

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Túlio César Caetano

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA PARA PACIENTES CATÓLICOS EM
TRATAMENTO PSICANALÍTICO**

Belo Horizonte
2017

Túlio César Caetano

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA PARA PACIENTES CATÓLICOS EM
TRATAMENTO PSICANALÍTICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Dr. Luís Flávio Couto

Belo Horizonte

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C128e Caetano, Túlio Cesar
A experiência religiosa para pacientes católicos em tratamento psicanalítico / Túlio Cesar Caetano. Belo Horizonte, 2017.
108 f.

Orientador: Luís Flávio Couto
Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

1. Psicanálise e religião. 2. Deus. 3. Fé. 4. Catolicismo. 5. Inconsciente (Psicologia). 6. Transferência (Psicologia). I. Couto, Luís Flávio. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 159.964.2:2

Túlio César Caetano

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA PARA PACIENTES CATÓLICOS EM
TRATAMENTO PSICANALÍTICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Dr. Luís Flávio Couto

Prof. Dr. Luís Flávio Couto (Orientador) - PUC Minas

Prof^ª. Dr^ª. Cristina Marcos - PUC Minas

Prof. Dr. Pedro Castilho – Faculdade de Educação

Belo Horizonte, 27 de março de 2017.

A todos aqueles que me acompanharam com seu incentivo durante o mestrado e a todos aqueles que poderão se beneficiar desse trabalho para o enriquecimento de seu conhecimento.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo dom da vida e todos os dons a mim concedidos que me possibilitaram providencialmente atingir esse mestrado em Psicanálise, pois dele tudo procede e é para o crescimento humano e para a humanização do mundo e das relações que Ele nos impulsiona.

Agradeço a todos que de várias formas me apoiaram e me foram de grande auxílio para a conclusão desse mestrado em Psicologia.

Agradeço ao Professor Doutor Luís Flávio Couto, que com tamanha disponibilidade e interesse me orientou na execução desse trabalho de pesquisa, aguçando ainda mais meu encanto e inspiração pela psicanálise.

Agradeço aos Professores Doutores Cristina Marcos e Pedro Castilho que com alegria e generosidade acolheram positivamente o convite para serem os membros desta Banca de Defesa dessa dissertação.

É preciso definir o significante como aquilo que representa o sujeito para outro significante, isso significa que ninguém saberá nada dele, exceto o outro significante (JACQUES LACAN,1901)

RESUMO

Esta dissertação define-se a partir do interesse por conhecer a relação da Psicanálise com a religião Católica Apostólica Romana, buscando constatar quais são as influências do percurso analítico sobre a experiência religiosa de pacientes católicos romanos que estão submetidos ao tratamento psicanalítico. O escopo deste estudo vislumbra a possibilidade de pensar se algo mudou no modo como os católicos que estão em análise lidam com a experiência religiosa. A metodologia de pesquisa utilizada para esta pesquisa é a análise de conteúdo sobre o material colhido a partir das entrevistas semiestruturadas. Destarte, a dissertação procura os pontos de diálogo entre a religião Católica Apostólica Romana e a Psicanálise. Vale dizer que o estudo versa seu interesse sobre pacientes que praticam a fé em algum nível de engajamento e estão em tratamento psicanalítico.

Palavras-Chave: Psicanálise. Deus. Fé. Catolicismo. Grande Outro. Transferência.

ABSTRACT

This dissertation is based on the interest in knowing the relation between the Psychoanalysis and the Roman Catholic Apostolic religion, seeking to ascertain what are the influences of the analytical course on the religious experience of Roman Catholic patients who are in a psychoanalytic treatment. The scope of this study envisions the possibility of thinking about some possible changes in the way that Catholics under analysis deal with their religious experience. The research methodology used for this research is the content analysis on the material collected from the semi-structured interviews. Thus, the dissertation seeks the points of dialogue between the Roman Catholic Apostolic religion and Psychoanalysis. It is worth mentioning that this study addresses its interest to patients who practice faith at some level of engagement in the Roman Catholic Church and are, at the same time, undergoing a psychoanalytic treatment.

Keywords: Psychoanalysis. God. Faith. Catholicism. Great Other. Transference.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 ALGUNS DOS EFEITOS POSSÍVEIS DE UMA PSICANÁLISE PARA A VIDA DOS PACIENTES.....	15
2.1 Histórico das relações entre a Igreja Católica e a Psicanálise.....	15
2.2 Análise e Religião: Sugestão direta ou transferência.....	21
2.3 O Que se Espera Como Possível Efeito de um Processo Psicanalítico.....	31
3 O QUE É O FIEL CATÓLICO.....	48
3.1 A experiência religiosa.....	48
3.2 O conceito de Deus e de fé para a Religião Católica.....	54
3.3 Alguns elementos importantes da Teologia Moral Católica.....	67
4 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS PACIENTES CATÓLICOS ANTES E DURANTE O TRATAMENTO PSICANALÍTICO.....	81
4.1 A análise das entrevistas.....	81
4.2 A relação com a fé católica e a relação com Deus anterior ao processo psicanalítico a partir da análise das entrevistas.....	92
4.3 As possíveis mudanças na experiência religiosa dos católicos em tratamento analítico a partir da análise das entrevistas.....	96
4.4 As possíveis contribuições do tratamento psicanalítico para a experiência religiosa dos fiéis católicos.....	99
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	102
REFERÊNCIAS.....	107

1 INTRODUÇÃO

O elemento a ser apresentado nesta dissertação como tema motor da pesquisa é alinhavado entre os campos do conhecimento humano da Psicanálise e da Teologia construída no âmbito da Igreja Católica Apostólica Romana. Desse modo, esta dissertação que estamos apresentando interessa-se por investigar, dentro da relação entre a Psicanálise e a Teologia Católica, a experiência religiosa para católicos que estão em tratamento psicanalítico. Isto é dizer que esta dissertação preocupa-se por saber se há, de algum modo, alterações no campo da experiência religiosa para aqueles católicos acima especificados e se tais possíveis mudanças possam ter sido influenciadas pela análise à qual estejam submetidos os católicos em questão.

O tema que estamos apresentando parece colocar-se como pertinente no cenário sociocultural e religioso atual, em que presenciamos uma popularização da clínica psicanalítica que abre as portas para um número maior de pessoas que podem submeter-se ao tratamento. Este dado revela que vem sendo superada a ideia de que o tratamento psicanalítico seria para uma pequena fausta elite e percebe-se que a clínica psicanalítica tem ultrapassado os muros e os moldes dos clássicos consultórios. Um outro dado hodierno é o elevado grau de busca pelo sagrado em nossos tempos. Talvez, uma busca nem tanto por uma confissão nominal, uma Religião, mas por uma relação subjetiva com o divino. Há uma carência por estabelecer algum vínculo com o transcendente. Por outro lado, quando olhamos a realidade da Igreja Católica Apostólica Romana, é sensível uma preocupação desta em relação à formação religiosa, cultural e intelectual dos seus fiéis, que possa provocar um amadurecimento de fé e um maior senso crítico nos mesmos, em relação à vida e nela, à religião, à política, etc.

Observando este direcionamento da Igreja Católica Apostólica Romana, significativamente crescente nos anos pós Concílio Vaticano II, de acordo com vários autores do campo da Teologia, bem como incentiva o documento (*Gaudium et Spes*, 1965), tem se tornado cada vez mais frequente o aconselhamento de sacerdotes aos fiéis para que busquem meios para atingir este amadurecimento humano e de fé.

Observando essa atenção que a Igreja quer dar ao aprofundamento dos conhecimentos dos fiéis e ao seu amadurecimento, têm-se popularizado sempre mais os cursos de Teologia para Leigos, bem como aquele de Filosofia. Também, outros cursos de formação humano-religiosa têm sido oferecidos nas Paróquias e Institutos Católicos a fim de promover este desenvolvimento. Muitos Religiosos e Sacerdotes têm sido incentivados a cursar outras

graduações que extrapolem a Teologia e a Filosofia. Dessa forma, a Igreja Católica incentiva seus líderes religiosos a buscar outras graduações e outros cursos como a Psicologia, a Psicanálise, o Direito, a Medicina, a Pedagogia, etc. Isto porque a Igreja entende que com conhecimentos mais amplos, a própria Igreja pode oferecer um serviço de maior humanização e conscientização aos seus fiéis, como preconiza o documento *Gaudium et Spes* (1965).

Seguindo sobre a esteira do que acima se afirma, tem-se observado com grande frequência o incentivo de Sacerdotes e de Religiosos aos fiéis para que procurem, além do espaço do acompanhamento espiritual, quando se fizer necessário, também um tratamento psicanalítico, ou outros de cunho psicoterapêutico. Tudo isso poderia possibilitar aos fiéis católicos um conhecimento maior de si e, por conseguinte, um conhecimento de seu posicionamento na religião e no mundo. E aqui nos dá suporte a ideia que Lacan (2005) nos traz de que seja importante que o sujeito se eduque a si mesmo e nesse labor, a Psicanálise teria grande qualidade de serviço a oferecer.

Ao mesmo tempo em que o tema dessa dissertação se insere no campo da pesquisa com a pertinência que se afina com o momento atual, como apresentamos nos parágrafos superiores, por outro lado, este tema de pesquisa transita em ambiente espinhoso e com muitos pontos de controvérsia. Isto se dá porque em muitos cernes da elaboração dos seus pensamentos, em muitos elementos importantes, tanto da Teologia Católica, quanto da Teoria Psicanalítica, ambas trazem afirmações opostas uma à outra. Tais oposições podem acirrar-se ao ponto de suas considerações mais significativas, como nos aponta Drawin (2015), quando apresenta a ideia de que a religião, se analisada a partir do prisma das neuroses, como apresentadas por Freud, pode ser, inclusive, considerada como uma neurose “obsessiva universal” (DRAWIN, 2015, p. 20). Assim, podemos perceber que esta dissertação pretende construir-se sobre trilhos complexos. Muitos outros autores trarão contribuições neste sentido de apresentar os embates entre a Psicanálise e a Religião Católica Romana.

A própria Roudinesco (1986) colaborará muito para o entendimento da trajetória inicial que foi percorrida por esta relação entre a Igreja Católica e a Psicanálise. A autora desenvolve um estudo sobre a relação entre os princípios da Psicanálise e a Igreja Católica em seu dicionário de Psicanálise. Tal estudo da supracitada autora possibilita a constituição de um suporte teórico que se some a outros para nos alicerçar na pesquisa que estamos por desenvolver.

É mister procurar nesta dissertação, uma vez que temos por sabido as paradoxais produções teóricas entre os dois supracitados campos que serão alinhavados nesta pesquisa,

encontrar os pontos de contato possíveis que dão abertura para a formulação de um diálogo entre ambos, a saber, a Psicanálise e a Teologia Católica Romana.

Outro fator que propulsiona esta pesquisa é a escassez de produção teórica que tenha se debruçado sobre este escopo específico, a fim de lançar luzes que elucidem este tema de pesquisa.

Não é parca a produção teórico-científica em torno das questões que abordam a relação da religião e a teoria psicanalítica. Temos muitas contribuições trazidas por vários autores que articulam e iluminam a questão da relação entre temas da Teologia Católica e a Psicanálise. Bom, se isso é atestado na sua veracidade, o que seria de escasso no tangente a este tema? É exatamente esta a preocupação objetiva dessa dissertação, ou seja, abordar as questões práticas que possam atravessar a vida de fé e a prática religiosa, ou seja, a experiência religiosa de católicos que estejam submetidos à análise. Neste sentido, não se tem grande elenco de estudos feitos sobre as influências, ou sobre os efeitos práticos do tratamento psicanalítico na experiência religiosa de católicos em processo de análise. Esta é, por assim dizer, a especificação do argumento dessa dissertação. E por especificação também tomaremos as características do “status quo” dos sujeitos a ser investigada, ou seja, que estejam simultaneamente ligados à Religião Católica Apostólica Romana, em algum grau de expressão deste vínculo e submetidos ao tratamento psicanalítico.

Para a obtenção do material necessário a esta investigação, laçar-se-á mão de entrevistas semiestruturadas com católicos adultos que estejam em análise. A amostra justifica-se por se tratar de adultos que poderão, com maior riqueza de informações e com maior acuidade discorrer sobre o tema da pesquisa. Para tanto, a amostra também deve estar submetida aos dois processos, aquele de fé e aquele psicanalítico, pois são os requisitos que configuram o fator de inclusão da mesma amostra nas balizas da dissertação presente. O tratamento dos dados e sua interpretação e análise serão a partir da metodologia da Análise de Conteúdo, segundo os critérios construídos por Bardin (1977). Não serão o escopo dessa dissertação outros grupos de católicos que não tenham passado por tratamento psicanalítico, como também não o serão os ex-católicos ou não católicos que tenham passado por um processo psicanalítico.

Para atingir o escopo a que se propõe essa dissertação buscar-se-á conhecer os possíveis efeitos que provenham da psicanálise sobre a vida de fé daqueles que, estando em análise, preferem continuar sendo católicos apostólicos romanos. Aqui a questão dos efeitos é tratada como possibilidade, porque não se sabe e tampouco se pode afirmar, a priori, que haja ou não alterações na fé daqueles católicos que derivem de seu tratamento psicanalítico. Em

vista disso, da busca de conhecimento sobre esta possibilidade é que se erige a pesquisa que estamos empreendendo na elaboração desta dissertação.

Será interessante abordar este tema porque os resultados que poderão emergir ao longo deste nosso estudo trazem, em potência, aberturas para reflexões e para outros diálogos entre o Catolicismo e a prática da clínica psicanalítica. Outro benefício passível de ser identificado é examinar que elementos podem ser extraídos nesta pesquisa que venham a corroborar a qualificação do processo de engajamento religioso de fiéis católicos romanos em sua religião, de modo a participarem ativamente na mesma.

A partir da observação dos efeitos que podem ser colhidos da proposta da Psicanálise, procurar-se-á observar se tais efeitos produzem alterações na experiência religiosa dos supracitados católicos. Conhecendo a Psicanálise enquanto provocadora da emergência do sujeito cindido pela barra do desejo, portanto, do sujeito desejante, analisando esta circunstância através dos discursos de Lacan, como também apresenta Rabinovich (2001), abordaremos o tema do discurso enquanto vínculo, enquanto laço social. No laço social o sujeito ocupa um lugar. Este lugar se dá nas relações sociais, nas quais o sujeito se coloca. Isto permite vislumbrar o posicionamento do sujeito dentro das relações, inclusive no âmbito de sua inserção religiosa, uma vez que a religião é sempre vivenciada como vínculo intersubjetivo.

A hipótese que levantamos nesta dissertação é aquela da possível existência de algum reflexo ou de alguns reflexos produzidos sobre a experiência religiosa, a partir dos efeitos do tratamento psicanalítico na vida daqueles fiéis. Esta hipótese tem lugar porque é possível notar mudanças na posição do sujeito em seu discurso, através do giro do discurso, segundo Lacan, como apresenta Rabinovich (2001). O giro no discurso dirá da queda de um S1 e por consequência, isso pode resultar em algum reposicionamento do sujeito católico romano no seu processo de fé, nos seus posicionamentos diante da religião e nos grupos eclesiais.

Podemos pleitear a questão de que se benefícios para a vivência da fé e para o engajamento dos fiéis nas realidades religiosas eclesiais poderão ser identificados a partir desta dissertação, certamente poder-se-á esperar um incentivo muito maior aos fiéis católicos para que busquem a análise quando suas demandas subjetivas extrapolarem os territórios do acompanhamento espiritual e do aconselhamento espiritual. E para aqueles católicos que já se encontrem em tratamento psicanalítico, tornar-se-á interessante que os mesmos apercebam-se no seu processo de fé sob as luzes da sua análise, exercício este, que talvez não se efetue com frequência, principalmente por, muitas vezes, no senso comum, a religião e o tratamento psicanalítico serem entendidos como completamente desvinculados. Isto é dizer que em

muitas pessoas paira, a partir do senso comum, a ideia de que para pacientes católicos não há cisão entre fé e conhecimento de si mesmo através da psicanálise.

Pautados no que acima se coloca, entendemos que a execução dessa dissertação nos convoca a enfrentar esta trajetória com abertura às realidades e possibilidades que emergirão desse processo de pesquisa e que possam surpreender, exatamente porque o campo ao qual se lança o mesmo é território complexo e propriamente por isso, pode trazer elementos interessantes e bastante novos que abram a várias perspectivas de aprofundamento.

Portanto, fica posto o esteio sobre o qual se deseja desenvolver esta dissertação. O tema a que nos propomos para nortear esta pesquisa, como se afirmou anteriormente, alinhava as duas realidades que atravessam a vida dos católicos apresentados como sujeitos de pesquisa, a saber, a Teologia e a Psicanálise. Neste percurso, o fio condutor será a experiência religiosa daqueles sujeitos de pesquisa, sob o ângulo de seu tratamento psicanalítico. O campo da Teologia católica, sendo vasto, oferece-nos material pertinente a esta pesquisa nas produções teológicas nas áreas da Moral e da Dogmática.

Buscando atingir estes argumentos teológicos, serão muito oportunas as contribuições de Lacoste, grande teólogo que desenvolveu várias obras teológicas e um vasto vocabulário de teologia. Jean-Yves Lacoste é um renomado professor de Filosofia e de Teologia, lecionando em Cambridge e Paris e também como professor convidado na Universidade da Virgínia. Este autor que acabamos de citar será muitas vezes chamado à baila ao longo dessa dissertação, exatamente pela clareza de seus argumentos nas questões que tangem nossas discussões teológicas.

Logo, buscaremos, com diligência, apurar os dados que emanem das entrevistas, iluminados pelas argumentações teóricas e pela Análise do Discurso, para melhor entender o modo como a experiência psicanalítica e a experiência religiosa se entrecruzam na vida dos fiéis católicos que serão apresentados como sujeitos desta pesquisa. Seria muito difícil pensar que nenhum efeito se produza, mas não eliminaremos, também, esta possibilidade.

Destarte, aproximarmo-nos do tema desta pesquisa é colocar-nos em contato com a interessante tarefa de localizar pontos de contato entre saberes tão diferentes acerca do ser humano. Deste modo, esta dissertação quer propor uma relação entre a Psicanálise e a Religião, a partir de elementos práticos da clínica que não precisem pautar-se nos trilhos da total autoexclusão, isto é dizer, do “*out-out*”, ou isso ou aquilo, mas que possa travar produtivas reflexões e úteis benefícios para os sujeitos, sobre os trilhos inclusivos do “*et-et*”, isto é, e isto e aquilo, perscrutando os pontos entre ambos os saberes e fazeres que possibilitem tal diálogo.

2 ALGUNS DOS EFEITOS POSSÍVEIS DE UMA PSICANÁLISE PARA A VIDA DOS PACIENTES

2.1 Histórico das relações entre a Igreja Católica e a Psicanálise

A presente pesquisa procura definir como escopo o tema da experiência religiosa para pacientes católicos que se encontrem em um processo psicanalítico. Isto é dizer que o objetivo é conhecer qual o processo que atravessa o modo como os católicos lidam com sua experiência religiosa, a partir dos efeitos sentidos em sua análise. Interessa-nos investigar se há mudanças ou não e se as há, quais seriam as mudanças na experiência religiosa daqueles católicos em questão.

Para abordar este tema que propomos, é indispensável considerar a grande dificuldade que se apresenta ao buscar pontos de diálogo entre a psicanálise e a religião. Porém, não é pelo fato da dificuldade em relacionar esses dois campos do saber humano que podemos prescindir dos benefícios que poder-se-á colher daí.

A dificuldade que se coloca justifica-se por causa dos referenciais a partir dos quais a psicanálise e a religião lançam seus objetos e métodos próprios.

A psicanálise investigará o inconsciente e o seu sujeito, prescindindo completamente da fé. Por outro lado, na linha do pensamento de Freud, enxerga na religião e em suas práticas uma neurose obsessiva universal, bem como uma infantilização dos sujeitos que lhe são adeptos. Assim afirma Drawin (2015), tomando por base o pensamento freudiano, que “Interpretada a partir da neurose, a religião é concebida como a neurose obsessiva universal da humanidade; interpretada a partir do sonho, a religião é definida como ilusão” (DRAWIN, 2015, p. 20). Nos auxilia, também, o pensamento de Araújo (2014), reafirmando as ideias de Freud dirá que “a religião tem a ver com o pai, pode-se afirmar que o complexo paterno é o polo unificador da interpretação freudiana do fato religioso” (ARAÚJO, 2014, p. 59).

A religião, por seu objeto, investigará as relações do ser humano com o absoluto, desenvolvendo uma metodologia que não prescinda da fé e que é capaz de desenvolver uma lógica e uma racionalidade que lhe são inerentes, que lhe são próprias. Desse modo, Alday (2002) diz da religião como espiritualidade que permita “refletir, comentar, discernir a obra de Deus” (ALDAY, 2002, p. 32).

Tratar a fé não prescinde da racionalidade necessária para a investigação acadêmica nas pesquisas teológicas. Neste contexto, é oportuno lançar mão do que traz Mardones (2009) em seus escritos sobre o credo em um Deus, a saber, “a própria linguagem do mundo ou

âmbito do psíquico, do estético e do religioso é o característico do que Durand chama de o ausente. Referimo-nos a ele usando uma linguagem metafórica ou simbólica” (MARDONES, 2009, p. 229). Assim, entendemos que a partir do que apresenta Mardones, o simbólico, entendido como metafórico, como analogia, é o que permite falar de religião no seu relacionar-se com Deus e nas ciências que produz acerca do mesmo.

Ainda pensando os métodos para discursar sobre o sagrado, o mesmo Mardones utiliza algumas alegorias e entre elas afirmará que “os peixes fariam dos seres humanos a partir do seu mundo, a partir do que conhecem” (MARDONES, 2009, p. 229). Parece lógico que a analogia seja o caminho para o discurso acerca do que escapa. Mas não é porque escapa, ultrapassa, que deva ser posto à margem das investigações humanas. Antes, vale investigar, mesmo que por símbolos e comparações como defenderá o próprio Mardones (2009). É interessante que Mardones se referirá a uma “presença ausente” (MARDONES, 2009, p. 230). Nessa esteira de raciocínio, é oportuno recordar que Mardones parte das ideias de Wittgenstein no último aforisma do *Tractatus*, exatamente acerca do que se pode falar daquilo que, na linguagem, escapa.

Buscar o ponto de encontro entre a psicanálise e a religião, analisando seus métodos de investigação, é propriamente adequado para esta pesquisa que estamos empreendendo. Exatamente porque ambas trabalharão com aquilo que escapa ao tangível e definível. Investigar a experiência religiosa de pacientes católicos que estão em tratamento psicanalítico para conhecer se há mudanças naquela experiência religiosa, como efeitos da análise, é observar de perto os pontos de contato entre a psicanálise e a religião católica. Podemos dizer mais ainda que será importante conhecer, nos pacientes entrevistados para esta pesquisa, quais foram essas mudanças, caso as mesmas tenham sido percebidas pelos entrevistados. A partir daí, iluminados pela pesquisa teórica, poderemos nos abrir às reflexões que a pesquisa nos proporá.

Diante do panorama supracitado e das dificuldades que o mesmo nos declina, ficamos convencidos do essencial que se torna pesquisar e reportar aqui o histórico da trajetória que se construiu na relação entre a psicanálise e a religião Católica. É dizer que um histórico da relação entre a Psicanálise e o Catolicismo pode nos oferecer subsídio para o desenvolvimento de um estudo mais consistente e aprofundado.

Quando investigamos a relação da Igreja Católica com a Psicanálise, nos deparamos com alguns textos e aqui nos serviremos dos estudos de Roudinesco (1986). A autora apresenta que as relações entre a Igreja Católica e a Psicanálise são existentes desde o início da história da psicanálise e são inseparáveis tais relações. Os primórdios, segundo Roudinesco

(1986), se remontam ao ano de 1907 quando em seu artigo, Freud escreve sobre “Atos obsessivos e práticas religiosas”, como afirma Roudinesco (1986) “ele compara a neurose obsessiva a uma religião rústica, isto é, ao que ele denomina de vertente patológica da religião, fazendo desta, de um modo geral, uma neurose obsessiva universal” (ROUDINESCO, 1986).

Durante o processo de estabelecimento de vínculos entre esses dois campos em questão, é notório ressaltar, a partir de Roudinesco (1986) que o tema da religião é “onipresente” (ROUDINESCO, 1986) na obra de Sigmund Freud, desde quando trata da gênese das sociedades, a saber, em Totem em Tabu e não somente. Outra grande argumentação que Freud desenvolve e torno do tema religioso fica explícito na obra “O Futuro de uma Ilusão” e na obra Moisés e o monoteísmo.

Ao longo da trajetória das relações entre a Psicanálise e o Catolicismo é importante ressaltar que depois de 1945 três Pontífices se sucederam e foram implicados pelos desdobramentos da Psicanálise, são eles, Pio XII, João XXIII e Paulo VI. Estes tiveram que se haver com Padres que procuraram promover o diálogo entre a Igreja Católica e a prática psicanalítica.

Juntamente com os Clérigos Presbíteros, muitos leigos intelectuais católicos se engajaram nesse movimento, segundo as pesquisas de Roudinesco (1986), no intuito de promover um abrangente sistema de ajuda psicoterápica para os religiosos.

Dois países recebem destaque na empreitada de introduzir a prática psicanalítica nos meandros da Igreja Católica e são eles a França e o México. Neste último, nos relata Roudinesco (1986), que “um Padre belga tenta fazer com monges uma experiência de análise coletiva” (ROUDINESCO, 1986). Isto se tornou o famoso episódio do Mosteiro de Cuernavaca no México. Mais adiante especificaremos melhor o ocorrido.

Voltando aos princípios referentes ao Catolicismo e à Psicanálise, nos deparamos com a atitude de Freud concernente à religião e, simultaneamente aquela da Igreja Católica concernente à Psicanálise. Observaremos com Roudinesco (1986) que, se por um lado, Freud encarava a religião como neurose, mesmo revelando-se um amante da história das religiões, bem como dos casos de possessão demoníaca, os quais procurou estudar; por outro lado, a Igreja “teve desde logo uma atitude hostil perante sua doutrina, não apenas em razão da assimilação da religião a uma neurose e dessa condenação do exorcismo, sobretudo porque a psicanálise repousava numa concepção da sexualidade e da família inaceitável para ela” (ROUDINESCO, 1986).

É mister notar que a Igreja, embora avessa à doutrina ateia de Freud, procurou lançar mão no século XIX dos conhecimentos da psiquiatria dinâmica e da “revolução pineliana, deixando de considerar a loucura uma possessão” (ROUDINESCO, 1986). Também, não é para prescindir das exortações que o Papa Leão XIII promulgou na encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, que se soma aos documentos da doutrina social da Igreja Católica. A *Rerum Novarum* trazia um incentivo à pesquisa científica como caminho para superar o obscurantismo, como apresenta Roudinesco (1986).

Lançando um olhar e uma reflexão sobre esses entre meios do contato entre o catolicismo e a psicanálise, vemos que desde o princípio há pontos de aridez e discursos aversivos entre ambos, porém, há intuitos de aproximação quando membros da Igreja, inclusive da hierarquia, se enveredaram pelos campos da psicanálise. Também fica evidente pelos relatos trazidos pelos fatos históricos deitados nos documentos ao longo dos anos, que o desejo de Leão XIII pela aproximação entre Igreja Católica e o universo científico abre portas para o diálogo.

Outros pontífices procuraram o diálogo entre religião e ciência, e o emblema desse anseio é a criação posterior da Pontifícia Comissão Científica com sede na Cidade-Estado do Vaticano.

Ainda visitando a história, encontramos as críticas da Igreja ao freudismo devido às obras *Totem e Tabu*, *Futuro de Uma Ilusão* e *Moises e o Monoteísmo*, o que levou a Igreja a chamar o freudismo de nocivo à religião e contra um entendimento amigável. E diante deste panorama, “Freud hesitou em publicar a terceira parte de seu livro sobre Moisés, redigido em Viena (...) temia, com efeito, que ele reavivasse a hostilidade da Igreja Católica austríaca” (ROUDINESCO, 1986).

Interessante é explicitar, concordando com Roudinesco (1986), que “a experiência dos Padres Operários, conduzida por Jesuítas abertos ao marxismo, na França, exprimiu, em termos mais gerais, uma aspiração a que a Igreja reavaliasse suas posturas em relação à modernidade e, em especial, à psicanálise” (ROUDINESCO, 1986).

Entre 1952 e 1956 o Papa Pio XII foi muito prudente, mesmo reafirmando a posição da Igreja sobre a sexualidade humana, não proferiu nenhuma proibição oficial nem ao pensamento freudiano e nem “às experiências de psicoterapia praticadas por Padres desejosos de tratar problemas levantados pelo celibato e pela castidade” (ROUDINESCO, 1986). E nesta esteira, muitos Padres e leigos católicos começam a se submeter a um processo de análise. Essa atitude de numerosos católicos foi se espalhando pelos continentes e apontando

já para uma história do princípio do tratamento psicanalítico para católicos, nada nova e nada hodierna.

Em meio a esse transitar entre a doutrina católica e a psicanálise, entre seus mútuos atravessamentos, foram presentes inúmeros religiosos que deixaram seus hábitos para tornar-se psicanalistas e inúmeros que não deixaram seus hábitos e exerceram, mesmo assim, a psicanálise. Podemos nos reportar aos anos contidos entre 1965 e 1975 para localizar os supracitados religiosos dos dois grupos acima especificados. Muito significativo foi a criação pela Igreja de duas associações para dar suporte psicológico ao clero regular e, mais tarde ao clero secular, respectivamente nos anos de 1959 e 1966. Estas foram fundamentais para a difusão do “saber freudiano entre os Padres provenientes do mundo inteiro” (ROUDINESCO, 1986).

É imprescindível relatar o badalado caso do Mosteiro de Cuernavaca no México, como havíamos mencionado brevemente acima. Este se refere ao Mosteiro Beneditino da Ressurreição de Cuernavaca que nos anos de 1962 e 1963, abertura do Concílio Ecumênico Vaticano II e início do pontificado de Paulo VI, passou por uma experiência psicanalítica. “O Padre Grégoire Lemercier arrastou sessenta monges para uma terapia de grupo com dois psicanalistas, um homem e uma mulher, (...) Lemercier e quarenta monges deixaram o hábito (...) Paulo VI condenou e fechou a experiência de Cuernava e adotou uma postura de neutralidade hostil frente ao pensamento freudiano” (ROUDINESCO, 1986). No entanto, Paulo VI em 1973 salvaguarda a postura respeitadora “prezamos esse setor já célebre dos estudos, embora, nem invariavelmente confirmado por experiências satisfatórias” (ROUDINESCO, 1986).

Freud se posiciona em uma correspondência a Pfister, em 1909, afirmando que a “psicanálise é tão pouco religiosa quanto irreligiosa. É um instrumento sem partido que pode ser usado por religiosos e leigos a serviço da libertação dos seres sofredores” (FREUD, 1909 *apud* ROUDINESCO, 1986). Vemos o desvelar-se de uma relação que apresenta rechaços e abraços. Entretanto, é notória uma prudência de ambos os lados e o enlevo que se dá aos benefícios aportados pela psicanálise, mesmo que com muitas reticências acerca do que esta, em sua teoria, contradiz a fé católica.

Fica claro que a teoria de Freud pode abrir panos ao ateísmo, mas é irrecusável admitir que a prática psicanalítica, ou o método, se é que se pode falar de um método psicanalítico, lembrando que esse não se confunde com uma técnica, mas bem mais se aproxima de princípios, traz benefícios e os mesmos foram colhidos pela própria Igreja Católica.

Avançando no percurso histórico nos deparamos com a psicanálise a partir dos estudos de Lacan, que deixa em sua obra brechas para uma filosofia e até quem sabe, para uma teologia e que foram encontradas por Padres, acerca da psicanálise. Estas mesmas brechas ou ideias estavam ausentes na obra de Freud.

Procurando abrir o horizonte para o universo fora do ambiente médico, Lacan voltou seu olhar para as duas instituições que se abriram para a psicanálise, a saber, o Partido Comunista Francês e a Igreja Católica. Neste movimento Lacan, segundo Roudinesco (1986), quis contar com a intercessão de seu irmão, Marc-François Lacan, que era monge beneditino, para tentar uma audiência com o Papa, mas “se o encontro não se deu, (...) diversos jesuítas seguiram sobre sua marca (...) entre eles o grande historiador Michel de Certeau (1926-1986)” (ROUDINESCO, 1986).

Assim, fizemos um apanhado de modo breve para poder falar de uma trajetória rica e cheia de meandros. Explicitamos alguns dos expoentes dessa mesma trajetória que deixam perceber que em muitos pontos há contato entre o catolicismo e a psicanálise que, mais do que revelarem-se auto-excludentes, abrem-nos ainda mais horizontes para investigar os benefícios desse diálogo histórico robusto e melindroso ao mesmo tempo.

Logo, se há contradições em termos que toquem as questões de fé, de um lado e de ateísmo de outro, a prática, em si, da psicanálise, encontrou em muitos momentos da história um berço confortável no agir da Igreja Católica, mesmo ressaltando que algumas dessas aplicações das citadas práticas tenham recebido algum tipo de repreensão dos Pontífices de então.

Deste modo, ao olharmos a experiência, por exemplo, de Cuernavaca, fica evidente que dentre aqueles que passam pelo tratamento psicanalítico e concomitantemente, estão inseridos em um processo de fé, os efeitos da análise sobre uns e outros apresenta resultados diferenciados. Este fator nos faz perceber e ao mesmo tempo, corrobora para com aquilo que é o escopo deste trabalho, a saber, as possíveis mudanças para a experiência religiosa daqueles católicos que se submetem ao processo psicanalítico. Cada sujeito experimenta a seu modo os impactos da análise.

Enquanto transitamos neste território complexo de razão e fé, torna-nos de grande valia a ideia que aporta Couto (2015) ao recordar que “o argumento (freudiano sobre a primazia da racionalidade) é no mínimo curioso para alguém que propõe a existência do inconsciente. Seria factível esta esperança na Razão, essa expectativa na dotação de racionalidade ao inconsciente?” (COUTO, 2015, p. 38). Este contributo de Couto é importante para mostrar a

fragilidade e a complexidade do trabalho que nos será necessário para abordar a aproximação desses dois campos do saber e da experiência humana.

Tratar a religião e neste nosso caso, a Católica Apostólica Romana, a partir de suas bases de fé, para localizar sua estreita relação com a psicanálise, aponta para desafios que se colocam. Porém, estes desafios não podem ser para um silêncio que admita que diante desse assunto nada possa se dizer, mas incentivo a uma pesquisa séria.

Esta pesquisa não pode prescindir jamais do fato que estará sempre manejando conceitos que por vezes podem parecer fluidos, como assinala Couto (2015) ao afirmar, citando Lacan, que “entre os pontos bem localizáveis da práxis, Lacan (1964/1979) situa a ciência e a religião, questionando em qual desses dois registros a psicanálise se inscreveria” (COUTO, 2015, p. 38). Tal reflexão de Lacan nos diz que, mais que confundir a psicanálise com a religião ou com a ciência, ela nos direciona a um olhar para a psicanálise como teoria complexa e postulante de um estatuto próprio.

Portanto, ao pleitear estatutos próprios, a ciência assim o fará ao definir seus métodos e objetos de pesquisa, bem como o fará a religião, através de seus métodos e objetos próprios, requerendo para si, também, seu teor de racionalidade que produz uma lógica interna. Assim, tem seu valor a psicanálise com as prerrogativas do inconsciente, como tem seu valor a religião quando, por suas ciências, investiga o crer em Deus, a exemplo de quando a luz da vela se acende na vigília pascal e o Presbítero indaga “você crê?” (CHITTISTER, 2008, p. 17) e de equivalente valor é o método científico que traz à luz do conhecimento humano suas verdades científicas, sejam elas das humanas às duras.

Logo, discursar sobre a investigação acerca do catolicismo e da psicanálise, buscando seus pontos de diálogo e de ruptura, é contemplar o histórico dessa relação no cenário da humanidade, sem prescindir de todas essas complexas reflexões, inerentes ao tema, acima expostas. Torna-se interessante adotar uma postura de abertura para que o diálogo possa ser exequível, e que os preconceitos, de um e de outro lado, possam ser deixados, o máximo possível, fora da investigação. Um olhar mais austero, mais modesto acerca desta relação poderá trazer grandes contribuições.

2.2 Análise e Religião: Sugestão direta ou transferência

Aprofundando um pouco mais o tema da psicanálise, para melhor conhecer sua teoria é mister explicitar algumas características, ou alguns elementos que lhe são próprios.

Esclarecer alguns conceitos basilares, fundantes da teoria psicanalítica são necessários para que o desenvolvimento desse estudo se torne exequível.

Um dos elementos fundamentais para o conhecimento da psicanálise e para a sua realização é a transferência. A transferência no processo psicanalítico é condição “*sine qua non*” para que se institua o processo psicanalítico. Neste contexto é válido e importante esclarecer que a transferência não se confunde com a sugestão, ainda que nela haja algo da sugestão. Explicaremos, afirmando que é necessário diferenciar a sugestão direta, própria das psicoterapias, altamente sugestivas que tamponam a falta do sujeito, daquela sugestão que ocorre na transferência em uma psicanálise. Estamos dizendo que esta última forma de sugestão é aquela que, ainda que não seja direta e mesmo não partindo dos princípios do assujeitamento ao mestre, que esbarraria no educar, no governar, segundo os conceitos de Lacan (2005), ainda assim, outro modo de sugestão está presente na transferência psicanalítica.

Dessa forma, ao falar da sugestão em psicanálise seria importante retomar os conceitos do sujeito suposto saber de Lacan. Aqui nos referimos ao fato de que a sugestão acontece na psicanálise não para educar ao modo do pedagogo ou para governar o paciente, como fazem os governantes com aqueles que são por eles governados. Caso isso ocorresse na psicanálise, na transferência analítica, estaríamos no campo da sugestão direta. No entanto, estamos falando da transferência, na qual o analista é dotado de um suposto saber.

Quando fazemos uso do termo dotado, ou da expressão dotado de um suposto saber, não estamos dizendo que o saber sobre o paciente repousa aprioristicamente sobre ou no analista. Antes, estamos afirmando, com os argumentos propostos por Miller (1997), que o analista, na função de sujeito suposto saber, é dotado deste suposto saber, porque recebe do analisando esta condição, em se tratando de uma relação transferencial, segundo os conceitos de Freud (1922), presente no tratamento psicanalítico. Na transferência o paciente endereça suas relações objetais ao analista porque lhe conferiu este lugar de portador de um saber. E é somente nessa relação de transferência que o paciente acata o que o analista lhe diz, por ter atribuído ao analista o suposto saber. Assim, não podemos dizer que não há uma variável da sugestão também na psicanálise. Embora, não sendo direta, a sugestão também se dá na transferência no tratamento psicanalítico, porém segundo outra metodologia, que não aquela pedagógica, para remeter-nos a Lacan (1997).

Sobre a Psicanálise e a sugestão que lhe é própria, concordaremos com as afirmações que Freud (1915-1917; 1976) faz nas conferências 27 e 28, dizendo que o tratamento psicanalítico somente é possível se a sugestão do médico sobre o paciente for, por este,

acolhida na transferência. Desse modo, é interessante trazer algumas afirmações do Dr. Freud (1915-1917; 1976) quando relata falas dos parentes dos pacientes, a saber, "ele está entusiasmado com o senhor, dizem os parentes" (FREUD, 1915-1917; 1976) e ainda, "ele confia cegamente no senhor" (FREUD, 1915-1917; 1976). Estes relatos apontam para o caráter da sugestão que está presente no método psicanalítico, trazendo uma afinidade do paciente com o médico, no contexto da transferência. Tal afinidade capacita a ação do médico sobre o paciente e possibilita o sucesso do tratamento.

O pai da Psicanálise aborda a questão da sugestão na Psicanálise, mas a elabora a partir do termo autoridade e reportamos aqui a sua afirmação, ao dizer que "na medida em que sua transferência leve um sinal 'mais', ela reveste seu médico de autoridade e se transforma em crença nas suas comunicações e explicações" (FREUD, 1915-1917; 1976), para se referir à autoridade que o paciente confere ao médico na transferência. É somente diante dessa autoridade que se torna possível o campo necessário para que aconteça o processo analítico e a cura seja obtida. Deste modo, o sujeito escolhe acatar as proposições do analista, enquanto trazidas como perguntas e não como respostas que subjuguem o sujeito à condição de objeto do saber de um outro que lhe sirva de mestre.

O médico vienense continuará tratando desse argumento e ilustrando-o em sua conferência 27, elucidando aos seus ouvintes que "temos que combinar as funções de médico e de educador; mas, sendo esta a situação, estamos muito cômnicos (...) e nos conduzimos com a devida cautela" (FREUD, 1915-1917; 1976). Sob esse aspecto, notamos que a linha que separa o papel do pedagogo e do psicanalista torna-se bastante tênue e implica um esforço do médico por apostar mais na autonomia de escolha do paciente do que na diretividade e imposição da sugestão direta do pedagogo mestre. Isto é dizer que Freud (1915-1916; 1976) propõe um novo modo de tratamento diferente das psicoterapias.

As psicoterapias e a medicina positiva fazem uso da sugestão direta. Assim, dirá que "descrevemos um procedimento que não considera como ponto de ataque os sintomas de uma doença, mas se propõe remover suas causas" (FREUD, 1915 -1917; 1976). Destarte, o sintoma para a Psicanálise tem significado a ser explorado, pois é uma formação do inconsciente. A supracitada exploração do sintoma permitirá emergir o elemento inconsciente patogênico, para que o sintoma seja elaborado e não mais seja sofrimento sintomal. Isto explica porque o sintoma não é visto como alvo a ser eliminado ou reprimido, como o é nas técnicas psicoterapêuticas sugestivas.

Embasados nos argumentos acima descritos e ilustrados, percebe-se que para Freud (1915-1917; 1976), em sua conferência número 27, bem como naquela de número 28, de

maneira alguma, prescinde-se do caráter influenciador da figura do analista sobre o paciente. Há, na transferência, uma influência do médico sobre o paciente que se torna ponto propulsor para que a elaboração do paciente, acerca do seu sintoma, seja exequível. Acompanhem, nesta definição seguinte, o pensamento freudiano ao explicitar aos seus expectadores que "ali encontram o ponto no qual nossa influência possa ser exercida" (FREUD, 1915-1917; 1976). Torna-se nos claro que o inventor da Psicanálise contempla o exercício de uma influência do médico que precisa ser acatada pelo paciente, através das pontuações feitas pelo médico ao paciente, em moldes de questões e não de respostas que tamponem o sintoma e a falta.

A autoridade entendida por Freud (1915-1917; 1976) é lida por Lacan (1997) como o Sujeito Suposto Saber que é instituído, pelo paciente, na transferência. Também podemos dizer com Miller (1997) que na sugestão existe um mestre que conduz o processo psicoterápico e nos remete à ideia de um “assujeitamento ao outro” (MILLER, 1997, p. 13). E ainda concordando com Miller (1997) e notaremos que no processo desenvolvido nas psicoterapias, o desfecho tende a uma identificação do paciente com o mestre que detém o saber sobre o paciente.

A partir do que se afirmou acima, vemos que “o avesso da psicanálise é o discurso do mestre” (MILLER, 1997, p. 16). Isto nos leva a entender melhor que o discurso da psicanálise pauta-se sobre a realidade da transferência.

Ainda sobre a sugestão direta nos ajuda a pensar a este respeito o que Miller nos introduz, partindo das considerações lacanianas acerca da sugestão direta aplicada nas psicoterapias. Miller dirá que “se queremos dar uma fórmula geral das psicoterapias, diremos que são fundadas sobre uma relação de dominação que se exerce da imagem do outro, (a) como escreve Lacan, sobre o eu (moi) do sujeito, marcado por um m” (MILLER, 1997, p. 14).

O próprio Freud (1912; 1924) trará elucidações acerca dos diferenciais entre psicanálise e sugestão direta, quando fala aos médicos que querem se dedicar à psicanálise. Afirma Freud (1912; 1924) que aquele que trilha pela via da psicologia da consciência se envolvem “em um afastamento dos princípios psicanalíticos e beira o tratamento por sugestão” (FREUD, 1912; 1924, p. 156). Também afirmará Freud (1912; 1924) nesta mesma supracitada obra que:

na prática, é verdade, nada se pode dizer contra um psicoterapeuta que combine uma certa quantidade de análise com alguma influência sugestiva, a fim de chegar a um resultado perceptível em tempo mais curto – tal como é necessário, por exemplo, nas instituições. Mas é lícito insistir em que ele próprio não se ache em

dúvida quanto ao que está fazendo e saiba que o seu método não é o da verdadeira psicanálise (FREUD, 1912; 1924, p. 157).

Notamos que a sugestão direta traz consigo a impossibilidade de permitir a emergência do sujeito do inconsciente e, com isso, o aparecimento do sujeito desejante. A sugestão direta instaura um mestre que remete o sujeito a uma relação imaginária de identificação com o mestre e tende à alienação do sujeito.

Assim, mesmo que na transferência haja algo de sugestivo que o analista endereça ao paciente, certamente não é da sugestão direta, inerente às psicoterapias, que se trata aquela imanente na dinâmica da transferência. Para aprofundar melhor este ponto de divergência entre sugestão direta e transferência é necessário abordar o tema da transferência, mesmo que de modo mais sucinto, porém que seja capaz de aportar a nós mais informações sobre este elemento fundante do processo psicanalítico, a saber o processo de instituição da transferência.

Freud (1922) trabalhando o tema da transferência definirá que “a transferência é necessariamente ocasionada durante o tratamento psicanalítico” (FREUD, 1922, p. 133). Ao utilizar o termo necessariamente, como vimos na citação acima, Freud parece querer defender a ideia de que não há processo psicanalítico sem que se instaure um processo de transferência entre analisando e analista. A transferência diz do endereçamento que o analisando faz de suas relações de objeto ao analista, como já se afirmou acima.

Na transferência o que realiza o analisando é endereçar ao analista seus “clichês estereotípicos” (FREUD, 1922, p. 134) que se ligarão ao analista, “incluindo o médico numa das séries psíquicas que o paciente já formou” (FREUD, 1922, p. 134). No entanto, concordando com Freud, não podemos desconsiderar que a transferência também se apresentará como resistência e talvez, a maior e mais poderosa ao processo do tratamento analítico. E enquanto resistência, deve ser atravessada para que haja os efeitos terapêuticos.

A transferência se coloca como meio para emergir os trilhamentos do inconsciente que pode trazer à consciência os impulsos eróticos ocultos e esquecidos por causa do recalque que se lhes impõe.

Quinet (1991) traz importantes contribuições para este discurso que estamos desenvolvendo quando discorre acerca da função transferencial dentro do processo de tratamento psicanalítico. Neste ponto Quinet (1991) introduzirá a questão transferencial como elemento condicional da análise. A este respeito Quinet (1991) escreveu a obra “As quatro condições mais uma da análise” (QUINET, 1991, p. 30).

Ao descrever as quatro condições fundamentais para que haja uma instituição do tratamento analítico, Quinet (1991) as definirá como sendo as entrevistas preliminares, o dinheiro, o tempo, o divã e os finais de análise. Já as funções da primeira condição são, segundo Quinet (1991), a função sintomal, a função diagnóstica diferencial e a função transferencial. O analisando dá ao analista o lugar de sujeito suposto saber que lhe faz semblante, para utilizar o termo cunhado por Lacan, como nos apresenta Quinet (1991).

A transferência permitirá a retificação subjetiva. Esta se define como um reposicionamento do sujeito em seu discurso e diante do seu sintoma. Na retificação subjetiva o sujeito produz um novo saber sobre si que antes não existia. Há um transferir-se para outra cena como dirá Quinet (1991). Isto é dizer que o sujeito chega a outro ponto de vista sobre a cena.

A retificação subjetiva não diz de um “fim da análise como adaptação à realidade” (QUINET, 1991, p. 36), porém, como o exemplo do famoso caso de Freud, a saber, o “Homem dos Ratos”, em que Freud é considerado por Lacan e citado por Quinet (1991). Diante do desejo de se casar com a moça pobre e do impasse frente ao desejo do seu pai de que ele, o homem dos ratos, se casasse com a moça rica, o paciente “caindo doente evitava a tarefa de resolvê-lo (tal conflito) na vida real” (FREUD *apud* QUINET, 1991, p. 37). Nesta citação fica-nos claro o movimento e o efeito da retificação subjetiva, ou ressignificação, a partir da implicação subjetiva do paciente frente ao seu sintoma.

Todo o processo para que se articule a retificação subjetiva considera que a relação no tratamento analítico implica a “relação de sujeito a sujeito” (QUINET, 1991, p. 37) e, ainda, “como experiência dialética, privilegiando o discurso na medida em que é constituinte do sujeito graças à presença do analista, alvo do seu endereçamento” (QUINET, 1991, p. 37). Desse modo podemos entender a retificação subjetiva como referenciada aos primórdios dos manejos clínicos de Freud. Notaremos que a retificação subjetiva proporcionará ao paciente passar da posição queixosa de vítima da ação do outro para uma implicação subjetiva diante de sua queixa. O paciente, através da retificação subjetiva passa para a posição de agente do desconforto do qual está se queixando e que “sustenta seu desejo na insatisfação” (QUINET, 1991, p. 38) no caso do discurso da histérica.

A transferência, então, abre a possibilidade para que o sujeito se responsabilize por sua escolha no contexto de sua neurose como quem escolhe exatamente onde está livre do seu pensamento.

O próprio Quinet trará em sua definição acerca da transferência e da retificação subjetiva, que ocorre a partir da transferência, que “a retificação subjetiva aponta que, lá onde

o sujeito não pensa, ele escolhe; lá onde pensa, é determinado, introduzindo o sujeito na dimensão do outro” (QUINET, 1991, p. 38). Esta é uma clara referência às formulações freudianas no que tange o sujeito do inconsciente na máxima que parafraseia o “*cogito ergo suum*” de Descartes, a saber, a afirmação que explicita que o sujeito do inconsciente é onde não pensa e pensa onde não é. Isto porque o sujeito do inconsciente emerge no intervalo entre significantes, onde não há significante, portanto, onde não há pensamento, escapando ao simbólico.

Quando nos debruçamos sobre o tema da transferência para melhor entender o processo psicanalítico, parece pertinente recorrer ao que apresenta Laplanche e Pontalis (2001) em seu Vocabulário da Psicanálise.

No contexto acima apresentado, apontando para os contributos de Laplanche e Pontalis (2001) a transferência “designa em psicanálise o processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos no quadro de um certo tipo de relação estabelecida com eles e, eminentemente, no quadro da relação analítica” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 514) e também, concordaremos com Laplanche e Pontalis (2001) quando defendem a definição de transferência como tratando-se “de uma repetição de protótipos infantis vivida com um sentimento de atualidade acentuada (...). A transferência é terreno no qual se dá a problemática do tratamento psicanalítico, (...) sua instalação, as suas modalidades, a sua interpretação e a sua resolução que caracterizam este” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 514). A transferência como podemos ver é a válvula motriz da análise.

Os parágrafos acima que discutem as características da sugestão direta, bem como vem utilizada nas psicoterapias e aquelas características da transferência como condição “*sine qua non*” da análise, como citáramos nas linhas anteriores, nos revelam o grande diferencial entre os princípios que regem uma e outra.

Talvez, ao olhar para o tema dessa pesquisa, poder-se-á levantar a questão sobre o porque de buscarmos aprofundar essas nuances que diferenciam a sugestão direta própria das psicoterapias, daquela indireta que se dá no campo da transferência em psicanálise. Esta última, como acenamos acima, se dá respeitando outros critérios que não o do discurso do mestre. A resposta para esta questão, passível de ser colocada, está exatamente lá onde o cerne do ponto de diálogo entre a psicanálise e a religião é gerado. Este pode ser o ponto nevrálgico do estudo que estamos desenvolvendo, pois diz de um ponto que revela alguma diferenciação entre a religião e a psicanálise.

A psicanálise por fundar-se na transferência e apostar na emersão do sujeito, segundo a ética do desejo e no não sentido, defendendo que o sentido seja irreduzível, distancia-se da

religião que afirma a fé em um Deus absoluto que oferece um sentido último ao ser humano. Neste aspecto a religião, até mesmo por lançar mão da orientação espiritual e do aconselhamento pastoral, estaria mais próxima da metodologia psicoterápica do que daquele princípio psicanalítico da transferência. Muitas vezes a religião apresenta a figura do mestre em seus líderes que aconselham e orientam seus fiéis. Porém, algo de inovador vem se apresentando no cenário da ação dos líderes religiosos católicos.

A novidade, entre outras, que elencaremos aqui, aponta para o fato de que não é de modo algum para se prescindir que a própria religião católica tem abandonado a terminologia que diz de uma orientação espiritual para preferir aquela que se define como acompanhamento espiritual. Isto já nos leva a uma reflexão. O acompanhamento traz em sua dinâmica interna um maior distanciamento da sugestão direta como defende o teólogo Alday (2002).

Considerando as reflexões que estamos propondo a partir dos argumentos supracitados, vamos tomando maior conhecimento do trânsito deste tema que elegemos para esta pesquisa entre catolicismo e psicanálise.

A relação entre psicanálise e religião é pertinente, haja vista que esta relação não é novidade na história da Igreja Católica, tampouco para a história da psicanálise. Isto ficou-nos claro pelos fundamentos apresentados pela pesquisa de Roudinesco (1986) acerca deste tema histórico.

Neste ínterim, mesmo conhecendo que a psicanálise, mais especificamente o processo do tratamento psicanalítico, mesmo prescindindo da fé em seus princípios, não deixa de se abrir para um diálogo que pode ser profícuo. Exemplo deste diálogo vemos nas várias aproximações que a Igreja Católica fez da psicanálise na pessoa de vários de seus membros que transitaram nos dois territórios. Alguns desses membros agentes desse trânsito foram apontados a nós pela mesma Roudinesco (1986).

Ao tangermos o aspecto da aproximação entre as duas áreas em questão, notamos uma bilateralidade nesta relação. Alguns psicanalistas não prescindirão da dimensão religiosa e tampouco a tomarão com tanta hostilidade rígida e pejorativa, distanciando daquela postura mais ortodoxa de Freud.

Outros mestres da psicanálise, entre os quais podemos situar Jung e até mesmo Lacan, que mesmo não professando fé em Deus, abordarão o tema da religião com mais flexibilidade que o seu mestre o Dr. Freud. A cisão entre o pensamento de Jung e aquele de seu mestre, Freud, aparece para nós de forma clara na apresentação de Julien (2010). Assim, Julien nos traz o dado que há um diferencial entre o pensamento de Freud e aquele de Jung quando relata

que “a diferença entre Carl Gustav Jung e Sigmund Freud é exatamente a mesma que divide os religiosos dos tempos atuais a respeito da modernidade” (JULIEN, 2010, p. 25). Também o mesmo autor francês especificará dizendo que Jung se separa de Freud “não somente devido ao lugar que Freud concede à sexualidade. Sua oposição concerne, sobretudo, à função religiosa no psiquismo, função que Jung considera positiva se soubermos definir melhor o religioso” (JULIEN, 2010, p. 25).

Concordaremos com Julien (2010) quando aponta a diferença entre o pensamento de Freud e o pensamento de Jung quando este diz da importância de um reconhecimento que é necessário acerca do sagrado. Isto vai em uma inversa proporcionalidade com as afirmações freudianas que territorializam o sagrado, bem como o religioso no campo da infantilidade, da ilusão, do sonho e do delírio.

Os estudos de Julien (2010) também abordam os elementos do ateísmo de Lacan que traz nuances diferenciadas daquele ateísmo e daquele discurso de Freud. Freud afirma que o Deus judaico-cristão está para o pai primevo da horda e que ocupa o lugar daquele que tampona o vazio, como retrata a nós Julien (2010). Já para Lacan “Ele não tem nome pronunciável (...). É o vazio. Deus não chama a Si próprio” (LACAN *apud* JULIEN, 2010, p. 48).

Tratará Julien (2010) refletindo sobre o pensamento de Lacan que o pai no real encontra-se comparado ao vazio, ou seja, a contribuição de Lacan é exatamente a de mostrar, emprestando do discurso cristão, o lugar do pai no simbólico. E podemos perceber que ao afirmar que o cristianismo decreta a morte de Deus, Lacan, a partir do comentário de Julien (2010) dirá que “os dois termos, a morte de Deus e o amor ao próximo, são historicamente solidários” (JULIEN, 2010, p. 53).

O Nome-do-Pai, como apresenta Julien (2010) citando Lacan, está posto para o indizível e o que resta de um Deus morto na dinâmica do cristianismo é a regra máxima “amarás o próximo como a ti mesmo” (JULIEN, 2010, p. 54). É sob este aspecto que Lacan afirma a solidariedade que se põe entre a morte de Deus e o amarás o próximo.

Tomando por base os elementos trazidos pelas afirmações supracitadas podemos afirmar que mesmo partindo da psicanálise de Freud, outros grandes psicanalistas elegerão outros lugares a partir do qual escolherão falar do religioso. Logo, isto é possível. Esta diversidade do discursar sobre Deus e sobre a religião revela uma intrínseca flexibilidade que circunscreve o traço religioso na produção das teorias psicanalíticas. Não há um único prisma e um único discurso sobre a religião para todo o arco de pensadores que nasceram e beberam da psicanálise freudiana.

As investigações entre a psicanálise e a religião mostram que há uma racionalidade postulada pela psicanálise para os estatutos do inconsciente, bem como a religião postulará uma racionalidade para a sua “fides”. Porém nem uma nem outra se submetem completamente aos crivos da racionalidade científica positiva. Assim, notamos que existe um frágil terreno de uma racionalidade e de uma lógica interna tanto no inconsciente como na religião.

A fragilidade da racionalidade e da cientificidade que circunda a psicanálise, também circunda a religião e sua teologia, bem como circunda as ciências tidas como humanas. De igual maneira o discurso sobre a sugestão direta e a sugestão indireta e o modo como a psicanálise e a religião se apropriam desta temática, abrem a questão árdua à qual nos propomos refletir que é aquela dos pontos de contato e de afastamento ou de ruptura entre uma e outra.

A trajetória, ou o solo que se estende da transferência à sugestão, como proposta no pensamento de Miller (1997), passando pelas técnicas do acompanhamento espiritual, prática orientada pela teologia espiritual cristã católica, como aponta Alday (2002), deixam ver que é neste raio de distância entre estes conceitos que encontraremos as brechas para instalar e provocar o diálogo entre a Igreja Católica e a Psicanálise. Mais propriamente podemos dizer que é neste eixo que buscaremos os argumentos para a compreensão da experiência religiosa para pacientes católicos que se submetem ao tratamento psicanalítico. A propósito, é este o tema escopo dessa pesquisa.

Algumas contribuições interessantes para o nosso conhecimento podem ser produzidas e este estudo pode ganhar foco, a partir das relações articuladas nesta pesquisa. Isto porque muitos preconceitos se erguem nesses dois campos, a saber, o da religião sobre a psicanálise e o da psicanálise sobre a religião. Desse modo, aproximar estes discursos pelo viés de elementos práticos, como é aquele do manejo clínico com pacientes católicos, pode resultar em pertinentes reflexões.

Portanto, o presente estudo pretende observar e conhecer acerca de propostas para esclarecimentos das dúvidas inúmeras que se erguem quando a relação entre a religião e a análise é posta em contato para fomentar discussão. É sobre a possibilidade da vivência concomitante entre crer e ser analisado e as possíveis mudanças que daí emanem para a experiência religiosa dos pacientes em questão. Torna-se oportuno investigar e conhecer se, entre outros efeitos, estes sujeitos podem experimentar a religião, como define Alday (2002), sendo a possibilidade de crescimento pessoal e a implicação do sujeito em seu processo vital.

Aqui, a afirmação de Alday (2002) parece fazer eco com os elementos que podem surgir em um tratamento analítico.

Para o discurso que estamos propondo explica-se a necessidade de elucidar pontos importantes do tratamento psicanalítico. Por isto é prudente trazer à tona as características que delineiam a transferência e seu distanciamento da sugestão direta que tampona a falta e responde desde o lugar do mestre às demandas do paciente. Assim, entendemos que a análise se coloca no campo da transferência, como afirmamos anteriormente. Por outro lado, notamos que, em se tratando de religião, ainda que haja a presença de um mestre e de um Deus que ocupa o lugar do absoluto, é significativa a proposta de um acompanhamento espiritual que aponta para um certo distanciamento da sugestão direta rígida.

Aqui, é mister ressaltar a importância que a teologia moral católica dá para o posicionamento do fiel católico diante da sua fé e nos confrontos com sua consciência.

Partindo dos elementos da teologia moral católica, cabe ainda antecipar aqui dois conceitos que serão abordados de forma mais elucidativa mais adiante nesse estudo, a saber, dogma de fé e orientação espiritual e a importante diferenciação ente eles.

Diante deste quadro que vai se desenhando em nosso percurso de pesquisa, é evidente que vem a ser necessário aprofundar um pouco mais sobre a proposta da análise para os sujeitos. É importante pensar a respeito do possível efeito do processo analítico para aqueles que a ele se submetem. O que se espera de um processo de análise também torna-se escopo de nossa investigação, mesmo sabendo do risco e da dificuldade que é enveredar por esses caminhos dos efeitos.

O risco que se apresenta confronta-se com a complexidade e a dificuldade árida que pode se tornar tentar falar do efeito da análise. Isto se explica porque a preeminência da singularidade do sujeito se coloca sobre a teoria. A psicanálise trata daquele sujeito com aquele analista. Qualquer generalidade arrisca-se e muito, a distanciar-se da proposta psicanalítica.

Sabendo que a singularidade de cada caso é o que constrói a teoria da clínica psicanalítica, tomar-se-á o devido cuidado para com as propensões à generalização e à universalização. Porém, não podemos deixar de buscar os referenciais que, não prescindindo do caso a caso, colaboram para com a compilação das teorias norteadoras do fazer psicanalítico.

2.3 O Que se Espera Como Possível Efeito de um Processo Psicanalítico

O tema abordado nesse tópico da nossa pesquisa se refere a um elemento bastante delicado e complexo de se tratar. Estamos nos referindo aos possíveis efeitos que possam ser colhidos ou que possam ser percebidos ao longo do processo analítico, por aqueles que se submetem a este tratamento. Isto se explica pelo fato de que cada sujeito é um sujeito na sua singularidade e o seu caso clínico decorrerá a partir desta mesma singularidade. Sabemos que na psicanálise o caso clínico tem preeminência sobre a teoria; é dizer que a singularidade do sujeito e daquele tratamento específico, acordado entre aquele determinado paciente e aquele determinado analista é que possibilitam a teoria psicanalítica e não vice-versa.

Observando a práxis psicanalítica, nota-se que o caso clínico não tem que ser encaixado nas molduras de uma técnica para caber na teoria psicanalítica, quase que como sendo uma adaptação. O que se percebe na psicanálise é exatamente o contrário. O caso clínico, partindo da sua singularidade, da sua especificidade permite a elaboração da teoria. Este foi o caminho que Freud percorreu na criação da própria psicanálise, partiu da clínica, da escuta de seus pacientes para em um momento posterior desenvolver a teoria psicanalítica. Por isso sabemos que não podemos definir o fazer da psicanálise como uma técnica universal, mas um princípio que pode iluminar outros casos, porém, escutando a singularidade de cada caso, para poder perceber como a teoria aparece naquele caso específico, com as nuances que lhe serão próprias.

A natureza do tratamento psicanalítico aponta para esta realidade que estamos afirmando acima. Freud (1909) nos informa que “a verdadeira técnica da psicanálise requer que o médico suprima sua curiosidade e deixe ao paciente liberdade total para escolher a ordem na qual os tópicos sucederão um ao outro durante o tratamento” (FREUD, 1909, p. 177). Esta afirmação já nos coloca no território do específico sujeito. Entende-se que o saber está com o sujeito, com o paciente que vai dando a ordem da sucessão dos fatos no tratamento. O saber não está no médico, não está no analista e isto impossibilita pensar uma técnica que seja universal no seu verdadeiro sentido etimológico, uma técnica que tem seu saber centrado no mestre que deverá adaptar o paciente à sua técnica. Não.

O fato de que, no caso clínico, cada paciente na sua singularidade, vá traçando o caminho do tratamento, lembrando que cada sujeito, como dissemos acima, tem sua singularidade e é esta sua singularidade que será escutada analiticamente, torna impossível inverter a ordem para fazer com que a teoria preceda ao caso clínico.

Tendo observado essas questões, podemos nos voltar para a proposta deste tópico da pesquisa que temos em curso, a saber, os efeitos que podem ser esperados do tratamento analítico. Difícil torna-se pontuar aqui os efeitos na sua extensão e precisão. Sabendo que a

psicanálise lança mão do singular de cada caso, de cada sujeito, pensar em algo da ordem do universal é impróprio e desleal. No entanto, uma teoria psicanalítica que se elabore a partir dos casos, isso sim é possível e que esta mesma teoria possa ser iluminação para casos similares, isso também é possível. Assim, há algo que possa ser dito no campo da universalidade, sem que essa seja entendida no modo engessado e estrito do termo.

Entendendo o que acima definiu-se, pode-se pensar que há um saber-fazer próprio da psicanálise. Este modo de fazer psicanalítico, que o separa das outras psicoterapias, ainda que respeitando a subjetividade daquele paciente, na relação específica com aquele analista, sob transferência, permitirá a nós pensar alguns possíveis efeitos prováveis na vida dos pacientes que se submetem a tal tratamento. Isto fica claro para nosso entendimento porque o próprio Freud (1909) recorrerá aos termos “verdadeira técnica” (FREUD, 1909-1954), ou seja, ele faz referência ao fazer próprio da psicanálise.

Ainda tratando desse aspecto, vemos que o fato de trabalhar com as questões do inconsciente dos sujeitos, a psicanálise não pode restringir-se ao campo de uma técnica dura e universal, pois “trata-se da dimensão ligada ao saber inconsciente e cuja colocação em ato é a condição de possibilidade do trabalho interpretativo” (FREUD, 1909-1954). Neste ponto vemos que o inconsciente mesmo sendo da ordem do singular do sujeito, não fica de todo excluído de alguma possibilidade teórica.

É tomando por preâmbulo este argumento de que, sim, é possível uma teoria que lance princípios para um modo específico de um fazer, que nos apoiamos para pensar acerca dos efeitos possíveis do tratamento analítico. Contudo, em hipótese alguma, é de se pensar que o processo seguirá o mesmo percurso ou a mesma ordem, ou qualquer outro requisito que se aplique à fria universalidade dos efeitos para todos os pacientes. Seria impossível hipotetizar que os efeitos na experiência analítica dos sujeitos sejam previsíveis e universais, pois seria impossível estabelecer os efeitos do tratamento psicanalítico na vida dos pacientes, uma vez que os efeitos podem ser experimentados por cada sujeito de modo imprevisível e ao longo de toda a sua vida.

Para entender melhor a questão do processo analítico e a partir dele, perceber os indicadores dos efeitos na vida dos pacientes, é fundamental conhecer o que leva um sujeito a iniciar o seu processo analítico. Assim, tomando por base estes requisitos, esta pesquisa poderá refletir sobre as condições imprescindíveis para que se estabeleça um processo psicanalítico. Somente, alicerçando esta investigação nesses critérios, poderemos observar seus reflexos na vivência dos pacientes.

Entre tantos veios teóricos que poderiam nos dar suporte de argumentação para trabalhar a questão dos possíveis efeitos de uma análise, buscaremos eleger os elementos desenvolvidos por Lacan ao tratar dos quatro discursos, a saber, o do mestre, o da histérica, o do universitário e o do analista. A partir dessa base teórica será possível perceber a parte técnica, se assim pudéssemos dizer, do que se espera de um processo de tratamento psicanalítico. Os discursos de Lacan levam a uma reflexão acerca do possível giro dos discursos, cada um com um quarto de giro. Cada quarto de giro revela um reposicionamento do sujeito no seu próprio discurso e, por conseguinte, nas suas relações quotidianas de vida. Isto é possível porque o discurso se identifica com o laço social. Assim, de acordo com Lacan (1969-70), no seminário intitulado “O avesso da psicanálise”, há uma oferta teórica acerca dos quatro discursos.

Ainda citando a importância de abordar os quatro discursos de Lacan para desenvolver esse ponto da nossa pesquisa, bem como da descrição do discurso enquanto vínculo, nos auxilia a afirmação de Rabinovich (2001) a este respeito. A mesma vem dizendo que “o discurso é um modo de uso da linguagem como vínculo. Só há vínculo social naquilo que se designa como discurso, vínculo possível apenas entre seres que falam” (RABINOVICH, 2001, p. 3). A autora está se fundamentando no conceito lacaniano de “*falasser*” ou “*parlêtres*” (LACAN, 1971). E Rabinovich (2001) também considera que “o discurso concebido como produto da articulação significante é um discurso sem palavras, que, como tal, gera palavras; é um discurso sem sentido que gera a própria proliferação do sentido” (RABINOVICH, 2001, p. 3).

Estamos diante do fato que a psicanálise revela um sujeito que está dividido, pois atravessado pelo desejo que o coloca sob a linguagem do inconsciente diante de suas escolhas, isso é dizer, concordando com Miller (1977) que “a psicanálise descobre um sujeito cindido, sujeito atravessado pelo desejo e pelo gozo: sujeito do inconsciente” (LACAN, 1987). O inconsciente será tratado por Lacan (1997), como uma estrutura de linguagem.

Desse modo, amparados pelas definições de Rabinovich (2001), ao ler Lacan, notaremos que o discurso não tem a consistência de uma realidade constituída a priori, mas é “efeito da cadeia significante” (RABINOVICH, 2001, p. 3). Assim, analisando os discursos, quais vínculos sociais, poderá ser possível observar como a experiência religiosa para os pacientes católicos em tratamento psicanalítico pode sofrer afecções dos giros dos discursos no processo de tais pacientes. O fato de o sujeito mudar de lugar no discurso em uma análise, poderá fazer com que o sujeito católico mude seu lugar em sua experiência religiosa?

Outra fundamentação teórica que se apresenta em nosso horizonte para discursar acerca dos possíveis efeitos de um tratamento psicanalítico é o cuidadoso trabalho que Quinet (1991) desenvolve sobre as condições de análise que intitulam sua obra, a saber, “As 4 +1 condições de análise” (QUINET, 1991). Os elementos trazidos por Quinet (1991) apontam para diretrizes importantes do desenvolvimento do tratamento analítico. Ele elencará quatro mais um, momentos ou condições, imprescindíveis, que mostram a motivação do paciente ao procurar uma análise e um panorama do processo esperado. Dessa forma, em se tratando das condições, segundo Quinet (1991), temos: As entrevistas preliminares, o tempo, o dinheiro e o divã e a condição “mais uma” é aquela dos finais de análise que o supracitado autor trabalha no capítulo V da obra em questão.

O contato com os escritos de Quinet (1991) deixam ver que o autor parte das afirmações teóricas de Lacan sobre os discursos que acima apontamos. Nessa esteira, há uma afinidade discursiva entre os dois autores supracitados que muito poderão contribuir com este momento da pesquisa que tem como escopo versar sobre os possíveis efeitos do tratamento psicanalítico. Destarte, observando e conhecendo melhor a trajetória esperada para uma análise, será possível vislumbrar os pontos de contato entre aquela trajetória e a experiência religiosa dos pacientes católicos que se submetem ao tratamento, cuja trajetória é a que descreveremos a partir das contribuições de Lacan e de Quinet (1991), como havíamos acima mencionado.

Tocando o tema dos discursos de Lacan, que serão base para as afirmações de Quinet (1991), parece interessante abrir a questão partindo do que nos diz Lacan sobre a motivação do paciente ao procurar uma análise. Vale aqui lembrar que, certamente, muitas vezes, o motivo que leva um católico a uma análise, pode não ter nada a ver com suas questões religiosas, ou questões que toquem diretamente sua experiência religiosa.

Os motivos são vários, porém, independente de sua manifestação sintomática, ou seja, independente de como se apresente ao católico a situação que o leve a procurar um tratamento analítico, todos estes motivos coincidirão com o que define Quinet (1991) com um sentir-se mal. Quinet (1991) dirá de um “sinto-mal” (QUINET, 1991, p. 20).

Existe um incômodo na experiência de vida do sujeito que procura a análise e esta procura visa a uma possibilidade de se livrar daquele dito incômodo. O que o sujeito atormentado pelo incômodo existencial quer é um espaço e uma oportunidade para poder falar do seu incômodo, para poder externalizar o seu sintoma pela fala. Este sintoma diz do seu mal-estar na vida cotidiana e é exatamente este mal-estar que o conduziu a um tratamento psicanalítico.

Destarte, Quinet (1991) defenderá que a primeira condição, das quatro propostas por ele, é a das entrevistas preliminares (QUINET, 1991, p. 20). Nesta primeira condição encontraremos as três funções, a saber, a sintomal, a diagnóstica e a transferencial.

Quinet (1991) dirá que querer se livrar do sintoma é fundamental para a análise, reafirmando o que diz Lacan, a saber, que “só há uma demanda verdadeira para se dar início a uma análise – a de se desvencilhar de um sintoma” (QUINET, 1991, p. 20). Entendemos que o supracitado argumento diz de um sintoma que possa se tornar um sintoma passível de análise.

É imprescindível que o sujeito esteja interessado em libertar-se de seu incômodo, pois isso o colocará em uma posição de poder produzir, a partir da análise, seu percurso analítico, dando ouvidos aos trilhamentos do seu inconsciente que tem se estruturado na linguagem traduzida pelo seu sintoma, ou se quisermos, usando uma terminologia de Quinet (1991), seu “sinto-mal” (QUINET, 1991, p. 20). Por isso, concordaremos com Quinet (1991) quando considera promissor se, partindo de seu sintoma, o paciente consiga chegar a uma retificação subjetiva, finalizando as entrevistas preliminares e demarcando sua entrada em análise.

As afirmações acima nos ajudam a inferir que podemos dizer que, se de alguma forma, a retificação subjetiva ocorrer, ou seja, se de alguma forma, o sujeito puder vislumbrar um seu “primeiro discernimento (*repérage*) de sua posição no real” (QUINET, 1991, p. 31), é sinal de que está havendo uma implicação do sujeito com seu sintoma, há uma responsabilização de si no sintoma, portanto, no incômodo. E será essa responsabilização ou implicação subjetiva do paciente no sintoma “sinto-mal” (QUINET, 1991, p. 20) que colocará em marcha o tratamento analítico. Por isso Quinet (1991) enquadra o sintoma como primeira função dentro das entrevistas preliminares no momento prévio à entrada em análise.

Será necessário, então, que o significado do sintoma trazido pelo paciente que se reporta a um psicanalista, seja colocado no lugar de um significante. Desligar o significado do significante, segundo as construções lacanianas e, aqui, trazidas por Quinet (1991), produzem uma implicação entre o sujeito e o desejo. Este será um trabalho para o analista. Desse modo, “o sintoma, aparecendo como um significado do outro é endereçado pela cadeia de significantes ao analista, que está no lugar do Outro, cabendo-lhe transformar esse sintoma na questão que Lacan denomina “Que queres?” (*Che vuoi*), questão chamada desejo” (QUINET, 1991, p. 21). Desse modo, não importa qual seja o mal-estar, importa que seja transformado em questão de análise. Isto é o que se pode chamar, de acordo com Quinet (1991), histerização do sujeito.

Na sequência das funções apontadas por Quinet (1991) encontramos a segunda função das entrevistas preliminares que é a função diagnóstica (QUINET, 1991, p. 23) e esta diz do diagnóstico diferencial que será o orientador do percurso analítico. Assim, vale reportar aqui o que Quinet (1991) apresenta. Defende o autor que “a questão do diagnóstico diferencial só se coloca em psicanálise como função da direção da análise” (QUINET, 1991, p. 23) e isto nos leva a entender que o diagnóstico em psicanálise não é uma questão fechada a definir uma técnica enrijecida de procedimentos universais, mas “é a partir do simbólico, portanto, que se pode fazer o diagnóstico diferencial estrutural por meio dos três modos de negação do Édipo” (QUINET, 1991, p. 23). Isto porque o modo de negar o Édipo indicará o modo como o que é negado retornará. Portanto é imprescindível saber conhecer esses modos para melhor tratá-los. Assim, “no recalque, o que é negado, no simbólico retorna no próprio simbólico sob a forma de sintoma” (QUINET, 1991, p. 23). E mais ainda, é preciso que se faça o diagnóstico diferencial nas entrevistas preliminares, não somente para se chegar às estruturas clínicas, mas às suas tipificações.

Torna-se importante identificar além das estruturas, a saber, neurose, psicose e perversão, também os dois tipos, histeria e obsessão. Aqui é pontual recordar, de forma breve e sem aprofundamentos maiores, que a Psicanálise não se encarregará de tratar a psicose e a perversão. A primeira porque não é passível de um tratamento, pois não se articula no simbólico. Diante da psicose o que é possível oferecer é uma escuta que possa secretariar o psicótico. No caso da perversão, este dificilmente se apresentaria, por iniciativa própria, para uma análise.

A estratégia do analista para manejar a clínica dependerá dessas questões, pois “a base da estratégia do analista na direção da análise se refere à transferência, à qual o diagnóstico deve estar correlacionado” (QUINET, 1991, p. 28).

A terceira função trazida por Quinet (1991) diz respeito, exatamente, à questão da transferência, como acenado no parágrafo anterior, quando mencionávamos o manejo clínico do analista. Assim, a “questão transferencial” (QUINET, 1991, p. 30) é função indispensável para que se institua a análise, a partir do que o próprio Lacan trará em seus conceitos a esse respeito. Lacan também, segundo citação de Quinet (1991), coloca a transferência no começo da análise e reconhece que seu pivô seja o sujeito suposto saber que dá sustentação à transferência. Sem a transferência não é possível pensar a análise. Ela se torna a condição “*sine qua non*” da análise.

A transferência não é posta somente pelo analista e sim pela presença do analista frente ao analisante, naquela relação transferencial. Neste ponto devemos concordar com o

texto de Quinet (1991) que nos traz a afirmação que “a transferência não é condicionada ou motivada pelo analista (...). A transferência não é, portanto, função do analista, mas do analisante. A função do analista é saber utilizá-la” (QUINET, 1991, p. 30). A transferência, então é o elemento através do qual o paciente endereça suas relações objetais ao analista. O analisante endereça ao analista as suas questões, demandando uma resposta e este, no lugar de sujeito suposto saber funciona como pivô da transferência, pois não responde às demandas do analisante. Isto é dizer que como suposto saber o analista faz girar sobre si, enquanto pivô, o discurso endereçado do analisante, devolvendo-o ao analisante, sem a resposta de um mestre. O analista não ocupa o lugar do saber.

A não resposta do analista pode provocar o deslocamento do sujeito no seu próprio discurso. Isto nos leva a observar que as questões religiosas de um paciente católico também podem ser atravessadas pelos efeitos da transferência e poderão estar presentes nos endereçamentos das relações de objeto que o mesmo fará ao analista, sejam as questões religiosas constituintes da questão sintomal ou não. Este é mais um elemento que nos provoca a pensar sobre a importância de aprofundar o método da psicanálise pela via dos discursos de Lacan, balizados também pelos critérios que Quinet (1991) nos propõe enquanto condições de análise.

Entender o desenvolvimento de uma análise e seus pontos chaves projetam-nos a perceber que também a experiência religiosa de um católico em tratamento psicanalítico, é passível de ser envolvida por esse movimento que o processo psicanalítico faz desencadear na vida dos pacientes. Neste contexto, não podemos prescindir que o fator religioso e as suas vivências de fé serão sempre fé encarnada por um ser humano e, logo, esse processo será experimentado segundo a estrutura clínica de cada sujeito. Isto é dizer que nas subdivisões clínicas e sua tipologia, os fiéis encarnarão sua experiência religiosa, ou seja, construirão sua experiência religiosa a partir de sua estrutura própria. Esta afirmação equivale a dizer que na neurose a experiência religiosa será vivenciada segundo as características próprias da neurose, seja ela histérica ou obsessiva. E mais, na obsessão não se pode presumir que a experiência religiosa seja encarnada em igual modo como na histeria.

Partindo do que se afirmou acima acerca do diagnóstico diferencial e das peculiaridades estruturais, torna-se impossível igualar e universalizar a experiência religiosa dos fiéis católicos e isto poderá ser percebido na escuta clínica no girar da transferência. Não somente poderá ser percebido, bem como poderá deixar reflexos no modo como cada fiel católico em tratamento psicanalítico pode perceber-se em sua experiência de fé.

Portanto, entender a estrutura da vivência religiosa e o tipo de vínculo de fé daquele ou daquela fiel, dentro da estrutura neurótica de cada sujeito, pode ajudar a entender seu modo de experimentar e vivenciar a sua fé. Este já seria um grande passo para o abandono das tendências universalizantes de conceber a experiência religiosa católica por parte dos fiéis e da própria Religião católica.

Avançando nas questões essenciais que Quinet (1991) apresenta para a instituição de um início de análise, entramos no que ele chama de “retificação subjetiva” (QUINET, 1991, p. 36). Neste ponto Quinet (1991) tratará a retificação subjetiva como sendo neste “tempo preliminar à análise propriamente dita que podemos incluir um tipo de interpretação do analista designado por Lacan como retificação subjetiva” (QUINET, 1991, p. 36). É neste momento que se torna útil trazermos aqui o exemplo citado por Quinet do caso de Freud do Homem dos Ratos. Naquele caso houve uma implicação do sujeito no seu sintoma.

Através da retificação subjetiva que Freud provoca, o mesmo introduz um vínculo entre a doença daquele homem e a sua causa posta na escolha do paciente por ficar doente. Ficar doente seria uma saída neurótica para não precisar escolher o casamento. Destarte, não seria a doença a causar a sua não escolha entre casar-se com a moça pobre, que seria seu desejo ou com a moça rica, que seria a vontade da família daquele homem. Porém, seria a doença uma escolha inconsciente para não ter que escolher conscientemente entre as moças. Isto porque a doença resolvia no simbólico, o que na vida o paciente não dava conta de resolver. Por isso Freud, segundo uma interpretação de Lacan em seus escritos e aqui, trazido por Quinet (1991), introduzia sempre a questão: “qual é a sua participação na desordem da qual você se queixa?” (QUINET, 1991, p. 38). Existe algo do sujeito que o mesmo não consegue resolver no campo da consciência, pois lhe é doloroso e causa de sofrimento e que o mesmo resolve através da formação do sintoma, mascarando a causa verdadeira do seu mal-estar.

Portanto, é fundamental que o sujeito possa ser introduzido no seu discurso para assumir a sua posição dentro dele, isto é dizer que, se discurso corresponde a vínculo social, como já se afirmou longa e detalhadamente acima, aqui estamos falando de introduzir o sujeito nos seus vínculos sociais. A retificação subjetiva, assim, permitirá que o sujeito se encontre em seu lugar, escolhido por ele e por sua neurose, no emaranhado de suas relações sociais.

Quando tocamos este ponto, somos imediatamente convidados a refletir sobre a possibilidade que a retificação subjetiva pode oferecer aos fiéis católicos em suas escolhas. Diante deste panorama teórico que se abre para as implicações do sujeito em suas escolhas, a

experiência religiosa se vê atravessada pelas, também, escolhas do sujeito que é fiel católico. Logo, neste certame onde muito se costuma fundir o que pode ser das escolhas humanas com o que pode ser do âmbito da vontade de Deus, fica um convite para um olhar com maior acuidade, iluminados pelas noções de retificação subjetiva, para que não se atribua ao divino aquelas coisas, ali onde a escolha do sujeito seja difícil e dolorosa, ainda que seja para uma sua melhor qualidade de vida. Tal atitude denuncia a covardia do eximir-se, do subtrair-se aos seus compromissos subjetivos.

Destarte, é pertinente recordar o que afirma Quinet (1991) sobre a retificação subjetiva, a saber, “a retificação subjetiva aponta que, lá onde o sujeito não pensa, ele escolhe; lá onde pensa, é determinado, introduzindo o sujeito na dimensão do outro” (QUINET, 1991, p. 38).

O presente momento deste nosso estudo abre-se para que possamos continuar aprofundando o tópico que traz um olhar sobre os possíveis efeitos de uma psicanálise para os sujeitos que se submetem ao tratamento psicanalítico. Por isso é pertinente abordar com mais proximidade o tema dos quatro discursos de Lacan.

É fundamental identificar as quatro casas que estruturam os discursos de Lacan. Estamos nos referindo aos lugares a serem ocupados pelos elementos que no giro dos discursos, girarão e ocuparão os quatro lugares.

Os lugares, ou postos, são segundo Lacan, o Agente, o Outro, a Produção de Saber e a Verdade. Para melhor entender esses lugares é pertinente trazer aqui a elucidação elaborada por Rabinovich (2001). Desse modo, podemos afirmar que o agente “é aquele que, aparentemente, organiza o discurso, em cujo nome este se formula. É o lugar da aparência” (RABINOVICH, 2001, p. 6). Em seguida, a autora nos apresenta o outro como “alteridade à qual cada discurso se dirige. Em Lacan o sentido desta comunicação escapa, radicalmente, a qualquer esquema da comunicação” (RABINOVICH, 2001, p. 6). A mesma autora continuará por apresentar a produção como aquela que “marca o lugar do produto engendrado pelo discurso” (RABINOVICH, 2001, p. 6). Finalmente, no quarto lugar Rabinovich (2001) nos fala da verdade do sujeito que “é o posto que fundamenta o discurso e o lugar da verdade do sujeito somente é acessível por um “semidito” (midire), já que a verdade não se pode dizer toda” (RABINOVICH, 2001, p. 6). Nesta relação entre a produção e a verdade interpõe-se uma desconexão que impede a produção de um saber sobre a verdade plena do sujeito.

A partir destes lugares supracitados, fica mais compreensível a estrutura que sediará os discursos que se caracterizam, a partir do giro dos elementos integrantes dos mesmos, e a cada

quarto de giro, estes elementos, nas respectivas casas, darão o nome aos discursos, a saber, do mestre, da histórica, do universitário e do analista.

Os quatro discursos de Lacan desenham e introduzem a ideia de giro do discurso do paciente. Cada um quarto de giro reposiciona o sujeito em sua cadeia de significantes. Cada um quarto de giro permite que o paciente assuma novo lugar no seu discurso, portanto, no seu vínculo social. Neste veio de reflexão precisa-se explicitar quais são os discursos, embora já os tenhamos citado anteriormente. Estamos nos referindo ao discurso do mestre, da histórica, do universitário e do analista.

Neste nosso estudo, por questões de pertinência e prioridade, abordaremos três dos discursos, a saber, o do mestre, o da histórica e o do analista.

O processo de análise sempre será iniciado por um discurso do mestre que traz consigo um significante mestre ao qual o paciente está identificado. Assim nos remetemos ao que afirma Lacan (1977), a saber, “a prática analítica é propriamente iniciada por esse discurso do mestre” (LACAN, 1977, p. 144). Diante de um significante mestre trazido pelo paciente em seu discurso é importante recordar que qualquer significante pode ter qualquer significado. Fazer essa divisão entre significante e significado torna-se fundamental para um início de análise.

É oportuno entender os discursos de Lacan para perceber como o sujeito se posiciona no laço social e como isso possa se dar no tangente à experiência religiosa dos sujeitos em questão.

	Ag (Agente)		O (Outro)
	V (Verdade)		P (Produção)
Discurso do Mestre	Discurso da universidade	Discurso da histórica	Discurso do Analista
$S_1 \rightarrow S_2$ \$ a	$S_2 \rightarrow a$ $S_1 \quad \$$	$\$ \rightarrow S_1$ a S_2	a $\rightarrow \$$ $S_2 \quad S_1$

O discurso do mestre apresenta-se com o S1, ou seja, o significante mestre ocupando lugar de agente, o que equivale a dizer que é ele que age e a não resposta do analista que põe

o discurso para girar. Neste lugar, como afirma Rabinovich (2001), o significante mestre vai identificado com o sujeito, tornando-se verdade daquele sujeito e esta “é a condição necessária em seu desconhecimento para que o discurso do mestre possa produzir-se” (RABINOVICH, 2001, p. 2). O significante mestre neste lugar aponta para o fato que há uma unidade entre o significante mestre e o sujeito que não permite que o sujeito do desejo emergja. Não é possível emergir, aqui neste contexto do discurso do mestre, a verdade do discurso do sujeito dividido pelo seu desejo. Isto porque o discurso do mestre insere uma ideia de totalização na junção do sujeito com o significante mestre que define seu sintoma.

O discurso do mestre impossibilita que haja espaço para a subjetividade e isto se deve ao fato de que este discurso interpõe em sua constituição a exclusão da falta existencial, do furo existencial que caracteriza o sujeito cindido, atravessado pelo desejo. Neste lugar do agente, o significante mestre afirma um ser, ou seja, o paciente afirma “eu sou...”. O que é importante notar é que o discurso do mestre esconde, mascara sua castração. Sobre isso defenderá Rabinovich (2001) que “o discurso do mestre esconde, assim, o seu segredo: o mestre é castrado. É esse segredo que o discurso histérico desmascara” (RABINOVICH, 2001, p. 4). Aqui, em uma paráfrase hegeliana feita por Lacan, quem ocupa o lugar do mestre é o senhor.

Outro lugar nos quatro discursos é o lugar do outro. Este lugar do outro no discurso do mestre é ocupado pelo saber, S2. É dizer que o lugar do outro é ocupado por aquele que sabe e assim, se aquele que sabe é o escravo, em uma comparação de Lacan com a teoria de Hegel, concordamos com Rabinovich (2001) ao citar Lacan, definindo que no discurso do mestre o lugar do outro é ocupado pelo escravo. O Saber apresenta, por sua característica própria, uma estreita ligação com a ideia de totalidade tão procurada pelo sujeito que se apresenta para o tratamento analítico. A relação do saber com a totalidade o coloca na direção do gozo, pois este se caracteriza com a marcha do que insiste na manifestação do inconsciente pela busca do prazer e o transborda. Rabinovich (2001) afirmará com base nessa estruturação do saber, como sendo “o ventre do grande Outro A, assim nos diz Lacan, cheio de significantes, fundando a fantasia do saber como totalidade” (RABINOVICH, 2001, p. 4). O fascínio pelo saber que possa tamponar o furo da castração revela a dificuldade humana de contentar-se com sua condição de sujeito barrado, de sujeito atravessado, cindido pelo desejo. Por isso o sujeito insiste na marcha do gozo e a fala se coloca como evidência de uma cisão, tentando circunscrever o que falta, tentando circunscrever o gozo. O gozo escapa.

Nesse sentido, “o gozo é, pois, inseparável da repetição, ultrapassando assim o princípio do prazer” (RABINOVICH, 2001, p. 4). Destarte, corrobora para com a nossa

reflexão a contribuição de Certeau (1975) ao reafirmar que “a lacuna não é em Freud a ausência de uma pedra no edifício construído, mas o traço e o retorno daquilo do qual o texto deve tomar o lugar” (CERTEAU, 1975, p. 334). Esta contribuição de Certeau nos leva a pensar neste lugar do vazio que se instala na existência humana como o que cinde, como falta que desencadeia a fala que projeta o sujeito do inconsciente \$ na cadeia significativa do simbólico.

É neste ponto que a teoria de Lacan sobre os quatro discursos aponta para a presença da produção de um saber que ocupa o lugar abaixo do outro. Este lugar da produção, no discurso do mestre, pode identificar-se com o objeto a assim definido por Lacan como sendo o objeto “*petit a*” causa de desejo, bem como identificar-se com o mais de gozar, conceito também trabalhado por Lacan e reportado por Rabinovich (2001).

A casa da produção ocupada pelo objeto a no discurso do mestre, revela um objeto que desperta o desejo e não se identifica com a realização do desejo, pois *lhe* é anterior como vemos na afirmação de Rabinovich (2001). O objeto a é aquele cuja ausência tenta ser circunscrita pelos significantes na cadeia simbólica. Aqui é imprescindível o verbo tentar, como tal, o objeto a não é passível de ser atingido. Assim, “o objeto a desperta o desejo e enquanto objeto metonímico, que circula entre os significantes, escapa a toda captura” (RABINOVICH, 2001, p. 4). E ainda podemos concordar com Rabinovich (2001) quando lucidamente nos reporta a ideia do objeto a como aquele que “escapa ao campo do imaginário e remete inexoravelmente à falta no Outro *A/*, ponto no qual nada aparece no espelho; o objeto a carece de imagem especular. O eu (*moi*) limita-se a vestir esse nada que é o lugar do objeto perdido” (RABINOVICH, 2001, p. 5).

Desse modo, o que podemos notar é que nos discursos de Lacan, segundo o discurso do mestre, o que o paciente produz na transferência, a partir do silêncio do analista é o mais de gozar, o nada do objeto perdido desde o início. Melhor especificando, a transferência, pela não resposta do analista, provoca a histericização do discurso e em um momento posterior, o analisando entra no discurso do analista. O objeto a aparecerá na relação entre o sujeito paciente e o outro por ele posto no lugar do saber. O objeto a é resto dessa equação S-A. É interessante recordar que o objeto pequeno a, ou “*petit a*”, como o define Lacan, não se identifica com o objeto do desejo, mas sim com o objeto causa de desejo, bem como afirmou-se acima, com o mais de gozar.

O objeto a, enquanto objeto perdido, desvela, inexoravelmente, a verdade do sujeito como o quarto lugar, ou quarto quadrante na estrutura dos discursos de Lacan. Este quarto lugar no discurso do mestre é ocupado pelo sujeito cindido, barrado \$. O sujeito aparece

cindido, exatamente pela presença do desejo que cliva o sujeito, explicitando-lhe sua não totalidade e a impossibilidade de tamponar a sua falta com uma identificação com um único significante mestre S1. O sujeito dividido será marcado para sempre como tal, a partir de sua cisão existencial. A barra do desejo o separa da sua tentativa de identificação com a plenitude, através da maquiagem do significante mestre S1 que pôs em moção o discurso.

Assim, Rabinovich (2001) delineará, a partir da teoria lacaniana, que o “sujeito da ordem simbólica está para sempre enredado na rede significante” (RABINOVICH, 2001, p. 6). Entrar no campo simbólico, na cadeia significante é estar no campo da linguagem e este é o quinhão daqueles que, tendo passado pela castração, estarão separados para sempre do objeto perdido, do objeto a como resto do real, daquele resto que cai como objeto a ser circunscrito pela fala através dos significantes.

O discurso do mestre quando analisado em paralelo com a situação daqueles católicos que procuram a análise, seja por questões religiosas ou não, que fundamentem o seu mal estar psíquico ou e orgânico, ajudam a compreender a demanda destes pacientes por um processo analítico.

O fiel católico aproximar-se-á da análise, através do seu mal estar, identificado com o seu significante mestre. O S1, significante mestre de identificação será o motor aparente do discurso do fiel que se apresentará para o tratamento. É possível que a identificação deste fiel com seu S1 seja conseqüente dos contextos trazidos pela religião católica e que possam, direta ou indiretamente, estar causando o desconforto existencial. Os contextos religiosos podem ter gerado sentimento de culpa ou até mesmo de incapacidade de arcar com o arsenal de requisições, aparentemente, trazidos pelo mesmo contexto religioso, vivenciado pelo supracitado fiel em sua práxis na Igreja Católica Apostólica Romana, uma vez que é esta parcela religiosa que nos tange no percurso desta pesquisa. Por outro lado, é bem possível que o paciente católico se aproxime da análise por outras questões que não tanjam os significantes de origem religiosa cristã católica, enquanto significante mestre S1, ou seja, como significante de identificação do sujeito ao seu sintoma.

Quando o sintoma traz em si o significante mestre emanado do âmbito religioso, seria possível observar mudanças, ao longo do tratamento psicanalítico, na experiência religiosa do fiel? E neste outro modo de entrada em análise, quando o mal estar do sintoma não traga o cunho religioso, seria possível observar alguma mudança na experiência religiosa daquele fiel, por ter sido a experiência religiosa tocada por algum ângulo, indiretamente pelo e ao longo do processo analítico? Este é o escopo dessa pesquisa que abordará tais fiéis para colher deles seus relatos.

Observaremos se o giro do discurso do mestre faria girar de algum modo a posição do sujeito dentro de sua religiosidade. O modo como o fiel católico que entra em análise a partir do discurso do mestre lida com sua fé, com a sua experiência religiosa, é o fio condutor deste estudo que estamos desenvolvendo.

O giro de um quarto do discurso do mestre lança o paciente no discurso da histérica. Este giro se dá, a propósito, porque o analista que a priori estaria posto no lugar do outro, no lugar do saber S2, pelo paciente, se recusa a responder às questões do paciente. O paciente demanda do analista a resposta que lhe dê o objeto a que o mesmo paciente deseja obter para atingir a sua plenitude própria, a sua completude. Querer atingir a plenitude por parte do fiel católico é a recusa da sua cisão, a recusa da sua condição de sujeito cindido, barrado.

O discurso da histérica o que faz é histericizar o sintoma. O que seria isto? Neste ponto entramos no segundo discurso que abordaremos, daqueles quatro de Lacan.

No discurso histórico, a casa, o lugar do agente é ocupado pelo sujeito barrado \$, o sujeito histórico se dá conta de sua falta, da barra que o atravessa. Esta barra como vimos anteriormente é posta pelo desejo que emerge da castração. Assim, trará Rabinovich:

no lugar do agente vemos surgir aquele que o mestre encobria: \$, o sujeito dividido, que se apresenta em seu caráter sintomal a ser decifrado. O sintoma é o que se apresenta, portanto, como a dominante do discurso histórico, dominante que solicita a interpretação (RABINOVICH, 2001, p. 8).

Nos moldes do discurso histórico o significante mestre S1 que está posto no lugar do outro são os significantes que a histérica espera receber para que haja nova identificação que lhe responda, oferecendo-lhe o objeto a tão desejado. Nesta dinâmica o S2, o saber, vai ocupar a casa da produção e neste lugar ele aponta para um novo saber sobre si que é produzido no discurso da histérica. No entanto, o lugar da verdade fica na impotência de ser atingido, de ser alcançado, pois o contato entre o saber de si e o objeto a está interdito pela impotência no desenvolver do discurso da histérica. Isto porque solicita interpretações de um outro que é o analista, simplesmente para poder recusá-la e apontar o furo que está no outro. Rabinovich (2001) nos apresentará que “no campo da verdade, vemos o objeto a, objeto que está em disjunção com o saber. O discurso histórico produz redes que deixam escapar, sempre, o objeto a, que não podem capturá-lo” (RABINOVICH, 2001, p. 9).

É importante ressaltar que no campo dos sujeitos cindidos, dos \$, como definirá Lacan, não se pode tomar homem e mulher como realidades biológicas, pois são significantes. Isto é dizer que são construções no simbólico.

Quando confrontamos o discurso da histérica com o processo analítico vivido pelos pacientes católicos, notamos que algum giro se faz e produz um novo saber. Isto é postular que há um deslizamento na posição do sujeito dentro do seu discurso. Produz-se um deslocamento na posição do sujeito no laço social. Destarte, poderíamos postular também, que o fiel católico possa inserir-se em um processo de desidentificação com o significante mestre do início da análise, produzindo novas identificações com novos significantes mestres e, por conseguinte, isso pode trazer influências para a sua experiência de fé, sua experiência religiosa, gerando novos lugares que poderiam ser ocupados pelo sujeito fiel católico em seu vínculo com a religião católica.

Queremos investigar se o sujeito cindido mostrado pelo discurso histórico também apresenta tal cisão no descolamento de seu ser dos significantes católicos que trazia enquanto mestres S1. Na busca incansável, mesmo em territórios da fé, por novos significantes que lhe deem plenitude e que obscureça sua falta na vida presente, o fiel muitas vezes se exime de suas escolhas, buscando no significante vontade de Deus a resposta que tampona seus fracassos. Isto bem provavelmente possa ser vislumbrado na histericização do discurso que aponta para um descolamento do significante mestre e abre uma dolorida chaga, pois se não é vontade de Deus, o que poderia ser? É aqui que se produzirá um novo significante, um novo saber sobre si, mesmo em matéria de religião e neste caso, católica.

Na sequência dos discursos lacanianos, nos deparamos com o discurso do analista que também queremos abordar, por sua pertinência com o elenco dos fundamentos que dão solidez à teoria desta pesquisa.

O discurso do analista se configura a partir do objeto a que ocupa a casa do agente do discurso. O lugar do agente está posto para o analista que encarnará, ou melhor, que fará *semblant*, como define Lacan para dizer do papel que o analista assume para fazer semblante de sujeito suposto saber. O analista apresenta-se com o “*semblant*” de objeto causa de desejo. Rabinovich (2001) nos deixa claro que o analista não responde; ele interroga:

o discurso do analista é o reverso do discurso do mestre, implica, como tal, uma renúncia a todo discurso de domínio, a toda tentativa de legislação. O discurso analítico adquire o seu estatuto renunciando, como propunha Freud, a toda tentativa de educação ou de governo (RABINOVICH, 2001, p. 11).

As interrogações do analista desencadeiam a associação livre que coloca no lugar do outro o próprio sujeito dividido. Este produzirá desde este lugar um novo S1, um novo significante mestre e uma nova identificação com este S1. A verdade, dentro deste giro, será

ocupada pelo saber S2 que será sempre um meio dito “*midire*” que terá relações com a verdade sem jamais a exaurir. Este posto da verdade cria um saber aberto a sempre remeter a novos significantes, a nova rotação significante.

A função do analista é possibilitar, longe de qualquer reposta que legisle sobre o paciente, ou que o tome de forma didática, que o desejo emerja e o sujeito dividido apareça. Isto é dizer que:

fazer surgir o objeto causa de desejo do dizer do analisante nada tem que ver com uma suposta adequação do paciente à realidade, no sentido habitual do termo; não implica qualquer juízo sobre qual seja o melhor objeto para o sujeito, a não ser a recuperação da sua dignidade enquanto sujeito (RABINOVICH, 2001, p. 13).

O tema que estamos propondo como escopo para esta pesquisa poderia apresentar, segundo nossa hipótese, um deslocamento na posição do sujeito que, sendo um fiel católico e neste caso, fiel católico lhe serviria de S1, possa encontrar novos modos de lidar com sua fé, que não aquela, muitas vezes reificante, que o regia antes de sua entrada em análise.

Portanto, a construção de novos saberes sobre si, a partir do discurso do analista, poderiam fazer emergir também um sujeito do desejo que se manifeste em novas posturas e novas escolhas no campo da experiência religiosa que o projetem para novos posicionamentos deste sujeito diante da responsabilização por suas escolhas e pelas consequências destas. Isto estaria a nos dizer de um sujeito mais consciente de si e de sua religião e de seu lugar no seu vínculo com a religião.

Destarte, podemos concordar com Rabinovich (2001) quando ela se refere ao risco de uma ortopedia do desejo, o que se distanciaria e muito dos princípios do fazer psicanalítico. A ortopedia do desejo como cita Rabinovich (2001), muitas vezes é apresentada pelo sujeito que entra na religião na condição de objeto do desejo do outro e toma a religião católica como discurso ortopédico. Neste lugar, o fiel é aquele que se deixa tragar por quem, em nome da religião busca fazer o papel do mestre que encobre a falta do sujeito e não lhe permite pensar por si, mas pensa, tampona, o sujeito do desejo feito objeto do querer religioso. Mais uma vez vem a baile a ideia de um sujeito que se faz objeto do desejo do outro e este grande Outro é aquele que muitas vezes recebe o nome de Deus ou de Vontade Divina.

Diante, pois, do que se espera como efeitos do processo psicanalítico, devemos recordar que estes são dados difíceis e complexos para serem pensados e descritos, pois cada sujeito na transferência com aquele analista faz um percurso muito singular. Isto torna os

efeitos imprevisíveis e não passíveis de universalização. No entanto, podemos contar com a lucidez do esquema dos discursos de Lacan para pensar acerca de tais efeitos.

Destarte, a ideia que Lacan nos traz de um discurso que gira aponta para o laço social no qual o sujeito se vincula ao outro e para o lugar do sujeito nas suas relações também gira, dando lugar a novos discursos, a novos modos de posicionar-se no laço social. É imprescindível neste momento de nossa pesquisa buscar uma maior compreensão de como a questão dos discursos podem ser articulados com a experiência religiosa dos fiéis católicos. Para tanto, é necessário abordar com maior acuidade as definições acerca de alguns dos elementos religiosos que tangem esse estudo.

3 O QUE É O FIEL CATÓLICO

3.1 A experiência religiosa

A entrada no campo da religião exigirá desta pesquisa que a mesma investigue o que é e como se dá a experiência religiosa dos fiéis e neste caso, devido ao escopo desta pesquisa, dos fiéis da Igreja Católica Romana. A experiência religiosa se torna o background, é dizer, o campo e o histórico no qual o fiel se constitui enquanto tal.

Outra precisão que se faz necessária neste momento da pesquisa é a de trazer a ideia de experiência religiosa como sendo sinônimo de experiência de fé. Isto porque a experiência religiosa não pode ser compreendida alheia ao campo da fé, bem como o campo da fé não pode prescindir de uma experiência religiosa.

Para entender a questão da experiência religiosa é oportuno qualificá-la entre todas as tipificações de experiências. Há vários tipos de experiência e aquela religiosa é uma entre todas elas. Cada experiência se desenvolve com características próprias que lhe dão forma e identidade. Desse modo, a experiência religiosa traz suas características, suas propriedades que a delineiam no conjunto chamado experiência. Neste conjunto experiência podemos dizer que aquela religiosa é uma das unidades do conjunto.

Haja vista a relação da experiência religiosa com as demais especificações da experiência, torna-se pertinente fazer um passo atrás para entender o que é a experiência em si. Assim, fundamentados nestes conceitos que constituem a ideia de experiência, somente em um momento posterior poderemos definir a experiência religiosa.

Partindo de conceituações sistemáticas acerca do que é experiência, a partir do Dicionário Crítico de Teologia organizado por Lacoste (2004) notamos que a mesma é um “fato primitivo, originário, a experiência é contato com o real, condição de todo saber, de toda ação” (LACOSTE, 2004, p. 705). Lacoste nos ajuda a entender que a experiência é fundante e inerente à existência humana.

A experiência vem como circunstância “*sine qua non*” para que a existência humana se configure e se desenvolva no seu contato com o mundo real. Neste momento, convém trazer à consciência que o conceito de real, aqui apontado por Lacoste (2004), não se confunde, a priori, com aquele da psicanálise. Aqui o real aponta para a realidade concreta experimentada e convencionalizada pela existência humana. Não é de se desconsiderar, obviamente que é nessa realidade, nessa existência humana que o real da psicanálise emerge como furo na realidade convencionalizada pela linguagem, configurando-se como o real que irrompe, escapa e ultrapassa na realidade da vida.

A experiência enquanto tal, no campo teológico também tem outro veio que a toma e que é diferente do contato da ação humana com a realidade que gera o saber e se dá ao longo da vida, a saber, aquela outra forma de experiência que diz de algo que vivencia de modo furtivo. Lacoste (2004) nos traz a ideia da diferença que vai posta entre “*empíria e metempíria*” (LACOSTE, 2004, p. 705).

Concordamos com este autor ao abordarmos o tema da experiência, pois podemos entendê-la com maior peculiaridade. Lacoste definirá a empíria como sendo “o curso cotidiano da vida” (LACOSTE, 2004, p. 705), enquanto a “*metempíria*”, termo reportado também por Lacoste (2004), é “um certo instante de graça, de inspiração, que furtivamente irrompe no cotidiano” (LACOSTE, 2004, p. 705).

Ainda podemos lançar mão das elaborações que Lacoste (2004) nos oferece quando afirma que a experiência “como contato é a consciência de uma relação com o mundo, com o outro, com Deus, encontro de uma alteridade” (LACOSTE, 2004, p. 705). Neste ponto notamos que há um perfil da experiência que nos coloca na dimensão da alteridade e isto é evocar a ideia de que a experiência traz a consciência de vínculo, de laço e dos ditames ou balizas que normatizarão estas relações.

A experiência abarca a existência humana e vice-versa, pois a experiência diz de algo que ultrapassa um mero conhecimento de realidade ou de realidades. Neste sentido, Lacoste (2004) defenderá, acerca do verbete em questão, que “melhor que um simples conhecer, a experiência é pressentir, sentir, ressentir. Mas enquanto o mundo é inconsciente dele mesmo e de mim, a experiência do outro implica reciprocidade das consciências encarnadas”

(LACOSTE, 2004, p. 705). Partindo dessas anteriores ponderações de Lacoste (2004), nota-se que é impossível pensar a experiência onde não haja o exercício da consciência de si e do outro e, mais do que isso, é necessário que haja convergência e intercâmbio das consciências que ele chama de encarnadas.

Portanto, a experiência pressupõe a existência humana e está na construção de vínculos sociais. Poderíamos trazer a baila as discussões traçadas no capítulo anterior acerca do laço social, acerca dos discursos de Lacan. Isto porque o laço social pressupõe e se identifica com vínculo social e com discurso. Aqui notamos que a experiência é possível no âmbito do discurso.

Acompanhemos ainda os desdobramentos que Lacoste (2004) aborda ao verbete experiência. O supracitado autor defenderá, citando Aristóteles, que “como saber adquirido, a experiência, nascida de percepções múltiplas reunidas, é memória, sublinha Aristóteles na *Metafísica*” (LACOSTE, 2004, p. 706) e ainda nos traz a ideia de experiência enquanto aquela que “condensa os vividos da consciência, supera a duração, antecipa o acontecimento, reconhece-o no instante, volta para ele pela memória e pelo pensamento. Só há experiência verdadeira pela possibilidade do retorno reflexivo” (LACOSTE, 2004, p. 706). A memória e a experiência vão, a partir desta reflexão, intimamente relacionadas enquanto constitutivas uma da outra.

Deste modo, a experiência apresenta-se como o amplo campo da vivência humana, enquanto contato com o saber sobre si, saber sobre o outro e sobre a realidade. Assim, a experiência resulta dessa construção a partir desses saberes elencados acima e que mutuamente se influenciam. Em síntese, seria afirmar que a experiência emana da ação do mundo sobre o sujeito e do sujeito sobre o mundo, naquilo que o sujeito abstrai para si, de modo objetivo e subjetivo, dessa relação. O saber se estrutura pelo contato ao longo do cotidiano com a realidade que ao mesmo tempo vai sendo tecida pela convenção das consciências e também tece as consciências.

Amparados pelas afirmações acima postas, vislumbramos um panorama de amplitude considerável e que enquadra em si todas as tipificações dessa mesma experiência, porém, cada uma se apropria em um campo da existência e o posiciona nesse amplo background da experiência. Entre todas as especificações da experiência encontra-se a experiência religiosa que é aquela que se afina com o escopo desta pesquisa.

Aprofundar o tema da experiência religiosa nos reposiciona no discurso sobre a experiência e nos abre para nos lançarmos no emaranhado das relações entre a experiência religiosa no campo do catolicismo e o tratamento psicanalítico na vida daqueles fiéis católicos

que se imiscuíram, nesse duplo contexto, mesmo que muitas vezes, sem ter a plena consciência deste entrelaçamento na sua experiência de vida. E mais do que isso, é interessante poder pensar sobre os possíveis benefícios de se estar entre estes dois campos, a saber, o da psicanálise e o do catolicismo.

Assim sendo, buscar os delineadores da experiência religiosa nos facilitarão a compreensão acerca da experiência religiosa católica, que pelo especificador católico trará suas características que marcam sua singularidade entre as tantas experiências religiosas. Este tema da experiência religiosa católica será abordado com maior propriedade no próximo subtítulo deste capítulo segundo ao abordarmos a fé e a religião católica.

Sob o arco do que se nos desvela como experiência religiosa abstraímos, a partir de Lacoste (2004), que a experiência religiosa enquanto atitude religiosa “caracteriza-se por um sentimento de total dependência em relação ao Deus transcendente. É desse Deus que o ser humano religioso confessa receber a existência e a norma de suas ações, o sentido e o fim de seu destino” (LACOSTE, 2004, p. 707), ou seja a experiência religiosa implica uma relação com o transcendente e um contato com o saber acerca do transcendente e com o saber acerca da vida a partir da relação, do vínculo que se vai estabelecendo ao longo do cotidiano da vida, com o Deus que transcende o ser humano que nele crê.

A experiência religiosa católica requer um seu posicionamento no background da experiência religiosa judaica. O Judaísmo em sua constituição monoteísta traz especificações da experiência religiosa com “elementos decisivos: Deus, criador, falou na história: escolheu para si um povo, libertou-o da escravidão no Egito, concluiu com ele uma aliança de salvação codificada na Lei” (LACOSTE, 2004, p. 707) e ainda acrescenta ao fato da revelação deste Deus na história, o elemento messiânico que sustenta o povo na esperança. Assim, nos reporta o autor que o “Deus, autor da salvação e revelador, sustenta a esperança messiânica de seu povo, corrige suas infidelidades, previne-o contra a infidelidade suprema: a idolatria” (LACOSTE, 2004, p. 707). É perceptível que a experiência religiosa judaica apresenta a questão da relação, própria da experiência como apresentamos anteriormente, enredada nos vínculos sociais e exercendo a função, inclusive, normatizadora do acordo social entre as consciências.

Aqui há um código ético-moral que vai construído a partir da experiência religiosa na relação monoteísta com a Divindade. A experiência religiosa, de certa forma, levanta-os e dá sustentação aos códigos éticos e morais das sociedades e não é diferente no universo judeu, no qual nasce o Cristianismo e nele está a religião Católica.

A religião Católica herda o teor monoteísta da religião Judaica e este monoteísmo se faz marca na religião Cristã.

Pensemos no modo como a experiência religiosa se estrutura no cristianismo, para melhor compreender o catolicismo.

No ambiente cristão as molduras da experiência religiosa extrapolam o mundo judeu. Extrapolam porque crêem no Deus único, porém, atravessa a barreira messiânica “com a fé na encarnação do Filho de Deus” (LACOSTE, 2004, p. 708). Esta fé na encarnação do Filho de Deus enquanto Messias esperado pelo judaísmo gera o que Lacoste (2004) definirá como uma mutação na experiência religiosa que chega com a realidade humana de Jesus. Diante dessa nova realidade de experiência religiosa o fiel pode fazer a experiência de ver o rosto do Divino e, com isso, sua glória, sem ter passado pela morte. Eis a diferença em relação ao mundo da experiência religiosa do judaísmo que não podia ver o rosto de Deus sem ter morrido.

A mensagem divina chega ao crente que faz a experiência religiosa cristã através da boca do Filho, pois esta é a fundante verdade que sustenta o cristianismo, que sintetiza e leva à perfeição a mensagem advinda pela boca dos profetas e da Lei, até então transmitida no mundo judaico. Neste contexto reflexivo, as elucidações de Lacoste (2004) deixam perceber que na experiência religiosa cristã é possível “apalpar a carne do Ressuscitado para convencer-se de sua realidade (...) especialmente no decurso das refeições pós-pascais” (LACOSTE, 2004, p. 708). Estes relatos são trazidos nos quatro Evangelhos que alicerçam a fé cristã. Tais relatos são contestados, reafirmados, reiterados, criticados, enfim, podem ser conferidos não somente nos Evangelhos sinóticos, bem como naquele que integra o corpo Joanino.

É neste círculo da experiência religiosa cristã que o catolicismo tece e é tecido em sua concepção acerca da propriedade, da singularidade, da identidade de sua experiência religiosa. É nos meandros da experiência religiosa cristã que surge a especificidade da experiência religiosa católica salvaguardada pela tradição e pelo Magistério, como apresentará Lacoste (2004), ao descrever como a Instituição a partir de Jesus, já entendido como o Cristo e dos Apóstolos, resguarda e constitui a experiência religiosa católica. Também a constituição da Instituição e do Magistério da Igreja Católica é fruto da experiência religiosa com este quinhão católico. Há a influência, em via de duas mãos, da experiência religiosa para a instituição e da instituição para a experiência religiosa.

No contexto da experiência religiosa cristã católica, há um elemento capital que é o da liberdade de adesão a esta fé, por parte da consciência que toma contato com o saber que aí

reside e que, a partir daí, possa se desenvolver ao longo de uma vida. Neste sentido, acolhamos o que traz Lacoste (2004) a este respeito quando diz que esta fé, bem como esta experiência religiosa é:

destinada a suscitar e alimentar a fé sem, de modo algum, coagi-la, porque se trata de um apelo por sinais: a ambiguidade do sinal salvaguarda a liberdade de adesão da fé. Em volta de Jesus, os homens se dividem em adversários ou em discípulos (LACOSTE, 2004, p. 708).

Concordaremos com Lacoste quando relata acerca da primeira era da Igreja, da Igreja primitiva, ou apostólica como também se pode defini-la, diz o autor que “depois da morte dos doze, outro tipo de experiência se dá, a da Igreja que alimenta a sua fé só com o testemunho verbal consignado pela Escritura na tradição” (LACOSTE, 2004, p. 708). É exatamente esta Igreja que vai sendo o bojo, ou o solo onde a experiência católica se desenvolve através dos séculos.

Dentro do ambiente católico a experiência religiosa se vê séria e grandemente marcada pela vivência eclesial, ou seja, pela dinâmica da vida comunitária, estabelecendo a comunhão entre os fiéis no rito, nas liturgias e na vida social. Isto é dizer que a dinâmica de vida do cristão católico em sociedade vai balizada pelos critérios da vida eclesial. A vida vai vivida em comunhão com a instituição e nela, com os demais fiéis dela integrantes, em uma projeção para as relações travadas com aqueles que integram o século e que não estão vinculados a esta mesma Igreja. A experiência religiosa católica projeta um programa de vida, um “*ethos*”, um “*morus vivendi*” que não se desvincula da vida em sociedade, não se limitando à sociedade eclesial. As implicações com o vínculo social estipulam-se de forma eminente “pela luta quotidiana contra o pecado” (LACOSTE, 2004, p. 708).

Este dever de relação com o outro parte da fé mesma que funda a “relação do crente com o Deus Trinitário” (LACOSTE, 2004, p. 708). Destarte, o próprio Deus da fé católica é Ser em relação, pois revela-se trinitário, ou seja, um único Deus em três pessoas distintas. Eis o mistério da Santíssima Trindade, também entendida como sendo uma Comunidade de amor.

Reportamos aqui uma interessante e pertinente síntese que Lacoste organiza, a saber, a “experiência da assembleia cristã, da oração litúrgica; da ação ritual, do encontro sacramental entre o Deus salvador e o ser humano a salvar, da comunhão eucarística, do sacrifício do Cordeiro ressuscitado e glorificado; experiência de estar no mundo, solidário de todo humano a salvar, sem ser do mundo (Jo 15, 18-21); experiência da unidade cristã sempre a se perfazer no amor de Deus e de seus irmãos; experiência da missão e do testemunho (At 1,8); experiência da paciência de Deus e da impaciente, mas bem-aventurada esperança: “Vem

Senhor Jesus” (Ap 22, 20)” (LACOSTE, 2004, p. 708). Esta apresentação de forma objetiva nos auxilia a entender o background da fé que brota e se transmite na experiência religiosa cristã católica.

Logo, tendo visto acima, de forma panorâmica, porém, com acuidade, a questão da experiência religiosa, podemos lançar as bases para as articulações que se pretende fazer nesta pesquisa. Assim, entre a experiência religiosa e, principalmente aquela católica e o tratamento dos fiéis que, imersos nesta específica experiência religiosa, também, simultaneamente estão envolvidos no tratamento psicanalítico.

Portanto, a experiência religiosa, seja ela em que nível possa ser analisada, sempre dirá da experiência que se dá entre consciências e isto no aponta, de certa forma, para vínculos e os vínculos nos apontam para normatizações relacionais. Estamos diante de um modo de viver, a partir da experiência religiosa que provoca e corrobora para a construção de códigos éticos-morais, pois diz de um “*morus vivendi*”, diz de um “*ethos*”, ou seja, de uma cultura que se articula. Neste ponto é interessante fazer gancho com os discursos de Lacan que dizem de um sujeito imerso em um discurso que se articula no simbólico que emana da linguagem na cultura.

3.2 O conceito de Deus e de fé para a Religião Católica

Quando nos decidimos por tratar de questões religiosas, pois queremos investigar a experiência religiosa dos fiéis católicos, inevitavelmente deve-se tocar, no corpo da pesquisa, na questão de Deus. Toda questão religiosa se desenvolverá a partir da relação do ser humano com a divindade, com o transcendente.

Deus entra como o outro na relação do tu com o outro no universo religioso. O tu é identificado com o ser humano e o outro identifica-se com Deus. Deus é o outro que transcende o tu na relação, pois o termo religião, de acordo com Lacoste (2004) diz de um religar, é da ordem da criação de um vínculo com o divino, com o que ultrapassa a existência mesma do ser humano.

No contexto ao qual se restringe esta pesquisa é mister investigar o conceito de divindade, de Deus para a experiência religiosa no mundo cristão católico. Para isso, abriremos mão de buscar os conceitos de Deus em outras religiões, mas partiremos do conceito de Deus como ele é conhecido na Bíblia, no Primeiro Testamento e de como este conceito é absorvido e vivenciado, experimentado na religião Católica, a partir do Segundo Testamento.

Deus é conhecido na Bíblia como aquele que entra em contato com alguns indivíduos que são escolhidos para entrar em contato com a comunidade com a finalidade de exortar e chamar o povo à relação com este mesmo Deus. Para normatizar a vida do povo, Deus lhe transmite, através do indivíduo escolhido, a sua Lei. A Lei recebida de Deus será normatização que configurará o código moral e religioso que regerá a sociedade que é o povo que Deus escolhe para Si.

Podemos observar a partir das Sagradas Escrituras que “Deus faz menos saber o que ele é, do que o que lhe agrada e o que ele sente. O que lhe agrada é declarado ao povo pela lei trazida ao povo por Moisés e pelos profetas” (LACOSTE, 2004, p. 525). Tomando por base o que estamos dizendo anteriormente, vai se explicitando-nos a ideia de que Deus é preocupado com o cumprimento de sua lei, de seu mandamento. Nesta mesma esteira de pensamento é oportuno reconhecer que a lei tem a ver com o que Deus sente e transmite ao seu povo. Ao falar com o seu povo, Deus apresenta-se como sujeito vivente. Assim, “ele é vivente, embora imortal” (LACOSTE, 2004, p. 527). É interessante notar que Deus se apresenta como sujeito em uma relação com o seu povo através dos intermediários, hora os patriarcas, hora Moisés e os profetas. Porém, mesmo como vivente, como sujeito, ele não se equipara ao sujeito humano, pois o ultrapassa enquanto o transcendente da relação.

Outro elemento interessante de se notar em Deus, a partir da revelação de Si que ele faz no Primeiro Testamento, é o caráter de coletivo que existe em Deus. Lacoste (2004) nos mostra que Deus, ele mesmo coloca a diferença em si ao dizer “façamos” no capítulo primeiro do livro do Gênesis na narrativa da criação.

A excelente bondade de Deus e sua capacidade exacerbada de perdoar ajudará afastar dele a ideia de querer igualá-lo ao ser humano. Ele sobrepassa o ser humano, como mostra Lacoste (2004) citando as Sagradas Escrituras, a saber, “Eu sou o santo (...). Exprime-se então o que, sendo propriedade de Deus enquanto único a ser Deus” (LACOSTE, 2004, p. 526) e também a alienação à condição humana vem expressa na citação de Lacoste (2004), com a qual concordamos, quando diz que “a principal superação do antropomorfismo bíblico é, talvez, esse excesso de perdão: “não darei curso ao ardor da minha cólera (...) porque eu sou Deus e não sou homem” (Os 11,9)” (LACOSTE, 2004, p. 527).

Segundo as Sagradas Escrituras que o povo Judeu toma como texto revelado, É Deus mesmo que vai se diferenciando do ser humano enquanto aquele que o transcende na alteridade e se coloca na relação.

O Deus cristão, bem como o Deus para o catolicismo tem seu conceito e sua elaboração imaginária como sendo herança advinda do judaísmo, pois é o Deus de Jesus

Cristo que é oferecido ao cristianismo. Notemos algumas considerações que podem nos elucidar acerca da ideia de Deus trazida pelo Segundo Testamento e, sobremaneira, revelado por Jesus.

A novidade que o Segundo Testamento reporta é a ideia de que o Deus do Primeiro Testamento se dá a conhecer no Filho Jesus. A filiação de Jesus em relação a Deus é amplamente abordada nas Sagradas Escrituras, mais propriamente, no Segundo Testamento, como vemos em citações como “quem me vê, vê o Pai” (Jo 14, 9) e também “Eu e o Pai somos um só” (Jo 10, 30). A diferença entre o Pai e o Filho fica marcada nos textos sagrados, mesmo indicando uma unidade entre o Pai e o Filho. Outra diferença marcada em Deus nos vem pela pessoa de Jesus ao afirmar o Espírito Santo como sendo também Deus, mas distinto do Pai e do Filho e que é dado aos cristãos pelo Batismo para auxiliá-los na experiência religiosa.

Ao olharmos o conjunto textual do Segundo Testamento percebemos que o “Espírito Santo, no sentido teológico, é utilizado 149 vezes no sentido absoluto no Segundo Testamento” (LACOSTE, 2004, p. 650); igualmente aparece no Segundo Testamento como “Espírito Santo ou de santidade” (LACOSTE, 2004, p. 650), igualando-se a Deus e somente Deus é Santo. O Espírito Santo, segundo as citações bíblicas reportadas por Lacoste (2004) dá a vida. E essa expressão a encontramos também no Símbolo da Fé na versão primitiva niceno-constantinopolitana, a saber, “Senhor que dá a vida”. Dar a vida é propriedade divina. Assim sendo, quando as perícopes bíblicas conferem ao Espírito Santo características de Deus, isto aponta para a diferença trinitária revelada por Jesus que os cristãos trazem em sua experiência religiosa no que tange ao conceito que têm de Deus. E mais ainda, trata-se de um Deus que é pessoal. Três Pessoas, um só Deus. Três Pessoas em relação entre si e em relação com os seres humanos.

O Deus do catolicismo é, apesar de sua revelação, o mistério insondável e indizível, pois não se esgota e não pode ser exaurido pela linguagem humana. Ele está no campo do que escapa ao ser humano, pois é da ordem do que não pode ser circunscrito pela fala no campo do simbólico, lembrando aqui da terminologia trazida por Lacan ao tratar acerca do simbólico.

Deus, para os católicos, mesmo não sendo a sua totalidade compreendida na ordem do dizível, tem a sua presença e a sua existência como organizadoras do universo e das relações para as consciências católicas. Isto é dizer que “não podemos ver Deus. Mas, ao mesmo tempo, vemos um mundo, um universo que não se explica sem postular a ideia de Deus” (CHITTISTER, 2008, p. 35). Esta afirmação que Chittister (2008) nos traz mostra que, mesmo não sendo do campo da evidência verificável de modo puramente objetivo e

sistemático, para os fiéis católicos, a existência de Deus com tudo o que isto implica, por exemplo, sua lei e sua vontade, são criadores e organizadores do mundo, do universo humano e de todo o criado.

Neste contexto da não evidência, Deus torna-se uma escolha entre duas não evidências, a saber, a da existência, bem como aquela da não existência de Deus. Este pensamento reafirma o que dizíamos anteriormente ao afirmar que a fé não se impõe por coerção, mas por adesão no exercício da liberdade humana. Assim dirá Chittister (2008) que “todos os argumentos, todos eles, pró e contra a existência de Deus, se apoiam apenas nas especulações. Todos eles eram construções mentais (...) sem dados verificáveis para confirmar qualquer uma das posições” (CHITTISTER, 2008, p. 36). Este caráter de um Deus que se oferece como opção será marcante para o cristianismo católico.

Quando olhamos para a crença na existência de Deus em outras religiões, notamos que o critério especificador não está no crer ou não em Deus, mas nas características do Deus no qual cremos e é isto que Chittister (2008) aborda no seu texto, a saber, “à luz da longa história humana, portanto, não é a crença em Deus que nos distingue. É o tipo de Deus no qual escolhemos crer que, no final das contas, faz a diferença” (CHITTISTER, 2008, p. 38). Contudo, ao escolher o Deus no qual crer e sobre este Deus dos católicos nós abordamos nos parágrafos anteriores, implica-se toda uma vida a ser vivida nos moldes absorvidos daquele Deus, por haver dele recebido estes moldes, como afirma a teologia da revelação.

Assim sendo, notemos que “a questão de Deus nos põe no alto da montanha da fé diante da montanha da vida (...). Dizer creio em Deus determina o resto da nossa vida” (LACOSTE, 2008, p. 39). A questão de Deus revela um ser humano envolvido na vida e de frente para as questões da vida e isto chamará em questão os posicionamentos do fiel, enquanto sujeito na história e enquanto sujeito da sua própria história. A experiência religiosa do fiel só é possível a partir da ideia de Deus e não somente dela, mas também da relação com este Deus, seja ele qual for. No caso específico desta pesquisa que se circunscreve no horizonte do catolicismo, o Deus de Israel revelado no Primeiro Testamento das Sagradas Escrituras pelos patriarcas, pela Lei e pelos profetas e no Segundo Testamento, por Jesus Cristo, é aquele que norteará o diálogo com a psicanálise ao qual nos propomos.

É oportuno recordar que para o cristianismo Jesus eleva à perfeição e sintetiza a revelação que emana do Primeiro Testamento. Ele, Jesus, mostra o rosto do Pai, o rosto amoroso e misericordioso de Deus e sintetiza a Lei e os profetas. Jesus faz a síntese de toda a “*Torah*” dos Judeus, ou seja, da lei contida no Pentateuco que são os cinco primeiros livros da Bíblia cristã. As Tábuas da Lei simbolicamente foram divididas em dois grupos, em duas

tábuas e contêm os mandamentos agrupados em dez, sendo cinco em cada tábua. A primeira tábua contém os mandamentos em relação aos compromissos que o ser humano possui em relação a Deus e a segunda contém os mandamentos relacionados ao convívio entre os seres humanos. Jesus sintetiza do seguinte modo, instruindo a amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo. Deste modo o legado de Jesus se esquematiza sobre a afirmação da centralidade do amor.

Podemos concordar com Lacoste (2004) quando diz que “a pregação de Jesus se inscreve na tradição judaica que centra os preceitos da lei em torno dos dois mandamentos do amor (...). O mandamento do amor a Deus (Dt 6,5) (...); mas Jesus lhe associa, imediatamente, como semelhante a ele, o mandamento do amor ao próximo (Mt 22,36-40)” (LACOSTE, 2004, p. 113). Estes referenciais bibliográficos nos direcionam a uma reflexão importante que nos alicerça na discussão sobre os posicionamentos do sujeito a partir da religião católica. A codificação ético-moral da sociedade católica deverá pautar-se sobre a síntese crística de amor em dois sentidos, ou seja, em cruz, isto é dizer que se dá na vertical “*versus Dei*” e na horizontal “*versus omni*”, ou seja, na direção de Deus e na direção dos seres humanos. Neste entrecruzamento os posicionamentos do fiel católico deverão ser imprescindivelmente emanados de suas escolhas morais.

Fundamentados no que acima vamos desenvolvendo, torna-se-nos impossível pensar a experiência religiosa dos católicos alheia às suas escolhas morais. Aqui é urgente um apelo à consciência e à sua relação com o Divino que lhe pede amor a Deus, amor a si e amor ao outro.

O Deus da Religião Católica é Uno e Trino. Um só Deus em três Pessoas, como afirmou-se anteriormente. As três Pessoas são o Pai que é Criador, o Filho que se encarna humanamente e é o Salvador e o Espírito Santo que é Dom de Amor entre o Pai e o Filho e é doado aos seres humanos no Batismo para a santificação dos mesmos. Três Pessoas distintas, mas não separadas e consubstanciais na Divindade, como afirma São Tomás de Aquino, segundo a citação de Lacoste (2004).

Enquanto Criador do ser humano é interessante que, a partir do Gênesis, Deus cria o humano dotado de liberdade de escolha entre o bem e o mal, quando diz “da árvore do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer” (Gn 2,17). Existe uma advertência de Deus que aponta para uma barra que é inerente ao sujeito castrado, se quisermos utilizar a linguagem psicanalítica. Há um furo existencial que impede a plenitude e a posse da completude. Por outro lado a advertência divina se coloca diante de uma possibilidade de transgredi-la por parte do ser humano, não sem consequências. A mesma

advertência divina não aparece na criação dos outros seres que povoam a criação. A liberdade do ser humano é uma séria temática posta em questão para compreendermos melhor as possibilidades de escolha que o ser humano deverá fazer ao eleger os constituintes dos seus códigos éticos, morais, sociais e culturais. Quais as balizas que limitam esta liberdade?

Vemos que Deus ao dotar o humano de liberdade o posiciona em suas escolhas e espera o amor como referencial para tais escolhas. Os mandamentos de Deus apontam nessa direção como já fora abordado acima.

Interessante é fazer uma observação acerca da constituição dos mesmos mandamentos que são revelados e como esta revelação se dá através dos membros e da trajetória da mesma comunidade. Concordaremos com Mardones (2009) ao dizer que o conceito de mandamento tolhe a possibilidade de escolha e degenera a escolha diferente em transgressão. E o que notamos nas Escrituras muito mais é um leque de possibilidades que Deus oferece ao humano e não uma bipolaridade de escolha, onde uma deve ser eleita e outra rejeitada.

Mardones afirma que:

Não são mandamentos, mas descobertas da consciência humana. Os mandamentos, as normas e as proibições não são imposições de Deus. Essa concepção é muito extrínseca. A moral, a lei, os mandamentos são vistos como vindos de fora e na verdade Deus, pela crença cristã católica fala através do povo e no povo (MARDONES, 2009, p. 121).

Ainda nos reporta Mardones (2009) que “se continuarmos entendendo desta maneira, esse Deus que revela mandamentos é uma fonte de opressão” (MARDONES, 2009, p. 121).

É necessário ampliar as reflexões para entender o Deus católico, pois ele abre o ser humano ao seu crescimento e não o curva ao fechamento, como reporta o autor, ao dizer que crer no Deus que impõe é saber que “não nos livramos da imposição e de uma sensação da moral como norma imposta sobre nossos ombros. Estamos diante do querer de outro sobre o nosso. Uma carga” (MARDONES, 2009, p. 121). Parece que incomoda o ser humano relegar Deus a este lugar, mas não nos esqueçamos de que o mesmo Deus diz ao ser humano, em Gênesis 1, 28, para que cresça e se multiplique, lembrando que o termo original em grego, em algumas traduções, virá como sede fecundos e em outras traduções, virá como cresci; é uma questão de tradução dos originais. Conforme o texto de Gênesis 1,28, o dizer de Deus implica em um crescimento e em uma abertura e isto é doloroso e incômodo. É incômodo porque requer, também, exercer sua liberdade de escolha, por mais que esta liberdade seja também determinante e determinada pelas escolhas mesmas, as próprias e as de outrem.

A questão do outro sobre o sujeito é outra temática que nos reporta ao grande Outro de Lacan que tampona e aliena o sujeito que será tratado na clínica psicanalítica. Eis o risco de entender o Deus católico como este grande Outro que limita e impede a emergência do sujeito de escolhas. E quantas vezes, podemos nos perguntar, Deus e sua divina vontade são colocados neste lugar de grande Outro em prol da confortável e covarde esquiva do sujeito de se posicionar em seu discurso para não ter que se haver com as consequências de suas próprias escolhas? É pertinente e urgente sair dessa armadilha e por isso é sábio entender, a partir da história e do conhecimento das Sagradas Escrituras, que “de uma forma mais humana: os mandamentos, como toda moral, são descobertas humanas. Descobertas da consciência humana” (MARDONES, 2009, p. 121), assim, a lei é descoberta e também construção social.

É oportuno concordar com o autor que afirma que:

o ser humano, em seu caminho para a liberdade e exercendo a liberdade, acompanhado sempre por Deus como seu grande possibilitador, vai descobrindo que não é correto matar indiscriminadamente, nem devolver um mal maior do que o recebido (Lei de Talião), nem tirar nada do próximo (MARDONES, 2009, p. 122).

Existe um Deus, nesta lógica da experiência religiosa católica, que não sufoca o processo do desenvolvimento humano com suas construções sociais, mas que as acompanha e ajuda a balizar o processo pelas vias do amor a Deus e ao próximo que vão sendo entendidos pelos seres humanos como coisa boa e justa.

A abordagem da questão de Deus para a Religião Católica se abre a um panorama imenso e se tornaria impossível, bem como inviável reportar aqui. No entanto, os dados que elencamos acima nos ajudam a pensar na direção do que estamos abordando nesta pesquisa.

Entendendo que a relação com o divino no campo da experiência religiosa é “*sine qua non*” pela fé, pois a fé é prerrogativa para que se dê a experiência religiosa, fica claro que é importante, aqui, abordar a fé católica. Não há experiência religiosa possível sem o exercício da fé. O campo da fé e o campo da experiência religiosa são afins e se misturam a ponto de dificultar o processo para discernir qual das duas é anterior. Sem fé não se pode falar de experiência religiosa e, por sua vez, a fé já se dá em uma experiência religiosa.

Ao abordarmos o tema da fé católica, partiremos da afirmação da Constituição apostólica “*Fidei Depositum*” que diz que “a fé é sempre a mesma e simultaneamente, é fonte de luzes sempre novas” (Pequeno Catecismo Católico, 2004). A fé traz e faz o elo entre a tradição e o novo que se desvela diante de si como sinais dos tempos, ou seja, não está

encerrada no que já foi dito, mas crê na Revelação que Deus mostra nos sinais dos tempos e de todos os tempos. Isto é dizer que a fé adota uma postura aberta ao novo de cada tempo da história. Este comportamento é inerente à mesma fé que realizada na história se dá no ser humano histórico e cultural. Alienar-se ao tempo e à cultura não é próprio da fé cristã católica.

Tomando por base a definição apresentada por Lacoste (2004) a fé se apresenta como “atitude interior daquele que crê (...). A ideia de base, em hebraico, é a de firmeza (...). Fundada em uma relação interpessoal” (LACOSTE, 2004, p. 718-719). Logo, é trazida a ideia de uma adesão interior que o sujeito que crê faz em relação a um outro existente. E no contexto cristão católico este outro existente é identificado com o Deus de Israel revelado e inclui a sua realidade Trinitária. Crer em Deus é crer no mistério do Deus Uno e Trino, do qual tivemos a oportunidade de falar com maior largueza anteriormente.

Sempre, falar de fé é falar do que escapa ao ser humano. E por isso nos ampara a afirmação de Mardones (2009) que diz que “há uma loucura” (MARDONES, 2009, p. 222) que subverte muitas vezes a lógica humana. A loucura aqui vai entendida como a realidade que ultrapassa a razão humana e que a fé é quem dá suporte para entender, pois a fé é, exatamente, uma adesão livre daquele que crê ao dado no qual se crê.

A fé, deste modo entendida, no mundo católico vai confrontada todo o tempo com os posicionamentos do sujeito na sua história.

Estamos tocando no ponto de convergência entre escolhas e fé. Neste momento é importante entender melhor o que constitui a fé para a Religião Católica. A fé implica crer no que não se vê e tampouco pode ser exercitada no campo das demonstrações ou das evidências, pois a evidência se impõe ao intelecto como saber dado e objetivo. A fé é exercício de escolha entre crer e não crer. Por isso o Deus e os elementos que compõem a experiência religiosa não são do campo da evidência e não se limitam ao que é possível de ser dito, mas acampam no território do metafórico, pois são transcendentais ao ser humano e às suas articulações simbólicas. É no campo da fé que esta experiência é possível.

Aquele que se relaciona com Deus experimenta o que retrata Mardones (2009), a saber:

nas relações com Deus temos de passar da dependência à liberdade. Existe muita minoridade naqueles que crêem. Quando a submissão (...) e a carência de liberdade vêm da mão de um Deus exigente que impõe leis e proibições (...) estamos diante de um Deus que é uma caricatura do Deus de Jesus (MARDONES, 2009, p. 105).

A fé proposta e vivenciada pela Igreja Católica requer um crescimento e um amadurecimento de consciência, muitas vezes nada fácil de ser assimilado e abraçado. Trata-se de uma fé, como vemos nos supracitados autores, muito mais efetiva que não somente afetiva, pois é da ordem do crer, do sentir, do saber e do fazer. Há um critério de encarnação sócio, histórico e cultural que vão tecendo conceitos éticos e morais.

Desse modo, Chittister relata: “creio de modo muito diferente (...). Por isso, estou convencida, a fé que vive em mim, agora, é mais exigente, de uma espécie mais robusta do que era nos primeiros estágios da minha vida espiritual” (CHITTISTER, 2009, p. 17). No relato pessoal da autora nota-se na fé um processo de amadurecimento e de elevação do grau de exigência para assumir novas posturas na vida e novos pontos que venham povoar o universo simbólico daquele que crê.

A fé enquanto possibilidade de encontro com o transcendente nos projeta para aquela realidade que irrompe no simbólico e lhe faz furo. É experiência do que não se pode dizer, pois a realidade divina é alheia ao simbólico, à fala, à linguagem. Neste ponto podemos vislumbrar um ponto de contato entre o que é de interesse da fé e o que é de interesse da psicanálise, como sendo o que escapa ao ser humano, seja por pertencer à ordem do inconsciente, seja por pertencer à ordem divina do transcendente.

Poderíamos nos perguntar se o que a fé permite experimentar enquanto mística, poderia coincidir com o que a psicanálise chamará de gozo. Assim como a experiência mística revela algo que surpreende, que rouba as palavras e que prostra o corpo, deixando seu efeito na carne, como que indicadores e rastros do torpor que passou e só deixou suas marcas, de modo semelhante o gozo aparece como o real que irrompe e faz furo no simbólico e faz marca no corpo, deixando somente as marcas que serão descritas como circunscrição simbólica do real, pois o real mesmo é indizível e o que resta só aponta para o que caiu como resto do real.

A experiência mística é abordada muito brevemente por Lacan (1972-1973) e citado por Miller (2008) na dimensão do gozo, enquanto prazer em marcha e enquanto devastação. É interessante que Lacan fará uma comparação entre Deus, lembrando “que não alude ao Deus cristão, mas ao motor imóvel” (COUTO, 2015 p. 52) que é real, enquanto ex-sistente e o gozo da mulher F/ do qual nada se pode dizer e é da ordem do feminino na tábua de sexuação proposta por Lacan. No entanto, vale observar que as reflexões de Lacan sobre Deus não estão completamente alheias ao pensamento da Igreja Católica sobre a ideia de Deus enquanto motor imóvel e, também, enquanto sendo da ordem do inefável. Miller (2008) nos reporta o dizer de Lacan (1972-1973) no Seminário 20, a saber:

há um gozo dela, desse ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece. Isso acontece a elas todas (LACAN, 1972; 2008, p. 80).

Lacan (1972; 2008) dirá que o gozo feminino é aquela realidade da qual Deus ainda não fez a sua retirada. O real ao ser circunscrito no simbólico pela linguagem, assumirá os matizes daquele universo simbólico de quem o tenta nomear e no contexto religioso, o fiel poderá crer e circunscrever o atravessamento de si pelo real como sendo a realidade divina que sustenta, na mística, o gozo feminino. Este é do não dizível e do não localizável no corpo humano, a não ser os seus rastros depois que passa. Um exemplo seria o do devoto de Pio XII que atribuirá, veementemente, à intercessão do falecido Pontífice algo que de extraordinário e sem explicação racional lhe ocorra.

Lacan ainda contribui dizendo que “ela não é dizível e o que não é dizível é, precisamente, o que é místico” (LACAN, 1971; 2009, p. 26). Um grande exemplo de experiência mística retratada por Lacan (1975) é aquela de Santa Teresa D’Ávila:

Via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, em forma corporal, que não costumo ver senão muito raramente. [...]. Não era grande, mas pequeno, muito belo e o rosto tão iluminado que deveria ser 8 dos anjos que servem muito próximos de Deus - desses que parecem abraçar-se todos. [...] Via-lhe nas mãos um comprido dardo de ouro. Na ponta, julguei haver um pouco de fogo. Parecia que ele o metia pelo meu coração adentro, de modo que chegava às entranhas. Ao tirá-lo, tinha eu a impressão que as levava consigo, deixando-me toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão intensa a dor que me fazia soltar gemidos; e tão excessiva a suavidade que me deixava aquela dor infinita, que não podia desejar que me deixasse nem se contenta a alma com menos do que Deus. Não é dor corporal, mas espiritual, embora o corpo não deixe de ter participação e bem grande. É um trato de amor entre Deus e a alma que, suplico eu à Sua Bondade, faça-o gozar a quem pensar que minto (TERESA D’AVILA *apud* LACAN, 1975, p. 90).

Analisando as referências anteriores sobre a fé no universo católico e sobre o gozo no horizonte da psicanálise, nos damos conta que há pontos de contato entre uma e outra e que apontam para um real que irrompe e que escapa, mas que deixa marcas no corpo. Em ambas as situações há um a posteriori que precisa ser elaborado e circunscrito no simbólico pela fala e a circunscrição se dará no discurso, no laço social e deixaram uma herança para os vínculos que seguem mantidos após o hiato experimentado seja nas experiências de fé, seja no furo do gozo.

Ainda é possível perceber os vestígios do gozo em outros fragmentos dos relatos de Santa Teresa D’Ávila (1571; 1956) acerca de seu êxtase, de sua experiência mística.

Observemos o que Santa Teresa escreve a este respeito após a experiência mística por ela vivenciada:

Sem poder resistir, minha alma, assim como sai de si pelos arroubamentos do gozo, do mesmo modo se suspendeu pela grandíssima dor e ficou alheia a tudo. Ficou-me tão quebrantado o corpo que ainda hoje estou escrevendo com bastante custo; pois tenho as mãos doloridas e como desconjuntadas (TERESA D'AVILA *apud* LACAN, 1956, p. 198-199).

As palavras articulam-se, sendo significantes que tentam circunscrever o gozo e por isso é tão redundante a expressão “como” para falar do absoluto. A expressão “como” é artifício para as comparações, para as metáforas e analogias diante daquilo que escapa ao vocabulário humano, faz furo no simbólico, como apontará a psicanálise.

A clínica psicanalítica tratará das questões que emergem do inconsciente como sintoma e precisam ser elaboradas e não podemos excluir que muitos sintomas surgem e aparecem na clínica porque trazem de modo subjacente questões vividas no campo da fé, onde o real irrompeu, onde o arroubo houve, passando como devastação e deixou questionamentos e uma dor que não é física, como relata Santa Teresa, mas talvez um choque, ou uma cisão entre o que se crê na fé sob o crivo da razão e da norma e o que se experimenta na vida e na fé no campo do indizível. A cisão estaria na fé? Estaria na experiência religiosa? Seria provocada pelo real que irrompe em uma trajetória de fé até então muito bem organizada? Ou seria uma cisão no arcaico modo racional já concebido de descrever e codificar a fé, fazendo implodir os arquétipos éticos e morais até ali sustentados pela fé, como o objeto a que cai e com ele cai junto o fiel em questão?

Destarte, a temática da fé nos coloca diante de questões também muito amplas e que suscitarão muitas reflexões e aprofundamentos. Torna-se impossível esgotar sua vasta amplitude. Assim sendo, é importante situá-la no exercício das escolhas éticas que constituem o pensar teológico moral católico para ver as implicações deste sobre o exercício daquela.

Portanto, abramos um espaço para evocar a baile a Teologia Moral da Igreja Católica Apostólica Romana, pois é ela que se nos fará de background para colocar as questões das consciências católicas em seus dilemas e de suas crises nos posicionamentos éticos e morais necessários no quotidiano concreto que serão imprescindivelmente perpassados por suas escolhas de fé. Isto porque tomamos por base a concepção católica de que a fé só pode ser, enquanto encarnada na vida e na história daquele e daquela, ambos, seres humanos. A fé desencarnada e etérea não é possível no universo católico. Uma fé que esteja somente na linha do pensamento não poderá se identificar com a fé católica, pois se

restringiria a um conhecimento acerca de conceitos religiosos, mas não se identificaria com a experiência religiosa católica. Deste modo em Tg 2, 14-17, que é um dos textos que delinearão a práxis cristã, leremos que a fé sem obras é morta e, por conseguinte, não tem sentido de ser.

Assim sendo, pensando as questões da religião católica que se fundamentam em sua fé, entendida como dom de Deus e tendo seus parâmetros para a vida prática extraídos das Sagradas Escrituras, entendemos que a fé não é da ordem da especulação intelectual. A fé, portanto, não diz respeito a conhecimentos conceituais, não que estes não estejam inseridos em seu arcabouço, mas não se esgota no saber, pois transborda para uma vivência que é o que aqui nesta pesquisa nomeamos como experiência religiosa.

É pertinente trazer aqui a perícopé da carta de São Tiago supracitada:

Meus irmãos, se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo? Se um irmão ou irmã não tiverem o que vestir e lhes faltar o necessário para a subsistência de cada dia e alguém dentre vós lhes disser: Ide em paz, aquecei-vos e saciai-vos e não lhes der o necessário para a sua manutenção, que proveito haverá nisso? Assim também se a fé, se não tiver obras, está morta em seu isolamento” (Tg 2, 14-17).

No contexto da carta de São Tiago que aqui reportamos, havia grupos preocupados em entender a fé e se consumiam em estudá-la e investigá-la em extensas especulações. Diante deste fato o Apóstolo orientará que a fé não se restringe aos conceitos e argumentos, mas se traduz e se afirma pelas obras.

Seria muito limitado pensar as obras que se entrelaçam com a fé somente como sendo aquelas estigmatizadas como esmolas, ou simplesmente de caráter assistencial. É importante atentar pra a profundidade do texto que apela para um oferecer ao outro o que lhe é necessário para a sua subsistência. O necessário para subsistir enquanto ser humano é mais amplo do que o pão, a água e o vestido. O necessário tem a ver com as dimensões várias do ser humano que precisam ser desenvolvidas em suas necessidades. Isto é diretamente proporcional ao que Deus diz no texto do Gênesis e que acima citamos, a saber, “crescei”.

Deste modo, quando olhamos para a orientação que Tiago faz acerca da fé, entendemos que crer é articular a fé com os meios que devem ser propostos e possibilitados a cada mulher e a cada homem para que possa crescer, se desenvolver. Nesta esteira de raciocínio. A Religião para a fé católica articula-se com a práxis de tecer entre escolhas o

melhor modo, através do qual, cada um e cada uma possa se sentir escutado e atendido naquilo que lhe é peculiar enquanto requisito para seu desenvolvimento humano.

Por isso a Religião Católica apresenta o próprio Filho de Deus enquanto ser humano encarnado. Jesus foi quem lançou os alicerces para a fé cristã católica, partindo da fé judaica, sobre os trilhos do amor a Deus e o amor ao próximo. Assim, para avançarmos, lançando os olhos sobre a Teologia Moral Católica, é imprescindível tomar por pré-requisitos todos estes argumentos que até aqui foram levantados e organizados. Destarte, seria impossível pensar a questão da consciência católica desarraigada do contexto bíblico e religioso nos quais estas consciências estão alicerçadas.

Podemos considerar que os conceitos de Deus e de fé para a Igreja Católica partem de sua fundamentação bíblica e histórica, transmitidos pela Tradição e pelo Magistério da Igreja Católica a todos os seus fiéis.

Notemos que na relação fé-Deus na Igreja Católica o espaço dado à consciência moral ganha grande destaque e função para uma vida que seja exequível na articulação da consciência com a fé e com Deus. É exatamente o tema da consciência que nos será de grande valia quando abordarmos mais adiante alguns dos elementos da Teologia Moral Cristã Católica. Falar de Moral é evocar imprescindivelmente a função da consciência do sujeito enquanto moderadora de seus posicionamentos éticos e morais, enquanto sujeito de fé.

Nesta direção, logo, podemos lançar mão dos conceitos que Mardones (2009) nos reporta, falando, justamente, da relação fé e sociedade, fé e cultura, a saber, quando o autor afirma que “essa qualidade e realidade do mundo converte o homem em um ser que busca, indaga e pergunta permanentemente. Somos seres que nos interrogamos continuamente e que, principalmente, queremos saber acerca do verdadeiro sentido do mundo e da vida” (MARDONES, 2009, p. 64). E é neste ponto que as Religiões se apresentam como possibilidade de leitura do mundo, como afirmará o próprio autor dizendo que “a essa inquietude do coração humano respondem as sabedorias e as religiões” (MARDONES, 2009, p. 64). Entre tantas possibilidades para se ler e se entrar no mundo, a Religião Católica é uma dessas possibilidades que se oferecem diante do não sentido e do infável da vida. Porém, a oferta da Igreja, bem como o seu Magistério, não podem substituir a consciência, como afirma o Papa Francisco (2016) e o posicionamento do sujeito diante do não sentido. A atitude da Religião para o Catolicismo deverá ser aquela que fomente e possibilite o amadurecimento da consciência. Esta temática será mais largamente tomada em consideração no próximo subtítulo desta pesquisa.

3.3 Alguns elementos importantes da Teologia Moral Católica

Em termos da consciência humana e sua imprescindível realização de si na práxis cotidiana da vida do fiel católico, é sabido que esta consciência deve ser balizada pelas raias da moral cristã católica. Isto é dizer que o amadurecimento da consciência humana em seu desenvolvimento precisa ser em direção ao que postula a moral proposta pela Igreja Católica em favor de uma ética. E é justamente este elemento que se circunscreve no âmbito da consciência moral que se coloca como objeto de estudo da Teologia Moral no corpo das disciplinas no universo acadêmico teológico.

É imprescindível, para o escopo desta pesquisa, abordar os caminhos apresentados pela Teologia Moral para que possamos ampliar nossa discussão acerca dos posicionamentos do sujeito em seu discurso e diante de um grande Outro. Isto porque a consciência amadurecida, em maior ou menor grau, dirá de um posicionamento do sujeito responsável de si e implicado em suas escolhas, também, em maior ou menor grau.

Para um melhor e maior entendimento, urge apresentar algumas definições e algumas reflexões acerca do que pensa a Igreja Católica em termos de sua teologia moral. Neste sentido faz-se oportuno percorrer um breve itinerário sobre alguns fundamentos da teologia moral.

É significativo que alguma pontuação se coloque entre três definições da Igreja sobre a doutrina da fé e sobre a moral. Estamos nos referindo ao dogma, à orientação moral e ao conselho.

O dogma é da ordem do imutável na verdade que traz escondida no texto que a comunica. A orientação moral, como o nome diz, é uma orientação que a Igreja oferece para iluminar as decisões dos fiéis nas questões morais. Em termos de moral, a Igreja não emite dogma, pois este é indiscutível e imutável, como apresentamos acima, concordando com Lacoste (2004). A Igreja reconhece que a moral é histórica, cultural e geográfica e isto a impossibilita de pertencer ao âmbito do imutável como afirma Mardones (2009). Por isso, nas questões morais a Igreja oferece sua orientação como subsídio para que os fiéis tomem sua melhor decisão. Portanto, as orientações morais não devem ser ditames para a consciência do fiel, como defende o documento conciliar “*Gaudium et Spes*” (1965). Também, nesta esteira, afirmará o Papa Francisco em sua exortação de 2016 sobre a família, que a Igreja deve sim contribuir para o crescimento e amadurecimento da consciência dos fiéis e não substituí-la. A terceira definição é o conselho. Este é um aconselhamento que a Igreja oferece para qualificar

a vida dos fiéis, como são os conselhos evangélicos de pobreza, obediência e castidade para os consagrados, bem como para cada fiel, segundo seu estilo de vida próprio.

Note-se que Lacoste (2004) apontará como um dos princípios normativos do ethos cristão a questão da preservação da vida, mostrando que esta seja prerrogativa de Deus, a saber, “só Deus é mestre da vida, de seu início a seu término. Substituir a Deus para decidir a morte de um ser humano, (...) constitui injustiça” (LACOSTE, 2004, p. 1199). Decidir sobre outrem é sempre alienar o outro de sua condição de decisão e isto infere em injustiça e o autor aponta para a questão de que mesmo que a decisão ocorra sobre a própria vida, que isto também seria da ordem da injustiça, pois pode apresentar-se como fruto dessa injustiça sofrida de alguma forma, a ponto do sujeito querer abrir mão do princípio de sua própria subsistência. Logo, tal decisão capital acerca de si, é indicadora de uma injustiça anterior à decisão mesma.

A preeminência da vida é proposta como fundante do bem comum para o universo moral cristão católico sobre o mandamento “não matarás” (Ex 20,13). O bem comum vai entendido como meio para que a vida e o sujeito, em sua vida, sejam respeitados para que possa se manter na existência. Assim, ao longo da vida os fiéis sabem que a mesma acarreta compromissos morais em prol do bem comum. Podemos nos referir a Lacoste que afirma que “há deveres morais que revestem ora uma forma positiva (a obrigação de fazer), ora uma forma negativa (a interdição de fazer)” (LACOSTE, 2004, p. 1199).

Refletindo sobre as implicações morais da vida, Lacoste (2004) recorda que a tradição cristã não a coloca como valor, mesmo a colocando como sagrada, porém, ao afirmar a sacralidade da vida, é indispensável uma interpretação para que não se tome equivocadamente o teor dessa normativa, pois a sacralidade, em última instância, é do ser humano. Nestes moldes Lacoste (2004) dirá que:

assim como existe uma hierarquia das verdades na dogmática, existe uma hierarquia dos deveres na moral e a conservação da vida física não ocupa ali o posto mais elevado. Ao contrário, o homem tem o dever de expô-la para dar testemunho a valores superiores como a caridade, a verdade, a justiça, ou para cumprir a missão que a providência lhe confia (LACOSTE, 2004, p. 1199).

Estes argumentos propostos pelo autor convocam a reflexões mais profundas que projetam a uma atitude de abandono de concepções muitas vezes primárias e simplistas que impedem o conhecimento acerca de questões mais complexas dentro da teologia moral.

Os cristãos e entre eles, os católicos, têm uma missão a cumprir e a desenvolver ao longo da vida e esta missão é recebida no Batismo, que é o rito de iniciação na vida cristã, na vida da Igreja Católica. Para identificarmos qual é esta missão é necessário voltar aos mandamentos ou normas que são postas como fundantes para a experiência religiosa católica, a saber, o amor a Deus e ao próximo, como se abordara anteriormente nesta pesquisa. No entanto, é mister recordar que os mandamentos são as tomadas de consciência de um povo, mais do que imposições do Divino, como nos aponta Mardones (2009). Existe uma convergência coletiva que diz de uma normatização a favor do bem comum da “polis”. Assim os mandamentos têm a ver com um ordenamento político que almeja cuidar da existência e da felicidade dos seus cidadãos, caso queiramos acorrer aos conceitos da felicidade e da ética propostos pelo pensamento aristotélico.

Outro elemento que vem trazido a baile pela temática da sacralidade do ser humano e, com ele, a questão da vida, é a temática da saúde. A saúde é expressão do vivente, ou seja, é na saúde que a vida se expressa naquele que existe e vive. A missão que o cristão recebe e que acima encontra-se citada requer que o ser humano fiel coloque-se inteiro no exercício dessa missão. Isto implica dizer que é necessário que coloque sua vida, sua saúde, sua existência a serviço da missão recebida pelo Batismo. A este ponto, é necessário que “seja definido o termo saúde” (LACOSTE, 2004, p. 1199) e isto introduz-nos na dimensão holística da saúde entendida para além da ausência de doença, ou para além da superficialidade do bem estar unicamente físico.

Ancorados nos conceitos que Lacoste (2004) nos traz, entenderemos que “saúde implica o desenvolvimento harmonioso de todas as faculdades humanas: físicas, psicológicas, intelectuais, sociais, morais e espirituais” (LACOSTE, 2004, p. 1200) do ser humano. Nestes parâmetros, concordaremos com Lacoste (2004) quando diz que “um desgaste prematuro devido à negligência do sujeito constitui uma falta moral” (LACOSTE, 2004, p. 1200), e também, a negligência de outro que infira no desgaste prematuro do sujeito, de igual maneira implica em falta moral. Ainda é enriquecedor reportar outra afirmação de Lacoste (2004) que corrobora neste pensamento, a saber, a ideia de que “a saúde verdadeira se manifesta na autorrealização da pessoa humana” (LACOSTE, 2004, p. 1200). Logo, percebemos que a moral católica aponta para uma expectativa de uma saúde humana que deve ser cuidada em prol do bem estar daquele sujeito entendido como um conjunto de realidades que o compõem.

Tais reflexões nos convidam a observar que a teologia moral da Igreja Católica sabe-se inserida em contextos morais que são circunscrito na história, na geografia, nas culturas e nas sociedades e isso lhe inscreve, internamente, um movimento que é inevitável. Sabendo-se

dessa realidade da moral, seria imprudente ou de pouca valia pensar uma teologia moral católica engessada nas estruturas e nas convicções medievais ou, até mesmo, pré-Concílio Vaticano II.

Observe-se, por exemplo, o processo histórico que a teologia moral atravessou ao longo dos séculos acerca do suicídio:

O Concílio de Orange (533) recusou os obséquios religiosos àquele que morrera por suicídio. Toledo XVI (693) pronunciou a excomunhão contra os suicidas. As Igrejas modernas, entretanto, aprenderam a distinguir as diversas motivações psicológicas que podem conduzir a tal ato e o CIC (Código de Direito Canônico) de 1983 levantou a quase totalidade das sanções que incidiam sobre o suicida; seus restos mortais doravante podem receber funerais religiosos (LACOSTE, 2004, p. 1200).

Nota-se que sobre uma matéria considerada grave na Igreja Católica, qual suicídio, há um processo evolutivo nas medidas e nas orientações morais acerca da mesma, ao longo da história.

Outro assunto espinhoso para as discussões morais sob os umbrais e nos claustros da Igreja Católica é o da eutanásia. Por isso é válido trazer à tona outra evolução dos processos morais a este respeito: “Não há eutanásia se o doente recusa o tratamento indicado em oposição ao conselho do médico. O médico, de fato, se acha a serviço do doente e deve inclinar-se diante da liberdade deste, ainda que julgue que ele está errado” (LACOSTE, 2004, p. 1201). O Sumo Pontífice Pio XII também tem sua afirmação citada por Lacoste (2004) e aqui reportamos: “Os direitos e deveres do médico são correlativos aos do paciente. O médico só pode agir se o doente o autorizar explicitamente ou implicitamente (Pio XII)” (LACOSTE, 2004, p. 1201). Em primeira instância vai posta a capacidade e o direito de decisão do fiel sobre suas questões éticas e morais.

Poderíamos ainda versar sobre o tema da sexualidade como constituindo outro campo coberto de discussões, medos e preconceitos dentro da Igreja. Assim nos reporta Mardones (2009) da seguinte forma: “As relações entre religião e sexualidade no Cristianismo é um capítulo repleto de luzes e sombras. (...) Novamente, o recurso a Deus foi profusamente usado, por pessoas da Igreja ou seus representantes, para proibir” (MARDONES, 2009, p. 107). Este autor nos deixa recordar que muitas vezes em questões complexas para cada época, tal é o tema da sexualidade, ao longo da história, evoca-se o nome de Deus para dar autoridade e para legitimar o medo, a mistificação e o preconceito que se cria muitas vezes ao redor dos espinhosos temas que irrompem na cultura e na sociedade.

Muitas vezes, os membros da própria Igreja ou quem por eles, no total despreparo científico, teológico e bíblico, inferem teorias que reafirmem sua incapacidade de lidar com tais complexidades. E não poucas vezes, as Sagradas Escrituras são chamadas a baile, sendo interpretadas de forma fundamentalista e simplista, para justificar afirmações equivocadas que, ao final, mais servirão para oprimir do que para libertar e incluir os sujeitos no horizonte da misericórdia de Deus.

Não raramente podemos encontrar no cenário da Igreja e fora dela, afirmações, como demonstra Mardones (2009) em que em tratando-se da sexualidade “quase tudo era pecado grave e sem paliativos. Praticamente uma atmosfera de obscuridade e culpabilidade impossibilitou uma relação normal, livre e mais amadurecida com a sexualidade” (MARDONES, 2009, p. 108). E ainda nos traz o autor que “em nome de Deus foram contraídas muitas culpas, muitas decepções foram amargadas, quando não, causaram danos psíquicos e espirituais a muitas pessoas. Para muitos, a sexualidade tornou-se o lado sujo da vida, obscuro e o desonesto” (MARDONES, 2009, p. 108). Notemos como é pontual e profunda esta afirmação de Mardones (2009). Esta detecção do autor em questão nos convoca a uma reflexão responsável sobre os danos que podem causar ao ser humano a experiência religiosa quando embasada em medos, em ignorância e em preconceitos que mistificam conceitos e realidades humanas, buscando legitimação para estes mesmos medos, tabus, preconceitos e ignorância na própria Bíblia, nas normas morais e na doutrina da Igreja. Neste caso, o arcabouço que normatiza e dá identidade à Igreja, é utilizado, à revelia da própria Igreja, como anteparo que esconda um discurso opressor e excludente por muitos de seus membros.

O risco que aqui se cria é criação no imaginário da cultura de um Deus autoritário.

Estes acima elencados são exemplos da realidade moral que é tomada pela Igreja Católica como sendo filha de seu tempo, ou seja, encarnada nas entranhas da cultura vigente.

Estes preâmbulos radicais das discussões morais da teologia católica ainda trazem outros desdobramentos que valem a pena serem abordados, até porque o próprio Concílio Vaticano II dedicou todo um documento para tratar da questão moral da Igreja Católica, a saber, a Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*”, ou seja, “Alegria e Esperança” de 1965. Esta Constituição Pastoral tem como fio condutor as questões que tangem a situação da Igreja no mundo, ou seja, o diálogo da Igreja com o ser humano do século XX e dos tempos hodiernos.

A Igreja quer ser uma oferta de luz para as crises e angústias que perpassam as escolhas da mulher e do homem contemporâneos aos nossos dias, para que estes possam

pensar-se e posicionar-se no mundo a partir de um amadurecimento do exercício de sua consciência.

A respeito da consciência moral a Igreja afirmará através da “*Gaudium et Spes*” (1965/1985) que “a consciência é o núcleo mais secreto e o sacrário do ser humano, onde ele está a sós com Deus, cuja voz ressoa do íntimo de si mesmo” (GS 16, 1965; 1985). Quando a Igreja afirma que na consciência o ser humano se encontra a sós com Deus para ali tomar suas decisões na vida, a mesma Igreja sabe que naquele lugar ela não tem o direito de interposição. Antes, será função misericordiosa da Igreja incentivar e encorajar o fiel a entrar na sua consciência e ali, com Deus, avaliar suas escolhas. Ser fiel à consciência é sinal de fidelidade ao mesmo Deus no qual se crê. No entanto, é primordial cuidar para que, como nos trará a supracitada constituição pastoral, descuidando de buscar um amadurecimento da consciência, habitue-se aos rasos e equivocados exercícios da mesma que produzam escolhas contrárias ao amor de si, do outro e de Deus. Porém, nem mesmo nos equívocos da consciência essa perderá sua dignidade, como reafirma a “*Gaudium et Spes*” (1965; 1985).

Associado ao complexo arcabouço da consciência vai a categoria da liberdade, também ela tratada na constituição pastoral “*Gaudium et Spes*” (1965; 1985).

Ao que tange a liberdade humana a constituição explicitada acima dirá que “a dignidade do ser humano requer que o mesmo aja segundo escolhas conscientes e livres, movido e determinado por convicções pessoais e não por um cego impulso instintivo, ou por mera coação externa” (GS 17, 1965; 1985). O posicionamento do sujeito em suas escolhas, portanto, em seu discurso moral é evocado pela constituição pastoral em questão. Isto é afirmar que os sujeitos, aqui tidos como fiéis católicos, mesmo nas questões que sejam movidas pela sua fé, são sempre convidados e incentivados a tomar posturas a partir de sua singularidade diante de Deus e da comunidade cristã, sem permitir-se ser tragado pelo desejo do outro. Nem mesmo o Magistério da Igreja quer ocupar este lugar do outro que impeça ao sujeito posicionar-se diante de suas escolhas em sua consciência.

A dignidade da pessoa humana emerge, então como sendo o cerne da preocupação da Igreja Católica no seu diálogo com o mundo. É exatamente isto que a “*Gaudium et Spes*” (1965; 1985) vai explicitar no número 40 quando afirma que “a dignidade da pessoa humana, da comunidade humana, do significado profundo da atividade humana, constitui o fundamento da relação entre a Igreja e o mundo, como, também, a base do diálogo entre eles” (GS 40, 1965; 1985). A dignidade humana expressa o modo através do qual o amor a Deus e ao próximo deva ser manifestado. Este elemento coloca uma abertura a tudo o que implica o termo dignidade e o termo humana, pois sabe-se que o ser humano é um universo complexo

de realidades e possibilidades. Sabe-se também que a existência humana é barrada e esta limitação é entendida por Lacan, ao citar o sujeito barrado pela castração, pela lei do pai. Tal limitação também é entendida pela literatura bíblica que cita a alegoria da árvore proibida do bem e do mal que impede ao ser humano a possibilidade do saber total, de possuir a plenitude.

A constituição “*Gaudium et Spes*” (1965) afirma ainda que:

o ser humano, de fato, terá sempre o desejo de saber, ao menos, confusamente, qual seja o significado da sua vida, da sua atividade e da sua morte. E a Igreja, somente com a sua presença no mundo, lhe chama à mente estes problemas (GS 41, 1965; 1985).

É exatamente um chamado à reflexão sobre as realidades últimas, sobre as realidades de confronto que a Igreja chama o ser humano que nela se insere como fiel.

A teologia moral da Igreja Católica permite dizer que a Igreja, antes de querer dar as respostas que tamponem a falta existencial do sujeito, ela quer que o ser humano se dê conta de sua limitação sabendo que não pode dar conta dela, mas pode aprender a lidar com ela e que tem que se haver com ela. É importante aperceber-se da barra existencial que o lança no não sentido. A Igreja convida o crente a lidar com essa situação, posicionando-se diante dos “arroubos”, para usar uma linguagem de Teresa de Jesus (1571), do real que irrompe e prostra o ser humano diante de sua incapacidade de inscrever no simbólico o gozo, o indizível.

É interessante que a constituição moral do Concílio Vaticano II, em questão, que estamos analisando, adverte aos cristãos católicos a não submissão acrítica aos pastores em suas decisões morais, mas que, antes, tendo os escutado, possam exercer, também, sua responsabilidade própria de consciência para encontrar as melhores respostas. Assim, afirma o documento que “dos Sacerdotes, os leigos esperem luz e força espiritual. Não pensem, porém, que os seus pastores sejam sempre especialistas a tal ponto que, a cada novo problema que surge, também aqueles graves, que eles possam ter uma pronta solução concreta, ou que essa seja a missão dos Sacerdotes; assumam, portanto, os leigos, principalmente, a sua própria responsabilidade, à luz da sabedoria cristã e dando atenção respeitosa à doutrina do Magistério” (GS 43, 1965; 1985). Eis a preeminência que a Igreja Católica aplica à consciência dos fiéis nas questões morais.

Diante da posição do sujeito perante suas decisões de consciência, o Magistério da Igreja deixa claro, de acordo com a “*Gaudium et Spes*” (1965; 1985) que as orientações morais da Igreja não querem ser um ditame para as escolhas do ser humano que nela se insere, mas quer oferecer orientações que serão subsídio para melhor decisão da consciência de cada

cristão católico. Esta mesma constituição “*Gaudium et Spes*” (1965; 1985) lança mão da afirmativa teológica de Santo Tomás de Aquino que defende que a consciência humana é o sacrário onde somente Deus e aquele ser humano podem entrar e ali, nem mesmo o Magistério da Igreja pode se interpor. Esta reflexão tomista abre um leque que desafia as escolhas do sujeito lá onde ele é convidado a subtrair-se a toda imposição de um grande Outro, segundo a teoria psicanalítica, como aponta Lacan em seus discursos a partir do artigo de Rabinovich (2001), como foram analisados anteriormente no corpo desta pesquisa.

Cristo aparece como a luz, no contexto da moral católica, que ilumina na busca “das soluções para os problemas tão numerosos quanto complexos” (GS 47, 1965; 1985) e isto implica em um referencial que se apresenta para um exercício da consciência humana, que será o Cristo e, nele, o seu mandamento do amor, mas jamais, o Cristo ou o Magistério são postos como substituição à consciência de cada um dos fiéis em questões morais.

Outra importante observação a se fazer é o uso que o magistério faz, neste documento conciliar, do termo soluções. Isto implica um uso no plural. A Igreja sabe e reconhece que não há uma solução para todas as dificuldades e impossibilidades humanas em todos os tempos. Há problemas, há épocas históricas, há contextos e há singularidades de sujeitos que tornam os problemas múltiplos e contextualizados. Por isso mesmo, como já afirmamos anteriormente, a Igreja não emite dogmas em questões morais, pois reconhece que a moral é histórica e produto de cada contexto geográfico, cultural, social, econômico, etc. Estas categorias dizem de situações mutáveis e logo, a moral também tem suas codificações normativas mutáveis.

Em questões morais a Igreja dá orientações e não dogmas, bem como explicitamos nas páginas anteriores. Isto se explica pelo fato de o dogma ser imutável e indiscutível, como afirma Lacoste (2004), é uma verdade de fé na qual se deve crer. No entanto, é sabido que não se pode fazer uma leitura e uma interpretação simplistas acerca do dogma, principalmente sobre a sua imutabilidade e sua infalibilidade.

É mister trazer a baile a questão da imutabilidade do dogma que está na verdade que ele revela e não na forma do texto escrito, propriamente dito, que explicita o dogma. Texto este que pode ser modificado, aperfeiçoado desde que se aproxime mais e explicita melhor a verdade revelada nas Sagradas Escrituras e contida no dogma. Assim nos auxilia a compreender o que traz Lacoste (2004), afirmando que os “dogmas da Igreja querem exprimir a verdade divina de uma maneira obrigatória. Como todas as formulações humanas da verdade, apresentam um caráter analógico (cf. DS 806) e só traduzem imperfeitamente essa verdade divina da qual não renunciam, contudo, exprimir” (LACOSTE, 2004, p. 571). Ainda

concordaremos com Lacoste (2004) naquilo que ele diz da historicidade do dogma, ou seja, “todo conhecimento da verdade inscreve-se na história. Essa historicidade pode ser compreendida em sentido positivo, como qualidade de abertura e de inacabamento e, portanto, como tarefa atribuída à razão humana de aprofundar constantemente sua percepção da verdade” (LACOSTE, 2004, p. 572). Porém, não é a Teologia Dogmática o escopo de nossa discussão e sim, aquela moral.

Abordando a questão da moral voltada para a dignidade do ser humano, nos esbarramos na ponderação que Melo (2016) faz sobre a “*Gaudium et Spes*” de 1965. O autor dirá que “implicou numa mudança de mentalidade e uma nova maneira de entender a condição cristã no mundo. Isso é processual, requer tempo” (MELO, 2016, p. 16). A posição da Igreja no mundo está imersa nos emaranhados da cultura e é este auxílio precioso que a teologia moral da Igreja Católica nos presta ao propor as reflexões acerca desta relação da Igreja com a cultura.

Acima se afirmou que o fiel católico só pode ser concebido na sua experiência religiosa quando esta articula a fé e a vida em sociedade. A sociedade à qual nos referimos tem suas várias facetas, a saber, aquela eclesial, aquela civil e nos meandros destas, a acadêmica a política e tantas outras. A articulação da vida cristã com a cultura vai, inevitavelmente, mediada pelas questões morais da Igreja, ou melhor, pelas formulações morais da Igreja. Estas formulações morais que compõem o elenco de normas morais que o Magistério da Igreja apresenta aos fiéis muito implicarão nas tomadas de decisão e de atitude por parte dos fiéis católicos. Esta realidade da mediação do código moral na formação e posicionamentos da consciência do católico é de se considerar grandemente quando abordamos as questões que enlaçam a fé católica e a psicanálise. É relevante pensar estas questões trazidas acima para pensar a situação dos católicos que se inserem em um tratamento psicanalítico.

O papa Francisco, ao abordar a questão das famílias na sua exortação apostólica “*Amoris Laetitia*” (2016), disse que “É verdade que não tem sentido limitar-nos a uma denúncia retórica dos males atuais, como se isso pudesse mudar qualquer coisa. De nada serve também querer impor normas pela força da autoridade” (FRANCISCO, 2016, p. 25). Seguindo a linha de pensamento da teologia moral da Igreja Católica, o Papa Francisco retoma a questão da impertinência de buscar na imposição o modo correto para orientar a consciência moral dos fiéis católicos. E continua o Santo Padre: “é-nos pedido um esforço mais responsável e generoso” (FRANCISCO, 2016, p. 25) e esta afirmação do Pontífice da Igreja Católica revela a implicação responsável da Igreja e que gere posicionamentos

responsáveis, sendo tudo isso envolto na generosidade que permite a existência do outro e de seu exercício de consciência.

A proposta que a Igreja oferece em tempos hodiernos para as questões morais considera as diversas necessidades que podem afligir a família humana. Deste modo, diante das dificuldades experimentadas por causa das contingências da vida e, inclusive, pelas injustiças que assolam o ser humano, cada sujeito deve ser escutado nas suas dores e pouco vale a imposição objetiva de normas cristalizadas que forjem uma adequação. Nessa esteira Francisco (2016) recordará que “nas situações difíceis em que vivem as pessoas mais necessitadas, a Igreja deve dedicar especial atenção em compreender, consolar, integrar, evitando impor-lhes um conjunto de normas” (FRANCISCO, 2016, p. 35) e também, a Igreja “é chamada a levar-lhes a misericórdia de Deus” (FRANCISCO, 2016, p. 35).

O Pontífice adverte sobre o risco de aplicar um código de normas moralizante que discrimine e relegue os seres humanos ou a uma exclusão de seus horizontes eclesiais, ou à condição de objeto do desejo de um grande Outro, trazendo aqui a nomenclatura lacaniana, relegado à condição de objeto, alheio a si mesmo e à sua própria consciência: “Assim, em vez de oferecer a força sanadora da graça e da luz do Evangelho, alguns querem doutrinar o Evangelho, transformá-lo em pedras mortas para as jogar contra os outros” (FRANCISCO, 2016, p. 35). Interessante é notar que Francisco (2016) fala de alguns que querem fazer uso inadequado das normas morais da Igreja Católica, deixando perceber que estes católicos ou não, que utilizam a Sagrada Escritura e a lei de Deus como as pedras mortas citadas acima, não se identificam com o pensamento e a índole da Igreja em termos tangentes à consciência moral dos fiéis.

As questões trabalhadas e discutidas pela teologia moral católica transitam naquela fronteira onde o ser humano se dá conta de sua barra e de suas escolhas que passarão por essa barra da castração. Entender o limite e vivenciar as crises de consciência perante as decisões na vida revelam a não onipotência do ser humano que não pode ganhar tudo e nem pode ser tudo. Algo há que se perder. De alguma coisa o ser humano tem que abrir mão para prosseguir na experiência da vida. A este contexto o Papa Francisco se reporta dizendo que “somos criaturas, não somos onipotentes” (FRANCISCO, 2016, p. 40). Claro que estamos em um contexto católico e por isso a linguagem traz em si os dados da fé, e exemplo disso é a terminologia criatura e criador. Porém, o ponto de convergência entre a psicanálise e a religião católica, um deles, poderíamos dizer, é a realidade castrada, barrada do ser humano, dos sujeitos.

As realidades mutantes das questões sociais e culturais da história, para as quais e com as quais as normas morais se articulam, provocam na Igreja o desafio à criatividade para lidar com regras, tais quais: o lugar da mulher e seu papel na Igreja, o suicídio, as mães solteiras, a homossexualidade, os divorciados, os recasados, etc., que por séculos foram tidas como cristalizadas e engessadas nas codificações da Igreja.

Sabemos que regras morais são difíceis de serem quebradas na cultura e na Igreja, pois Igreja e cultura se perpassam e as transformações são lentas. No entanto, as transformações geracionais na Igreja e na cultura se influenciam mutuamente. Um exemplo de tal transformação lenta, porém constatada nos cenários dos entremeios da relação da Igreja com a Psicanálise é a emergência do desejo do inconsciente que muitas vezes poderiam ser suprimidos porque contradiziam as regras morais padronizadas na sociedade e na Igreja e atualmente, já são passíveis de um diálogo com as orientações morais da Igreja que consideram a singularidade e o exercício de cada consciência.

Diante disso é emblemática a postura dos bispos da Colômbia que aqui é citada pelo Papa Francisco (2016): “se constatamos muitas dificuldades, estas são – como disseram os bispos da Colômbia – um apelo para libertar em nós as energias da esperança, traduzindo-as em sonhos proféticos, ações transformadoras e imaginação da caridade” (FRANCISCO, 2016, p. 41). Esta afirmação dos bispos colombianos mostra a abertura que a Igreja deve ter para perceber os sinais dos tempos como uma possibilidade para respirar ares novos e também, para produzir ares novos em favor da excelência, da primazia da caridade.

A caridade sempre contará com a existência do outro, enquanto ser humano, que também é portador daquele dizer de Gênesis no capítulo 1 que reportamos anteriormente: “crescei e multiplicai-vos”. Submeter o outro à condição de objeto, tamponar-lhe a falta é impedir seu crescimento. Isto é faltar à caridade, segundo o universo simbólico católico romano.

A caridade, enquanto expressão da misericórdia, sempre primará pelo respeito à alteridade. A alteridade abre o campo para que a singularidade do sujeito possa acontecer, pois na diferença se afirma a subjetividade.

A Igreja Católica quando trata acerca da experiência religiosa de seus fiéis, ela entende que a experiência religiosa contempla a vivência de fé de cada um dos seus fiéis. Isto é reconhecer que a experiência de fé se traduz, também, na e pela singularidade de cada fiel católico. Mesmo que estes fiéis estejam inseridos em uma dinâmica comunitária que não prescinde da fé vivida na coletividade, a dimensão subjetiva de cada fiel é admitida como

componente importantíssimo de seu engajamento na Igreja, na experiência religiosa e na sociedade.

A objetividade universal das normas morais e da doutrina da Igreja Católica é necessária. São estes elementos objetivos e unívocos que lhe garantem sua identidade. É a objetividade doutrinal e moral que fazem de ponto de convergência para a comunidade de seus fiéis, traçando-lhe um perfil, entre tantas outras experiências religiosas, de maneira a se reconhecerem com sentimento de pertença a esta específica religião. No entanto, tal objetividade não abre mão da individualidade, das particularidades do fiel e da fiel que são, em si mesmos, sujeitos singulares.

A doutrina e o código moral da Igreja Católica, em seus termos, já reconhecem o fiel como sendo único e irrepetível, dotado de uma consciência que lhe é singular e nela, o fiel faz seu encontro pessoal com Deus. Desta forma, a religião católica não quer versar sobre uma massificação das consciências, feitas objeto, alienadas ao seu poder próprio de escolha. A própria adesão à fé, à experiência religiosa, como vimos anteriormente, no universo cristão católico, requer a adesão livre e consciente, pois a fé se articula fora do campo da evidência, mas dentro do campo da escolha.

Algumas considerações ainda se fazem oportunas sobre as questões da teologia moral cristã católica para que possamos ir produzindo algumas considerações conclusivas para este capítulo segundo que tange a questão do fiel católico.

O fiel católico não pode se afinar com a ideia de um Deus impositivo, nem tampouco opressor e muito menos moralista. Estas concepções de Deus estão longe da face do Deus proposto pela doutrina da Igreja Católica e pela moral católica. Isto fica perceptível quando tomamos por base as argumentações acima, enquanto preâmbulos para elaborarmos o conceito do Deus Uno e Tino para o cristão católico. Até porque:

facetas anteriores de um Deus de controle, da norma e até da repressão se reúnem ao redor de uma imagem (...) do Deus que me exige, me impõe. Assinala relações nas quais eu tenho, eu devo; um círculo onde a moral estrita do dever e do ter que, constrangedor, controlador e puritano, se eleva sobre a consciência (MARDONES, 2009, p. 109).

A imposição moralista acaba por anular a consciência humana e afogá-la na obediência irrestrita, acrítica e desprovida de uma escolha que passe por um posicionamento responsável do fiel.

A teologia moral católica nos convida a refletir sobre os passos históricos e os avanços provocados e assumidos dentro da Igreja Católica e que vão mudando o perfil da experiência

religiosa dos fiéis católicos. Seria improvável e até injusto, anacrônico, pensar que o desenrolar dos séculos passaram sem transformar em nada ou em muito pouco as estruturas e os costumes da Igreja primitiva da era apostólica, bem como daquela Igreja medieval e até mesmo, daquela Igreja pré-Concílio Vaticano II. A Igreja está no mundo e na cultura e, por isso, é filha e mãe do seu tempo. Isto é dizer que a Igreja sofre as influências do seu tempo e influencia a sociedade que lhe é contemporânea. Seria impossível e pouco prudente que uma cristalização em posturas enrijecidas pudesse prevalecer às pressões internas e externas à própria Igreja no largo atravessar das eras históricas. Ao redor de suas verdades imutáveis e do Deus que sustenta e direciona sua fé, a Igreja vai se reposicionando diante do homem e da mulher de cada cultura e diante das relações travadas entre eles e deles com a Igreja mesma.

Torna-se interessante como os especialistas em teologia moral gostam e preferem lançar mão da terminologia “diálogo” entre a Igreja e a cultura. O diálogo aponta imprescindivelmente para a dialogia relacional entre dois interlocutores, tendo ambos o direito de voz que provoca eco no ouvinte e faz brotar nele uma resposta que emana e produz posicionamentos e reposicionamentos situados no contexto daquele diálogo.

Mardones (2009) exorta-nos acerca da importância de escutar as mudanças e superações provocadas nos moldes da Igreja de interpretar as Sagradas Escrituras, a doutrina e a moral, buscando um aperfeiçoamento ao longo da história. O supracitado autor convoca-nos a perceber a superação da ideia de um Deus impositor e moralista e por isso dirá que “sem dúvida o Cristianismo pós-conciliar superou em muito esse moralismo estreito, tão caricaturizado no cinema e na literatura, porém, com seus rastros, como já assinalamos, ainda visíveis” (MARDONES, 2009, p. 109). Estas considerações marcam um divisor de águas para quem deseja entender a evolução dos conceitos da teologia moral cristã católica.

Pensando a questão do Deus que fundamenta a doutrina e a moral católica, torna-se bastante provocadora a pergunta que Mardones (2009) põe, a saber, “esse Deus, inimigo da liberdade, é o Deus de Jesus?” (MARDONES, 2009, p. 111), pois o que Jesus deixa transparecer através dos Evangelhos é a imagem do Deus “da liberdade (...), da confiança no ser humano” (MARDONES, 2009, p. 111). Claro que aqui valeria toda uma discussão sobre a liberdade do ser humano e é exatamente a discussão que a psicanálise vai propor ao redor dessa mesma liberdade. Também, sob outro viés, as próprias filosofia e teologia cristãs católicas propõem grandes reflexões sobre a liberdade humana e seus determinismos.

Não descenderemos com maior profundidade e nem com maiores especificações na abordagem da categoria liberdade, porém, resguardaremos a ideia que é afim à psicanálise e à moral da Igreja Católica, de capacidade de escolhas e de auto implicação do sujeito, do fiel,

em suas escolhas. Há uma responsabilização que é possível ao ser humano ao exercer o uso de sua consciência moral nas decisões que o vão posicionando nos seus vínculos sociais.

Assim sendo, os argumentos supracitados compõem os elementos e as categorias para analisar o escopo que estamos propondo para esta pesquisa, com finalidades de investigação acerca do posicionamento do sujeito no discurso diante do grande Outro. Interessa saber se é possível aparecer reflexos da análise na experiência religiosa do fiel católico. Isto é dizer que nos interessa pesquisar o que pode provocar o tratamento psicanalítico no laço social do paciente católico no contexto de sua experiência religiosa. Destarte, os elementos trazidos acima iluminam a discussão que esta pesquisa se coloca e favorecem um aprofundamento sobre as articulações entre a psicanálise e a religião católica, porém, sob este prisma da observação a partir da realidade de pacientes católicos em tratamento analítico. Para isso será necessário articular os fundamentos teóricos aqui elencados com as entrevistas colhidas dos fiéis católicos.

Portanto, seria inviável tocar o tema das possíveis mudanças que o tratamento psicanalítico causaria na experiência religiosa dos fiéis católicos que se submetem a tal tratamento, sem antes conhecer um pouco melhor as bases teóricas que podem fundamentar essa discussão. Obviamente, as teorias que melhor podem nos dar suporte para este campo da pesquisa são aquelas que partem da psicanálise e da teologia católica. No entanto, a psicanálise apresenta um oceano de desdobramentos em sua teoria, bem como a teologia católica produziu uma vasta amplitude de conhecimentos e formulações.

Logo, diante dessa impossibilidade de abarcar a totalidade desses saberes, nosso recorte se restringiu a partes de uma e de outra. Na psicanálise foi nos oportuno lançar mão da teoria lacaniana no que tange os quatro discursos, ou seja, no contexto do laço social proposto por Lacan. E isto porque estamos pesquisando sobre o posicionamento do sujeito em seu discurso e é esta a dinâmica que estrutura o tratamento na clínica psicanalítica. Por outro lado, no bojo da teologia católica, fomos buscar recurso para alicerçar a investigação presente em alguns argumentos da teologia moral católica, pois é exatamente o tema da consciência moral do fiel em suas escolhas que queremos estudar. Deste modo, seria impraticável desenvolver esta pesquisa sem estes dados trazidos dessas específicas áreas teóricas.

Destarte, dos campos da ciência teológica que mais parecem propícios ao diálogo que estamos propondo nessa dissertação, o da Teologia Moral é aquele que se oferece como bastante interessante para as articulações que estamos colocando. Não poderíamos prescindir dos argumentos da teologia moral católica quando o que almejamos é trabalhar as questões das escolhas do sujeito durante seu processo psicanalítico. Ao tomar o sujeito, enquanto fiel

católico, este não é reconhecido, pela mesma religião Católica, como desprovido de uma consciência na qual se operam as escolhas e os posicionamentos morais e éticos. O catolicismo defende a primazia da consciência humana em suas escolhas e, para tanto, dedica-lhe especial atenção nos estudos sítos na cadeira acadêmica da Teologia Moral.

A questão das decisões morais povoou de tal forma o pensamento da Igreja Católica que a reformulação e a atualização de seus conceitos e posturas no que tange esta área da vida humana, mereceu uma reflexão profunda no Concílio Vaticano II que culminou com a construção de todo um documento pontifício, conciliar, que foi a “*Gaudium et Spes*” do ano de 1965.

Ilustrando este lugar do católico no mundo e como o mesmo ser humano o deve ocupar, reportamos o que diz o documento conciliar que afirma que “o ser humano, em outros termos, dedicando-se ao estudo das várias disciplinas, tais como a filosofia, a história, a matemática, às ciências naturais e cultivando a arte, pode contribuir muitíssimo para com a elevação da família humana” (GS, 57, 1965; 1985). Logo, é de uma inserção intelectual e prática do ser humano na sociedade, que a moral católica trata e a psicanálise é mais um instrumento, como o são as ciências supracitadas, a favorecer o ser humano, enquanto sujeito de escolhas.

Portanto, a abordagem de alguns elementos da Teologia Moral Católica, como os que acima foram apontados, podem trazer muitas luzes que tornam mais claras as questões que estamos costurando nesta dissertação. Pensar o sujeito católico em análise é pensar que essas temáticas indubitavelmente perpassarão suas vivências quotidianas quando a Psicanálise e a Religião Católica se entrecruzam na sua existência humana. Por isso seria desaconselhável não lançar um olhar sobre os pontos de contato entre ambas no decurso desta dissertação.

4 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS PACIENTES CATÓLICOS ANTES E DURANTE O TRATAMENTO PSICANALÍTICO

4.1 A análise das entrevistas

As entrevistas que elegemos para abordar o tema proposto, junto aos sujeitos de pesquisa, foram de caráter semiestruturado. Isto é dizer que as questões apresentadas aos sujeitos de pesquisa não eram questões fechadas, mas questões, que mesmo mantendo um direcionamento da entrevista, permitem ao sujeito discursar mais livremente sobre aquele

aspecto que lhe é perguntado. Em seguida, elegeu-se o método da análise de conteúdo, segundo Bardin (1977), para tratar os dados advindos das entrevistas.

A escolha do método das entrevistas semiestruturadas para coletar os dados, bem como o método da análise de conteúdo para o tratamento dos mesmos não se deu de modo aleatório, mas pela pertinência que os mesmos apresentam para que se pudesse atingir o objetivo dessa dissertação.

Para formar o grupo de sujeitos de pesquisa, foram escolhidos quatro adultos católicos de sexos diferentes e que estivessem em tratamento psicanalítico, pois este é o perfil daqueles que podem atender às demandas deste estudo de investigação. Os mesmos foram encontrados como sendo participantes, com algum nível de envolvimento, de diversas Paróquias de Belo Horizonte, Minas Gerais.

Diante do resultado que emergiu das entrevistas, procedeu-se com a análise de conteúdo. Por este motivo torna-se interessante discorrer sinteticamente acerca deste método de pesquisa.

As entrevistas coletadas, como afirmado anteriormente, foram submetidas à análise de conteúdo. As supracitadas entrevistas serviram para integrar o corpo de material que construirá a base para dar sustentação à dissertação que estamos desenvolvendo. As mesmas terão seus dados tratados através dos critérios metodológicos que compõem a análise de conteúdo, conforme foi acenado anteriormente no corpo desta pesquisa. É mister enfatizar que trataremos os dados a partir das elaborações dos estudos de Bardin (1977) no tangente à análise de conteúdo.

Tendo em vista que as entrevistas tenham sido organizadas e realizadas seguindo o modelo de entrevistas semiestruturadas e o escopo que temos para a obtenção e análise dos dados que corroborará esta pesquisa, justifica-se a utilização do supracitado método de análise de conteúdo. Assim sendo, a análise de conteúdo apresenta-se como um método de pesquisa pertinente para atender às perspectivas a que se propõe essa dissertação. Isto explica-se por ser a análise de conteúdo, conforme afirma Bardin (1977) e concordamos com ela, um método para analisar as comunicações e as relações que emergem das mesmas. A partir das apresentações da autora supracitada, é interessante notar que as comunicações, bem como suas interrelações, acabam produzindo informações tanto explícitas, quanto implícitas no conteúdo do discurso dos sujeitos de pesquisa que se colocam disponíveis para as entrevistas.

Bardin (1977), sobremaneira, trabalha a dinâmica da análise de conteúdo voltada para a aplicação da mesma no campo das pesquisas em âmbito psicossocial, porém, é sabido que o método da análise do conteúdo é anterior à sua utilização no campo das pesquisas em

psicologia. Também é sabido que a utilização das técnicas da análise de conteúdo pode ser verificada em outras áreas do saber humano, como acontece na sociologia, no jornalismo, na psicanálise, na história e outras, conforme reporta Bardin (1977). Assim, Bardin apresenta a análise de conteúdo que é um “manual claro, concreto e operacional desse método de investigação” (BARDIN, 1977). Fundamentados no que se afirmou, podemos argumentar que a análise de conteúdo oferece uma técnica afim ao que se propõe como método de trabalho para coletar e tratar os dados que serão de grande utilidade e imprescindíveis para a elaboração da presente dissertação.

Alguma definição do método que estamos empreendendo para a construção dessa dissertação é interessante apresentar aqui.

A análise de conteúdo, atualmente, pode ser entendida como sendo:

um conjunto de instrumentos metodológicos cada vez mais sutis em constante aperfeiçoamento, que se aplicam a discursos (...) extremamente diversificados (...) desde o cálculo da frequência que fornece dados cifrados, até à extração de estruturas traduzíveis em modelos – é uma hermenêutica controlada, baseada na dedução: a inferência (BARDIN, 1977, p. 9).

Notamos que a análise de conteúdo pode auxiliar a entender os discursos com maior largueza e com maior alcance dos elementos constitutivos dos conteúdos dos mesmos. Isto é possível, exatamente, por causa da acuidade mesma da técnica que esta análise traz no seu bojo instrumental. Ainda podemos abstrair desta técnica analítica a capacidade que ela oferece para perceber que “a análise de conteúdo oscila entre os dois polos do rigor da objetividade e da fecundidade da subjetividade” (BARDIN, 1977, P. 9). Há uma ampliação sobre o entendimento acerca do discurso que é possibilitada pela técnica metodológica da análise de conteúdo, conforme nos reporta Bardin (1977).

A análise de conteúdo permite ir além da letra posta no texto ou trazida a partir da transcrição dos discursos que estão por ser analisados e permite que os mesmos sejam melhor compreendidos. Dessa forma podemos concordar com Bardin (1977) quando ela nos apresenta que a análise do conteúdo “absolve, cauciona o investigador por esta atração pelo escondido, o latente, o não-aparente, o potencial de inédito (do não-dito), retido em qualquer mensagem” (BARDIN, 1977, p. 9). Portanto, há um outro lado da mensagem dita e escrita que ultrapassa o texto formalmente posto sobre o papel. Este outro lado diz de um não dito que traz informações tão importantes para qualquer pesquisa que dele não se pode descuidar.

A análise do conteúdo tem seus critérios que devem ser muito bem respeitados para que seus resultados sejam de qualidade tal e qual o método se propõe a atingir.

Quando pensamos nos passos a seguir pela análise de conteúdo, não podemos descuidar do fator tempo entre a mensagem emitida e a sua prudente interpretação. Este critério, que Bardin (1977) reporta acerca do tempo entre os dois momentos acima citados, é de suma importância e deve ser tomado em consideração. Sobre isso é importante saber que “os processos de análise de conteúdo obrigam à observação de um intervalo de tempo entre o estímulo-mensagem e a reação interpretativa” (BARDIN, 1977, p. 10). A autora ainda reafirmará que “se este intervalo de tempo é rico e fértil então, há que recorrer à análise de conteúdo...” (BARDIN, 1977, p. 10). A análise de conteúdo é apropriada para uma investigação que toma como material de pesquisa os vários tipos de entrevistas, pois a entrevista contempla este tempo que pode ser profícuo à compreensão do que se deseja investigar, a saber, o tempo entre a mensagem e a sua interpretação.

Também é oportuno, aqui, reportar algo sobre as origens deste método que decidimos utilizar para a coleta e o tratamento dos dados da dissertação. Para isto, recorreremos ao histórico do método da análise de conteúdo, segundo os estudos de Bardin (1977).

De forma breve, vale reportar neste momento da nossa dissertação as informações que se remontam aos primórdios da análise do conteúdo: “A hermenêutica, prática de interpretar os textos sagrados ou misteriosos é uma prática muito antiga. (...) A interpretação dos sonhos, antiga ou moderna, a exegese religiosa (em especial a da Bíblia) relevam de um processo hermenêutico” (BARDIN, 1977, p. 14). Bardin também acrescenta às nossas informações o fato de que as técnicas de hermenêutica e de exegese bíblica e outras “seriam análises de conteúdo prematuras. Por exemplo, a pesquisa de autenticidade feita na Suécia por volta de 1640 sobre os hinos religiosos com o objetivo de se saber se estes hinos (...) podiam ter efeitos nefastos nos luteranos” (BARDIN, 1977, p. 14), ou seja, a partir do conteúdo dos hinos, como relata Bardin (1977), relacionando-os com temas religiosos, favoráveis e desfavoráveis, seria possível identificar, por vias de interpretação, se os mesmos se adequavam à doutrina luterana ou não.

Assim sendo, as técnicas da análise de conteúdo prematura já permitiram grande colaboração para a investigação de temas importantes e de grande significado para o campo da religião. A partir daí se expande para outras áreas.

Destarte, percorrendo brevemente o histórico da análise de conteúdo, percebemos que suas origens lançam raízes no campo da interpretação de textos religiosos, emergindo daí as técnicas que constituem a exegese e a hermenêutica. Ao longo dos anos, a formação da análise de conteúdo e seu desenvolvimento a partir da experiência tida na Suécia, como

reportamos acima, foi recebendo aperfeiçoamentos e sua aplicação foi se estendendo para várias áreas do conhecimento científico.

Portanto, tendo em vista o estudo que temos por escopo para esta dissertação, torna-se pertinente lançar mão deste rico recurso metodológico para fundamentá-la, alicerçando-se nas informações trazidas pelos sujeitos de pesquisa, através das entrevistas semiestruturadas a que os mesmos se submeteram.

O método da análise de conteúdo possui três momentos, ou três partes muito bem definidas que marcam tríplice divisão em etapas do percurso a ser empreendido para que esta análise atinja seu propósito. Estamos nos referindo às três etapas apontadas por Bardin (1977), a saber, a pré-análise, a exploração do material e o tratamento dos resultados que contém a inferência e a interpretação; etapas estas que a autora chamará de “organização da análise” (BARDIN, 1977, p. 95). É importante elucidar melhor esta organização da análise, conforme o que Bardin (1977) apresenta.

A pré-análise configura-se como sendo o momento para organizar e “tornar operacionais e sistematizar as ideias iniciais” (BARDIN, 1977, p. 93), ou seja, é o momento para a montagem da estrutura da análise. Concordaremos com Bardin (1977) quando defende que esta organização como etapa em que se possa eleger e elencar o material que deverá ser utilizado, bem como para definir de forma precisa os caminhos a serem percorridos desde a criação das hipóteses, passando pela formulação dos objetivos, até a elaboração dos preâmbulos que sedimentarão a interpretação dos resultados.

É no momento pré-analítico que se dá a escolha do material a ser analisado, seja por meio de entrevistas ou outros modos que produzam um discurso, para que destes se lhes extraia o conteúdo, conforme nos aponta Bardin (1977). Esta etapa contempla regras próprias a serem seguidas e as principais destas são trazidas pela autora e definidas, a saber, a regra da exaustividade, a regra da representatividade, a regra da homogeneidade, e a regra da pertinência.

Explicitemos sinteticamente, a partir dos estudos de Bardin (1977), o que delimitam cada uma das regras da pré-análise. A exaustividade, segundo Bardin (1977), afirma que todo termo relativo a uma determinada categoria deve ser, sob esta categoria, elencado, sem seletividade. A autora prossegue falando sobre a regra da representatividade e sobre esta regra reportamos a própria autora que diz que “a análise pode efetuar-se numa amostra desde que o material a isto se preste” (BARDIN, 1977, p. 97) e em se tratando de amostra, a autora prosseguirá defendendo que “a amostragem diz-se rigorosa se a amostra for uma parte representativa do universo inicial” (BARDIN, 1977, p. 97). A outra regra capital que Bardin

trabalha é a da homogeneidade que rege que os documentos escolhidos para compor o corpo da análise, conforme Bardin (1977), devem respeitar os princípios da homogeneidade, ou seja, devem ser homogêneos, o que exclui a possibilidade de muitas singularidades entre os mesmos, pois as singularidades abririam campos de exceção e não de homogeneidade. E ainda, Bardin (1977) apresenta a regra da pertinência, isto é dizer que “os documentos retidos devem ser adequados, (...) de modo a corresponderem ao objetivo que suscita a análise” (BARDIN, 1977, p. 98).

A segunda etapa definida e reportada por Bardin é a exploração do material. Esta, segundo Bardin (1977) é uma fase bastante desgastante e minuciosa. Esta é a etapa que se constitui a partir da atitude de “codificação, desconto ou enumeração, em função de regras previamente formuladas” (BARDIN, 1977, p. 101). Esta fase, como apresenta a própria autora, pode ser realizada manualmente ou pelo emprego de tecnologias informáticas.

A terceira etapa refere-se ao tratamento resultados. Assim, conforme Bardin (1977) os resultados permitirão organizar os quadros que trazem os elencos terminológicos que abrirão campo para a realização da análise. Este tratamento possibilita “estabelecer quadros de resultados, diagramas, figuras e modelos (...) os quais condensam e põem em relevo as informações fornecidas pela análise” (BARDIN, 1977, p. 101). Esta é a fase em que se dá a inferência e a interpretação dos resultados, conforme Bardin (1977) reafirma nos seus estudos que desembocam na sua obra acerca da análise de conteúdo.

Logo, uma vez apresentado brevemente alguns dos elementos capitais da análise de conteúdo, procederemos com a apresentação dos resultados dessa mesma análise aplicada ao material específico dessa dissertação.

Antes da exposição da interpretação dos dados é necessário explicitar que, a partir das entrevistas, coletadas por meio de aparelho gravador digital, foram construídas quatro categorias analíticas, a saber, a fé, a doutrina moral da igreja católica, a relação entre tratamento psicanalítico e fé católica e, por último, Deus antes e durante o tratamento psicanalítico.

As categorias trouxeram o seguinte resultado de análise:

a) Categoria analítica 1: Fé

Em relação à fé e ao processo de contato com a fé nota-se que os entrevistados atribuem, com certa insistência, que a mesma fé lhes foi transmitida pela família que, já trazia consigo a fé e que a família, por ser de origem católica, viabilizou o seu processo de adesão a

uma fé. As entrevistas revelam que o fato de os sujeitos de pesquisa terem observado os familiares, principalmente os que se responsabilizaram pela educação dos entrevistados na infância, bem como a observação das práticas religiosas daqueles, influenciaram para que os entrevistados se consolidassem na fé católica. Também é acusado por dois dos entrevistados que o fato de ter frequentado escola católica na adolescência pode ter trazido a influência que reafirmaria seus posicionamentos de fé e, neste caso, a fé católica.

O teor das entrevistas revela que mesmo afirmando-se muito crentes em Deus e pertencentes à Religião Católica, os entrevistados deixam perceber que há uma diferença entre os entrevistados no que tange a participação voluntária, se assim, pudéssemos dizer e o engajamento na vida da Igreja Católica. Isto se explica porque para dois dos entrevistados, ainda na infância e por influência de seus responsáveis, sua participação na Igreja e a prática dos atos de fé eram, também de certo modo, por vontade própria, pois tais atitudes lhes traziam bem-estar. Um destes dois citados chega a relatar, que por muito tempo, na adolescência, mesmo não tendo mais a presença incentivadora da avó, por perto e tendo pais que não praticavam assiduamente a fé, o mesmo fazia questão de praticar, frequentando as Missas e mantendo-se regular nas práticas religiosas. Dois outros entrevistados relatam que a frequência à religião e as práticas religiosas aconteciam sem mesmo a ponderação acerca de uma volição própria, pois o movimento natural era aquele de repetir os adultos sem grandes observações acerca de si e sem questionamentos. Estes mostram-se, atualmente, em uma postura na qual não há um engajamento eclesial mais sistemático, apesar desses mesmos entrevistados esboçarem, um, a admiração por quem o exerce e o outro, a vontade de “evoluir”, para usar o termo do próprio sujeito de pesquisa, mais na fé.

Os outros dois mostram-se engajados na vida eclesial de forma assídua e efetiva, sendo que um é Ministro Extraordinário da Comunhão Eucarística, portanto, leigo engajado em uma Paróquia, enquanto o outro sujeito de pesquisa é membro de um Instituto de Vida Consagrada e almeja o Sacerdócio. É notório nas entrevistas daqueles menos engajados na religião e expresso pelos seus risos e repetidos “né”, que podem apontar para um pedido de confirmação por parte do interlocutor, que pode haver uma insegurança acerca das questões de fé por parte do entrevistado. Estes podem apresentar estes risos e pedidos de confirmação do que dizem, por notarem, eles mesmos a fragilidade do seu vínculo com a fé católica. Os mesmos expressam em suas falas um engajamento de fé bastante pessoal e uma consciência de que ainda possui uma fé que pode ser mais lúcida, engajada e desenvolvida. No entanto, os outros dois que apresentam um engajamento mais sólido na vida eclesial, também apontam para uma necessidade de conhecer melhor acerca da própria fé.

Assim, sob essa categoria de análise, já é possível vislumbrar uma particularidade, uma singularidade por parte de cada entrevistado no modo como acedem à fé católica apostólica romana e não somente, o seu processo de acesso, mas também o modo como cada um faz seu processo de adesão à fé e às práticas religiosas dentro dos parâmetros da supracitada Igreja.

Portanto, torna-se notório que a singularidade do sujeito o atravessa nessas peculiaridades, embora o contexto de oferta da religião aos quatro entrevistados seja bastante similar. Isto revela que, mesmo tendo a via de acesso ao religioso através dos familiares, cada um vai fazendo o seu percurso subjetivo.

b) Categoria analítica 2: Doutrina moral da Igreja Católica

A questão do conhecimento acerca da doutrina moral da Igreja Católica é abordada pelos entrevistados de modo muito superficial e tímido, com exceção daquele que é Ministro Extraordinário da Comunhão Eucarística, que traz um pouco mais de conhecimentos acerca do tema em questão e daquele que está inserido em um Instituto de Vida Consagrada e cursa Teologia e, exatamente por isso, já tem contato com a Teologia Moral de forma mais sistemática e acadêmica.

Os dois entrevistados que não têm tanto engajamento nas práticas da religião explicitam em sua fala mais elementos a respeito de sua relação pessoal com a Igreja e em relação a como os mesmos entrevistados percebem, de modo predominantemente subjetivo, aquilo que a Igreja transmite.

Neste aspecto da doutrina moral, os quatro entrevistados revelam ter uma relação tranquila com a Igreja e revelam não ter maiores problemas com o que a Igreja propõe. Fica explícito que não há por parte das entrevistas, inclusive daquela do graduando em Teologia, talvez porque este sujeito de pesquisa esteja ainda no primeiro ano daquela graduação, um conhecimento formal, organizado e ampliado, nem mesmo com sustentação de argumentos críticos mais profundos e sólidos, com maior acuidade sobre o tema proposto para esta categoria da entrevista.

O conhecimento acerca da doutrina moral da Igreja ainda é território pouco visitado pelos católicos, como afirmam vários teólogos e tal afirmação, pode ser observada nas entrevistas analisadas para esta dissertação.

As falas de dois entrevistados permitem-se permanecer no plano de sua experiência individual com a Igreja, no tangente às questões da doutrina oficial da mesma Igreja. As falas

dos outros dois trazem elementos de seu engajamento pastoral eclesial e, por isso portam um esclarecimento maior acerca da vivência da dimensão comunitária da fé. As entrevistas deixam notar também que o desconhecimento a respeito do material da doutrina moral da Igreja leva os entrevistados a confundirem o tema da doutrina com outros temas relacionados a dogmas da Igreja e ao espaço litúrgico. A confusão ainda se estende em três das entrevistas, salvo a do estudante de Teologia, à homilética dos Padres e às próprias sensações obtidas em momentos de oração ou de visita às igrejas, por exemplo como traz um entrevistado ao ser provocado a falar sobre seu conhecimento acerca da doutrina moral da Igreja, relata a paz que sente quando entra em igrejas, seja para Missas, quando isto ocorre, ou fora dos horários de Missa, como também gosta de fazer.

É mister perceber que naquelas três entrevistas, acima citadas, há uma percepção, ainda que periférica, acerca das posturas morais da Igreja, sendo que uma delas traz um esclarecimento maior, como apontamos anteriormente.

Nota-se que, de certa forma, os entrevistados explicitam um discurso sobre a doutrina moral da Igreja Católica e fazem um corte em sua fala, o qual divide, em um antes e um depois, as posturas da Igreja no tangente às questões morais. As quatro entrevistas mostram uma consciência de um antes com posturas mais rígidas e “fechadas”, segundo o termo usado por um dos sujeitos de pesquisa, em relação a alguns temas morais, por parte da Igreja Católica e a consciência de um depois que se reporta à atualidade e, associado, pelos entrevistados, ao carisma do Papa Francisco.

O Papa Francisco, segundo os entrevistados governa a Igreja com posturas mais acolhedoras em relação aos católicos. Assim, mesmo que a maioria dos entrevistados não demonstre muito conhecimento doutrinário na questão proposta, os mesmos falam de uma percepção que revela sua consciência de uma evolução dos “pensamentos e das leis da Igreja” segundo a expressão de dois dos entrevistados, no sentido de acompanhar o processo de transformação da cultura.

Assim, a partir da categoria proposta, acima, para análise, podemos repetir o que afirmam muitos teólogos moralistas, que a grande maioria dos católicos tem mais conhecimento acerca do discurso oficial da Igreja e mesmo assim, de forma muito simplista e pouco ou nenhum conhecimento sobre o discurso pastoral da Igreja que é onde a Teologia Moral lança seus pertinentes estudos, debruçando-se sobre a casuística e sobre a misericórdia. A Teologia Moral revela o discurso pastoral da Igreja que não é outra coisa, senão o discurso oficial da mesma, porém, considerado na prática, no modo com esta lei recai, concretamente, sobre cada fiel. Isto será tarefa para a casuística.

c) Categoria analítica 3: Tratamento psicanalítico e fé católica

As entrevistas mostram que os entrevistados já fizeram anteriormente um outro tratamento psicanalítico para elaborar algumas outras questões pessoais. Esta é a segunda vez que três dos entrevistados se submetem ao tratamento psicanalítico. No entanto, esta é a terceira vez que um dos entrevistados se submete a um tratamento analítico. Os sujeitos de pesquisa relatam ter obtido grandes benefícios a partir da análise. No tangente à fé e mais especificamente, à fé católica, as entrevistas deixam perceber que não foram as questões de fé que provocaram a busca pela análise e, tampouco, é tema preeminente das sessões. No entanto, os entrevistados relatam que deixam claro nas sessões seu posicionamento católico de fé, pois as coisas não se separam em suas vivências, como a fala dos entrevistados relata.

É interessante notar que nas falas dos entrevistados, apesar de, em um primeiro momento, revelarem que não abordam as questões de fé, diretamente, nas sessões, as mesmas falas explicitam, a partir do momento da entrevista, um desejo de que isso fosse tema das sessões. Somente um dos sujeitos de pesquisa não trouxe essa demanda na sua fala. Interessante é notar que, pela fala dos entrevistados, o próprio processo psicanalítico vai provocando um deslocamento no posicionamento do sujeito e tal deslocamento aparece nas entrevistas. Três dos entrevistados revelam que deve ser demanda do paciente em análise trazer as questões de fé para o tratamento. Também, em outro momento das falas, aparece uma consciência de que as suas próprias verdades de fé podem não ser as únicas e absolutas e este dado é trazido diferentemente nos discursos de cada um dos entrevistados. Tal afirmação por parte dos sujeitos de pesquisa mostra uma abertura ao diálogo e ao bom senso em relação aos outros discursos religiosos, embora reafirmem nas suas falas os pontos básicos de sua fé católica.

Os entrevistados verbalizam é a de que a análise auxilia na organização dos pensamentos e do tempo e isto favorece priorizar o que se quer fazer como prioritário e inclusive, no caso destes sujeitos de pesquisa, a questão da fé apareceu, no momento da entrevista como uma prioridade que precisa ser melhor conhecida e aprofundada.

Um dos entrevistados ainda nos aportou a informação de que após o processo psicanalítico, aprendeu a lidar melhor com o sentimento de culpa que carregava em relação à Igreja e a Deus, pela formação católica rígida que teve na infância e adolescência. Contudo, através do tratamento psicanalítico, notou que passou a dar mais importância às suas realidades humanas e diminuiu grandemente a atitude de ficar se cobrando e se culpando

diante das circunstâncias que, em sua vida, chocavam com as supostas regras morais da Igreja. Esta transformação em sua vida colaborou muito para com uma participação na Igreja com maior liberdade e responsabilidade.

d) Categoria analítica 4: Deus antes e durante o tratamento psicanalítico

Os entrevistados relatam que não conseguem definir muito bem se houve alguma mudança em relação à sua percepção acerca de Deus por causa da análise. Um dos entrevistados relata que a relação com Deus anteriormente ao tratamento psicanalítico era muito controlada pelo “medo indefinido”, como relata o próprio entrevistado e, com o processo da análise, agora no momento da entrevista é que se dá conta de que a fé permanece, porém, aquela postura de medo de Deus não existe mais. Isto mostra uma transformação na experiência religiosa deste entrevistado. Em outro momento das falas, os entrevistados revelam que sua percepção sobre Deus e sua fé não ficaram modificadas no sentido de uma diminuição ou depreciação da imagem de Deus, ou que a análise lhe tenha feito ver Deus de outra forma, com exceção daquela entrevista que aponta para uma nova relação com Deus, não mais pautada pelo medo. No entanto, a partir do tratamento analítico, estes sujeitos de pesquisa revelam conseguir maior liberdade e maior estímulo em si mesmos para buscarem mais a Deus.

Outra modificação notória foi a que um entrevistado reportou, afirmando que, antes da terapia, em todas as suas frustrações, acusava a Deus como responsável pelos fracassos que tinha na vida. Porém, com o tratamento psicanalítico, foi se dando conta de que ele era responsável pelas suas escolhas na vida, bem como dos acontecimentos na sua vida e também foi se dando conta que insucessos acontecem com todas as pessoas e “são coisas da vida” segundo a fala do mesmo entrevistado. Notamos, assim, que embora a percepção de Deus não tenha sido modificada, na maioria das entrevistas, em relação ao que foi aprendido e recebido, acerca da mesma, ao longo da vida, na verdade, percebemos que o que vai se modificando é o modo como os entrevistados se percebem na relação com Deus.

Uma das entrevistas considerou, no momento mesmo da entrevista o fato de ter passado a se cobrar bem menos e a se culpar bem menos em termos de consciência, quando supunha estar agindo contra as regras morais da Igreja. Isto devido ao seu tratamento analítico. Segundo o mesmo entrevistado, a culpa era um sentimento que sempre o acompanhava ao longo da vida e era causada por um dever que se impunha de sempre precisar servir e agradecer aos outros, bem como tentar, por todos os meios, minimizar os

sofrimentos dos outros. Quando isso não se cumpria ou não era muito possível, o sentimento de culpa se assomava. Era o dever do amor ao próximo entendido de forma bastante distorcida. E isto o lançava em um lugar de sempre estar devendo algo a alguém.

O tratamento psicanalítico possibilitou uma relação com a fé e com as questões morais mais leve e ao mesmo tempo, produziu um serviço melhor à Igreja nos trabalhos exercidos dentro da religião pelo entrevistado em questão. Por outro lado despertou uma consciência maior de si, gerando o discernimento que facilitou perceber o que seria material para o campo do Sacramento da Confissão e o que caberia ser elaborado no divã.

Destarte, notamos que, a partir das entrevistas, no momento de sua análise mais acurada, os entrevistados vão relatando efeitos em andamento em sua vida de fé, como resultado da análise, mas que até então não tinham vindo à luz de sua consciência. Logo, as entrevistas dizem de uma consciência de si, a partir da análise, que para uns traz a vontade de priorizar a busca por um conhecimento maior sobre Deus e uma aproximação maior em relação às questões da fé católica, para outros trouxe maior clareza acerca de sua inserção eclesial. Em suma, poderíamos inferir que a análise, nestes quatro casos produziu efeitos satisfatórios, ainda que periféricos, porém, qualificando a experiência religiosa.

4. 2 A relação com a fé católica e a relação com Deus anterior ao processo psicanalítico a partir da análise das entrevistas

A experiência religiosa dos católicos em tratamento psicanalítico é o escopo que moveu toda essa dissertação. Diante disso, não poderíamos prescindir de uma investigação acerca de elementos da psicanálise e de elementos da teologia católica, mais especificamente, da teologia dogmática e moral católica. De igual maneira seria impossível aceder ao escopo da pesquisa sem escutar em entrevista o que alguns católicos dizem de si, enquanto sujeitos dessa mesma pesquisa. Estes elos compõem esta dissertação.

O primeiro elemento que queremos abordar neste momento da pesquisa é a relação dos sujeitos de pesquisa com Deus e com o catolicismo, enquanto prática de fé, em um percurso, ao longo da vida, anterior ao tratamento psicanalítico.

O que notamos, a partir das entrevistas, é o acesso tido às questões de fé através da transmissão da mesma fé recebida dos responsáveis e, no caso dos sujeitos desta pesquisa, dos pais e avós que eram católicos. Os sujeitos se vêm inseridos em uma tradição católica desde a sua mais remota infância e isto lhes dá uma aceitação da fé católica, em um primeiro momento, como sendo algo quase natural, ou seja, quase que imersos em um fluxo comum

àquela família. O contato com a fé, para os sujeitos entrevistados para essa dissertação atravessou o caminho da escuta aos ensinamentos de cunho católico que recebiam dos mais velhos, o caminho da imitação e, aqui classificamos como imitação os atos de repetir e acompanhar os seus preceptores na fé às práticas e aos atos religiosos, tenham sido estes de caráter domiciliar ou eclesial e litúrgico, bem como o caminho da observação feita pelos sujeitos de pesquisa ao exercício da fé por patê de seus responsáveis.

Todos os entrevistados receberam uma formação católica desde a infância, sendo esta oferecida no lar, através da família imediata, mas também nas Paróquias, através da inserção nos grupos de catequese e outros. Algum dos entrevistados pôde contar para sua formação católica com os estudos dos ensinamentos fundamental e médio feitos em colégios católicos.

Os sujeitos entrevistados apontam para uma prática da fé católica durante a infância e a adolescência de modo acrítico, pois seguiam o ritmo de vida de suas famílias no tangente a pertencer a uma religião e no caso destes sujeitos, a Religião Católica. Teria sido muito difícil, como relatam alguns deles, adotar um comportamento diferente em termos de fé, fosse para professar outra religião ou para professar nenhuma e até mesmo, para estabelecer-se no ateísmo, devido à carga religiosa recebida desde o seu nascimento.

Aqui notamos a presença dos educadores da fé que podem ser tão importantes, bem como tão perigosos no que transmitem e como transmitem a fé e as concepções sobre Deus. Neste momento vale recordar o que diz Lacan (2005), a saber, “não faltam pessoas que recebem o carimbo (...) autorizadas a educar. Isso não quer dizer que tenham a mínima espécie de ideia do que seja educar (...) Tentam, assim mesmo, ter uma pequena ideia, mas raramente refletem sobre ela” (LACAN, 2005, p. 58). Quantos educadores na vida, na escola e na Igreja, que mais do que educar, provocam o contrário. Interessante é que a própria palavra educar remete aos termos latinos “*ex*” e “*ducere*”, ou seja, conduzir para fora, ou trazer de dentro para fora. Porém, muitas vezes, o que se vê na educação é um introjetar e quantas vezes de forma violenta. Vale uma reflexão.

Primeiramente, é notório no discurso dos entrevistados que o nível de envolvimento dos responsáveis pela sua educação religiosa dentro da própria família, é bastante diversificado. Para uns, a vivência da fé pelos familiares era mais intensa e mais engajada nas questões paroquiais, nas pastorais eclesiais e havia, até mesmo, um esclarecimento maior sobre a doutrina católica por parte daqueles familiares que lhes transmitiram a fé. Para outros, era perceptível que seus familiares, ou aqueles que se encarregaram, mais diretamente, de sua educação na fé, o pouco conhecimento sobre as questões doutrinárias católicas, bem como a pouca frequência e o frágil engajamento na vivência eclesial.

Assim, identificamos que existe uma variedade de modalidades e graus, se pudermos assim avaliar, de engajamento na Igreja Católica por parte dos educadores da fé que fizeram a transmissão da fé católica aos seus descendentes, que aqui aparecem como sujeitos de pesquisa. Fato é que por vias distintas e em graus diferentes de engajamento, os sujeitos entrevistados relataram que sua formação religiosa se definiu católica ao longo de sua vida.

Quando citamos aqui que os sujeitos de pesquisa se definem católicos, é oportuno recordar que o que emerge em parte das entrevistas é uma prática católica bastante generalista e superficial marcada por uma frequência maior às funções litúrgicas durante a infância por incentivo e condução dos mais velhos. Tal frequência fica diminuída ao longo da adolescência e da juventude, quando parte dos entrevistados que se enquadra neste estilo da prática da fé, foi adquirindo autonomia diante das questões de fé. Nossa referência se dá a uma parte dos entrevistados, porque a outra parte da amostra registra que o ambiente familiar proporcionou um engajamento maior destes entrevistados na vida eclesial dentro da Religião Católica. Estes últimos aprofundaram seu engajamento religioso ao longo da adolescência, da juventude e da vida adulta, sendo um destes, atualmente, leigo engajado pastoralmente em uma Paróquia e o outro inserido na Vida Religiosa em um Instituto de Vida Consagrada.

É mister relatar aqui que nas entrevistas dos quatro sujeitos é explícita a realidade que aponta para um lugar ocupado por eles na relação com Deus e na relação com a fé, de repetição daquilo que fora observado por eles do modo como seus transmissores da fé se colocavam diante das Questões de Deus e da fé católica. Este lugar é expresso por uma submissão muitas vezes acrítica às questões postas pela religião. Em alguns casos, como aparecem nas entrevistas, a ideia de que as normas generalistas que a religião trazia e suas informações sobre a vida e a sua cosmovisão diziam de um curso natural das coisas, diante das quais nem mesmo surgia o desejo de questionamentos maiores. E, aqui, é válido e rico lembrar que no caso de parte dos entrevistados, a formação doutrinal dos membros daquela família se restringiram à catequese infantil e foram essas referências doutrinárias frágeis que respaldaram o processo de transmissão da fé aos descendentes da família.

Ao serem colocados diante da questão que lhes solicitava uma auto avaliação acerca de sua experiência religiosa católica anterior ao processo analítico ao qual se submeteram, nos quatro casos foi notório o aparecimento de uma crítica ao seu modo pouco crítico de lidar com as questões de fé e um não posicionamento mais consciente diante da mesma. Também deixam explícito nas entrevistas que o processo de fé no qual estavam inseridos, era um processo para além deles e que os tragava, pois quando se aperceberam na vida, este processo religioso já lhes era anterior a sua percepção consciente de si.

Uma parte dos entrevistados trouxe outro elemento muito recorrente em suas falas que é a pouca profundidade dos seus conhecimentos no tangente às questões da doutrina católica, por falta de maior interesse em buscar e estudar tais conteúdos de modo mais crítico e mais amadurecido. Pouco ou nada se sabe acerca dos documentos da Igreja Católica, de seus pronunciamentos doutrinários, seja em questões dogmáticas ou morais, bem como pouco se sabe sobre a Teologia Católica e seus desdobramentos. O que se sabe é o que se escuta dizer a respeito ou o pouco que podem acompanhar em noticiários e informações outras que relatam as mudanças nas posturas da Igreja e nas posturas dos Papas.

A ideia que parte dos entrevistados apresenta, muitas vezes, remete a uma Igreja Católica medieval ou pré-concílio Vaticano II e isto lhes era desapercibido antes de seu engajamento em um tratamento analítico. Muitas vezes esta concepção obsoleta em relação à Igreja provocou nos entrevistados que trouxeram este dado um distanciamento da Religião Católica, ou, em outras circunstâncias, produziram uma postura acrítica que dava vazão à antiga, histórica e mal compreendida expressão: “Roma locuta”¹.

Desse modo, os entrevistados sejam os que apresentam um engajamento mais frágil na Religião Católica, como os que apresentam um vínculo mais sólido de engajamento na mesma, ambas as categorias de católicos relatam na avaliação que fazem, que sua experiência de fé antes da análise vinha marcada por uma falta de consciência mais clara de si ao longo do seu processo de contato e desenvolvimento na fé católica. Igualmente reportam que conhecendo mais ou conhecendo menos as questões de fé, muitas vezes tonava-se fácil confundir qual o papel de Deus e qual o seu próprio papel nas escolhas da vida.

O fato de não se reconhecerem como participantes nos acontecimentos da sua própria história de vida os colocava, segundo seus relatos, em posturas infantilizadas. Isto é dizer que diante dos fatos da vida, ou se esperava única e passivamente diante da suposta vontade de Deus para que pudessem atingir seus objetivos na vida e a felicidade, ou diante das frustrações revoltavam-se, muitas vezes, com Deus, por culpabilizá-lo pelos insucessos. Também eclode nas entrevistas, a partir da supracitada auto avaliação acerca de sua experiência religiosa pré-analítica, uma incapacidade para lidar com o Real que emerge, pelo fato de facilmente e inadequadamente referirem-se à Vontade de Deus e dela, esperarem o tamponamento.

¹ “Roma locuta. Causa finita”-“Roma fala. Causa encerrada” Expressão criada a partir do Concílio de Nicéia (325 d.C.) para encerrar as discussões heréticas que discordavam da definição do Magistério acerca das duas naturezas de Jesus, a humana e a divina, afirmadas naquele mesmo Concílio. Tal expressão ainda é muito evocada para expressar o fim de um diálogo ou de uma discussão.

Destarte, a avaliação que os entrevistados fazem de seu processo de formação religiosa antes do tratamento psicanalítico revela que o próprio fato de se darem conta de que o modo como se percebiam naquele momento a priori explicita que houve uma diferença em si mesmo, pelo simples elemento de poderem identificar-se como tendo sido engolidos dentro de um processo, seja de vida ou de experiência religiosa.

Portanto, há de se dizer que o ingresso no processo analítico faz uma marca que se transforma em um perceptível divisor de águas no modo como se experimenta a religião nos sujeitos de pesquisa aqui entrevistados. E o interessante nesse processo é que só veio a ser conscientemente percebido pelos pacientes, no momento mesmo de prestar a entrevista. Este elemento nos mostra que há efeitos periféricos da análise que tocam os mais diversos campos da existência humana, dentre eles o da experiência religiosa. Outro dado interessante que emanou da análise das entrevistas é o fato de que, mesmo que os fiéis, pacientes em um tratamento psicanalítico, não notem os efeitos da análise sobre a experiência religiosa, em um primeiro momento, quando param para pensar acerca dessa situação, percebem como as mudanças ocorreram a partir da dinâmica da clínica psicanalítica.

4. 3 As possíveis mudanças na experiência religiosa dos católicos em tratamento analítico a partir da análise das entrevistas

A investigação que empreendemos, através das entrevistas coletadas, mostram que mudanças nas questões referentes à experiência religiosa foram percebidas a partir do tratamento analítico.

Poderíamos afirmar que as mudanças não se mostraram como tendo sido em grandes proporções e tampouco como sendo de caráter essencial, ou seja, não mudaram a essência da percepção de Deus e da relação com ele e da concepção acerca da fé católica recebida na infância por parte dos entrevistados.

Vale ressaltar que para um dos entrevistados a mudança foi bastante significativa quando relata que sua relação com Deus antes do tratamento psicanalítico era pautada no medo que o mesmo entrevistado chama de um “medo indefinido” e que, com a análise, tal medo desaparecera. É interessante perceber que ele não havia se dado conta deste efeito da análise em suas relações de fé, até o momento mesmo da entrevista. Esta nova relação com Deus aponta para uma implicação de si na relação com Deus, na relação com a fé, não mais por medo, mas por escolha de crer. Torna-se menos medroso e mais livre de exercer seu

pensamento e colocar seus questionamentos e posicionar-se nas suas escolhas morais, mesmo sem abrir mão de sua relação com Deus e de sua fé católica.

Outra mudança significativa foi no caso de outro entrevistado que alegava que antes do tratamento psicanalítico costumava culpabilizar a Deus pelos fracassos em sua vida e pelos insucessos, desconhecendo que muitas vezes seus insucessos passavam por suas próprias escolhas e que Deus não poderia poupar-lhe de todos as dificuldades e limitações da vida, afinal, como afirma este entrevistado, os fracassos “são coisas da vida”.

No caso acima notamos que a nova postura de fé coloca este sujeito de pesquisa em uma relação com Deus que não o exime de suas vulnerabilidades humanas, sem maiores revoltas e sem posicionamentos de fazer-se vítima da história e da suposta vontade divina. Este sujeito mostra em sua fala que a análise lhe produziu um deslocamento no seu lugar diante da fé que sem abrir mão da mesma, torna-lhe capaz de se haver com o real que emerge pelas contingências da própria vida, sem lançar-se no desespero, no qual Deus aparece como tábua de salvação. É neste momento que percebemos que lidar com o real ganha um novo estatuto. Ensina-se a lidar como o contraditório e inesperado que não funciona, como define Lacan (2005) e concordaremos com ele quando reafirma que o real “é a diferença entre o que funciona e o que não funciona. O que funciona é o mundo. O real é o que não funciona” (LACAN, 2005, p. 63). Desenvolve-se um novo significante para o que não funciona ou desenvolve-se significante nenhum, menos aquele: “Porque Deus fez isso comigo?”. Mais do que revolta, o novo posicionamento diz de ter que se haver com o que “não funciona” (LACAN, 2005, p. 63).

Nos outros casos as mudanças foram percebidas de modo sutil e mais relacionadas com o efeito que a análise produziu em suas vidas, enquanto organização dos pensamentos e conscientização de si como sendo sujeito de escolhas capazes de eleger prioridades e isto reflete na experiência religiosa desses entrevistados como capazes de exercitar sua volição para conhecer melhor a fé católica para uns entrevistados, bem como para engajar-se mais na vida da Igreja Católica, para os outros entrevistados. Em outras palavras, poderíamos dizer que aparece nos discursos uma vontade de exercer a fé a partir das suas próprias convicções e não mais, simplesmente, pelo fato de se ter nascido em um berço católico. Há uma explícita busca pela fé e o reconhecimento da importância de Deus em suas vidas, porém de forma diferenciada e esta diferença vem percebida após o engajamento no tratamento psicanalítico.

Embora, o processo psicanalítico não fora procurado por questões de fé nestes sujeitos de pesquisa, o que percebemos nas entrevistas é que a experiência religiosa e, nela, as questões de fé e a relação com Deus, receberam efeitos periféricos e o interessante é que

anteriormente às entrevistas para essa dissertação, os tais efeitos na experiência religiosa não tinham sido percebidos conscientemente. As entrevistas jogaram luz sobre as mudanças havidas no campo da experiência religiosa e as mesmas já estavam em curso na vida dos entrevistados durante o processo psicanalítico, mesmo sem que os mesmos se dessem conta. Logo, podemos dizer que as entrevistas fizeram emergir à consciência as transformações mais, ou menos sutis, ocorridas na experiência religiosa dos sujeitos dessa pesquisa.

Assim sendo, podemos identificar que mudanças foram notadas e as mesmas foram explicitadas nos parágrafos anteriores. As mudanças apontam para um sujeito de escolhas que quer praticar sua fé, porém não mais como simples passivos receptores de uma informação cristalizada pelo tempo, mas como participantes da construção do seu próprio processo de fé. Isto nos coloca em consonância com o documento conciliar, a *Gaudium et Spes* (1965), quando este afirma que “de tal forma somos testemunhas do nascimento de um novo humanismo, no qual o ser humano se define antes de mais nada, pela sua responsabilidade em relação aos seus irmãos e irmãs e em relação à história” (GS, 55, 1965; 1985), ou seja, estamos falando de uma fé católica que requer um posicionamento responsável de seus fiéis católicos diante da vida, do outro e da história.

Diante do que se afirmou acerca da doutrina moral católica podemos deduzir que a mesma não quer que o ser humano viva à mercê da vontade alheia, reificados diante do outro, nem mesmo da vontade daqueles que lhe transmitiram a fé e nem mesmo da vontade de Deus. A doutrina da Igreja aposta no exercício de consciência do ser humano, enquanto sujeito de escolhas e de posicionamentos na história como aponta a *Gaudium et Spes* (1965). Interessante é notar que quando a doutrina católica diz da relação do ser humano com a vontade de Deus, ela não fala de submissão daquele a esta, mas de um consenso da razão à fé. No consenso há um ser humano que pensa e que decide. Assim, concordamos com o Pequeno Catecismo da Igreja Católica (2004) que apresenta a fé como sendo ato exercido na liberdade humana de adesão à pessoa de Jesus e aos seus ensinamentos.

Notamos um relevante ponto de contato e de diálogo entre a doutrina da Igreja Católica e o que propõe a psicanálise que, segundo Lacan (2005) defende a necessidade de que o sujeito se constitua como sujeito de desejo, sujeito barrado que se educa a si e não como objeto do Grande Outro. E afirmará Lacan que “Na verdade, não é obrigatório que o homem seja educado. Ele faz sua educação por si só” (LACAN, 2005, p. 59) e ainda dirá que “É preciso certa educação para que os homens consigam se suportar” (LACAN, 2005, p. 59). Assim, algo sempre se transmite, mas o importante é saber o que e como se transmite e onde

entra o sujeito que também se educa, como diz Lacan (2005), capaz de posicionar-se diante do que lhe é transmitido.

Portanto, observamos que mudanças foram produzidas pelo tratamento analítico na experiência religiosa dos entrevistados. Mais do que abandonar a sua fé, ou até mesmo deixar de crer na grandeza de Deus e em seus milagres, o posicionamento destes sujeitos de pesquisa foi bem outro, a saber, responsabilizar-se por seus posicionamentos diante da vida e da religião, no desejo de conservar e aprofundar sua fé. A crença em Deus e em sua ação na vida dos entrevistados, não os exime de suas escolhas e das consequências destas e tampouco, de terem que se haver tantas vezes com o real das contingências da vida. Em tudo isto há um crer por volição e por escolha próprias, cada um descobrindo seu modo de crer e de querer buscar o modo melhor para vivenciar sua experiência religiosa.

4.4 As possíveis contribuições do tratamento psicanalítico para a experiência religiosa dos fiéis católicos

Quando atingimos este momento da nossa dissertação, parece-nos pertinente e pungente fazer um balanço do diálogo e das reflexões que foram propostos como fundamentação teórica e científica para que se pudesse alcançar o escopo deste nosso estudo. Isto é dizer, que, a este ponto da pesquisa, elucidar o que emerge do supracitado diálogo entre a Religião Católica, a partir de sua Teologia e a Teoria Psicanalítica, mais especificamente, a partir da sua aplicação na clínica, em um tratamento analítico. Para tanto, temos como base de material para extrair tais inferências, além dos argumentos teóricos, bibliográficos, as entrevistas e a análise de conteúdo que sobre elas se aplicou.

O ponto de partida para que possamos efetuar o balanço dos fatos que podem emergir entre a experiência religiosa dos católicos e seu atravessamento pela clínica psicanalítica é o relato dos entrevistados. Tomaremos a observação das mudanças na experiência religiosa que foram perceptíveis aos mesmos católicos em análise e que, aqui, se colocam como sujeitos de pesquisa. Nisto consiste a investigação, através do método da análise de conteúdo. Assim, a partir das entrevistas, busca-se o que delas se pode extrair de aparente ou não.

Estamos reafirmando o dizer de Bardin (1977), que ao analisar um modo de comunicação, empreende-se uma busca, ou seja, “é uma busca de outras realidades através das mensagens” (BARDIN, 1977, p. 44). Nem sempre a fala deixa explícitos outros conteúdos, senão aqueles que são pronunciados conscientemente. Por isso, para que se torne

exequível uma boa análise do que se está dizendo na entrevista, é importante proceder com a cautela e o rigor com que Bardin (1977) apresenta o método supracitado.

Assim, quando nos aproximamos das entrevistas, é surpreendente nas respostas dos sujeitos de pesquisa a novidade que os mesmos colhem no momento mesmo da entrevista. Havia o desconhecimento que os entrevistados relatam trazer sobre ter observado anteriormente se algo havia sido alterado em sua experiência religiosa a partir dos efeitos do tratamento psicanalítico. Os mesmos deixam notar em suas falas que nunca tinham pensado nesses efeitos acontecidos sobre a sua experiência religiosa. Isto se sustenta porque os mesmos alegam ter procurado a análise por outros sintomas, por demandas outras, que não a religiosa.

Os entrevistados deixam claro que a questão de seu posicionamento religioso sempre foi explícita nas sessões, porém nunca fora tema de relevo nas sessões e, tampouco, fora uma questão sintomal, para nos referirmos à terminologia de Quinet (1991). Assim, podemos dizer que os efeitos do tratamento psicanalítico apareceram de modo central nos benefícios surtidos para as questões subjetivas que cada paciente destes, aqui, supracitados, levou à clínica psicanalítica. Porém podemos dizer que efeitos periféricos foram sentidos pelos mesmos entrevistados no campo de sua experiência religiosa. Os mesmos sujeitos de pesquisa relatam em suas falas que, a priori, não tinham se dado conta de que algo tivesse mudado em sua fé, no entanto, no momento em que isso foi posto sob o foco da entrevista, os efeitos foram percebidos e foram reportados nas entrevistas.

Aqui podemos afirmar que na experiência destes que apresentam como sujeitos para esta pesquisa, mudanças existiram na sua experiência religiosa.

Assim, traremos aqui as mudanças identificadas e que dão fundamento ao que acima se afirma.

Primeiramente é interessante notar que o deslocamento no posicionamento do sujeito nas situações da sua vida e diante dos sintomas que os levaram à clínica psicanalítica, também foi um deslocamento no lugar desses sujeitos entrevistados e seu posicionamento diante da experiência religiosa. Estamos observando e trazendo aqui a característica que aparece nas falas dos entrevistados em relação a um antes e um depois na sua experiência religiosa, sendo o divisor de águas, percebido por eles, o processo terapêutico.

O posicionamento na experiência religiosa que relatam ter tido antes da análise era o de se encontrarem em uma religião por tê-la recebido de seus responsáveis e assim, seguiram ao longo de seu desenvolvimento humano praticando mais, ou menos, a fé recebida. A experiência religiosa os antecedia e os envolvia como que em um turbilhão e a repetição

marcou sua entrada e seu processo dentro da Religião Católica. No entanto, ao se descobrirem, a partir da análise como responsáveis e necessitados de responsabilizar-se por suas próprias escolhas, isso fez eco na experiência religiosa. O eco que foi produzido foi a possibilidade de se reposicionar naquele discurso, abrindo mão da situação de serem levados para e pela religião, para abraçar um novo discurso que é o do querer ir, a partir de suas próprias convicções, querer buscar mais e melhor, segundo a necessidade de cada um dos entrevistados. Querer aprender e conhecer melhor a própria religião, por uma demanda que lhes é própria e não por uma imposição que brota alhures. Contudo, existe agora, a partir da reorganização da vida, dos pensamentos e das prioridades, uma escolha por abrir, com mais qualidade, espaço e tempo para vivenciar melhor a experiência religiosa.

A partir do reposicionamento desses sujeitos no campo da experiência religiosa, outras mudanças também foram notadas. Podemos trazer aqui a capacidade de recorrer à fé de forma menos infantilizada e se colocando menos na posição de vítima e de objeto diante da vontade dos outros e até mesmo, diante da vontade dita ser de Deus, o que excluía o sujeito de sua auto implicação na vida e nas suas escolhas. De igual modo, não poderíamos deixar de trazer aqui, a capacidade percebida por aqueles que, sendo mais engajados na vida da Igreja, de conseguirem se posicionar de forma mais crítica e subjetiva diante das questões vividas na experiência religiosa, ou diante do discurso dos líderes religiosos católicos, bem como diante das produções literárias que surgem no catolicismo. Apontam para um engajamento mais consciente e de qualidade para si mesmos nas atividades da Igreja nas quais se encontram envolvidos.

Torna-se imprescindível trazer aqui a lucidez que temos e é importante que se tenha, em relação a essa dissertação, de que a mesma brota de uma pesquisa que possui suas inúmeras limitações. Este fator nos impede de pretender qualquer tipo de generalização. Estamos trabalhando com uma amostra que permite identificar o que hipotetizávamos no início dessa mesma dissertação. A isto está se prestando o presente estudo, a investigar o que se apresentou como objetivo e como hipótese para a dissertação em curso. Nada além do que se pretende com este estudo, deverá ser levado a projetar ambições universalizadoras.

Desse modo, o que queremos investigar com essa pesquisa, para a construção dessa dissertação é se há ou não mudanças que podem ser percebidas na experiência religiosa de católicos que se submetem a um tratamento psicanalítico, mudanças essas, que seriam advindas do próprio processo psicanalítico. Para atingir este objetivo foi escolhida uma amostragem que, de modo algum poderá ser expandida à exaustão dos sujeitos católicos em tratamento psicanalítico.

Alicerçados nos fundamentos acima postos, defendemos a ideia de que, para os sujeitos dessa pesquisa, mudanças foram notadas e fizeram a diferença no modo como fazem sua experiência religiosa. No entanto, aqui não estamos prescindindo da existência das inúmeras outras possibilidades de efeitos ou da inexistência de efeitos para a experiência religiosa de tantos outros pacientes católicos em tratamento psicanalítico. Contudo, toda pesquisa tem um caráter de ampliação de seus resultados, não se limitando aos exclusivos sujeitos de sua observação e análise.

Portanto, podemos afirmar que mudanças como as que identificamos nas entrevistas que corroboraram essa dissertação poderão ser sentidas em muitos outros casos.

Destarte, entre tantos outros efeitos da psicanálise para a experiência religiosa de católicos que se submetem ao tratamento psicanalítico, podemos incluir os que emergem dessa dissertação. As mudanças aqui observadas no decorrer dessa dissertação apresentam-se como grande benefício para o engajamento mais responsável dos fiéis em sua experiência religiosa.

Logo, diante da experiência religiosa que requer um fiel capaz de se posicionar diante de Deus, da vida e das suas escolhas, como afirma a Gaudium et Spes (1965), o processo psicanalítico para tantos destes fiéis pode ser um profícuo recurso. De maneira alguma é possível desconsiderar que as diferenças entre o discurso religioso e aquele da teoria psicanalítica continuarão sempre latente. Porém, o manejo da clínica psicanalítica pode em muito trazer benefícios para os que crêem e para os que não crêem em Deus, bem como para católicos e não católicos. E somente por isso, não é necessário colocá-los, os discursos psicanalítico e religioso, tão alheios um ao outro, a ponto de não podermos colher os bons frutos que podem eclodir do atravessamento de ambas na vida de um ser humano.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta para desenvolver essa dissertação foi movida pelo interesse em investigar a respeito da experiência religiosa para pacientes católicos em tratamento psicanalítico, bem como se explicita no título que é o tema da mesma dissertação. O interesse dessa pesquisa constituiu-se, portanto, como investigação acerca, não da simples observação da experiência religiosa de pacientes católicos em tratamento psicanalítico, mas há todo um interesse em perceber como se entrelaçam na vida do católico, submetido a um processo de tratamento psicanalítico, a religião e a psicanálise.

O próprio Morano (2003) procurou em sua obra “Crer depois de Freud”, buscar uma reconciliação entre a Religião, entre o crer em Deus, mesmo contemplando os atributos trazidos pela Psicanálise, sem que esta última fosse um impeditivo para o exercício da fé em Deus. Não somente ele, mas também outros, como afirmamos acima, desenvolveram longas reflexões a esse respeito.

O interesse desta dissertação foi colher percepções acerca do efeito, ou dos efeitos que possam emergir da clínica psicanalítica e projetarem-se sobre a vida de fé daquele católico em análise.

Para alcançar o objetivo dessa dissertação, elegeu-se recorrer aos textos que pudessem dar fundamentação bibliográfica para o tema que se desejou discutir e explicar neste estudo. Os textos que compuseram as referências bibliográficas desta dissertação lançam suas raízes no campo da Teologia Católica, maiormente, na Teologia Dogmática e na Teologia Moral da Igreja Católica e de igual modo, recorreu-se ao campo da Psicanálise, aos textos oriundos da Psicanálise, que pudessem dar suporte a este enfoque que se colocou sobre o tema em questão. Enquanto textos psicanalíticos, foi dada atenção preeminente aos textos de Freud e Lacan e outros a eles afins.

A busca na teoria psicanalítica e na doutrina católica pelos argumentos que dessem maior solidez ao que se quis defender na presente dissertação, explica-se pelo fato de essa dissertação, fruto da pesquisa que empreendemos, caracterizar-se como sendo uma pesquisa em Psicanálise, embora, não seja uma pesquisa psicanalítica.

Neste momento das considerações finais é mister lembrar que pesquisa psicanalítica e pesquisa em Psicanálise não se confundem, embora o referencial teórico seja sempre fundado na Psicanálise. A primeira tem seu problema de pesquisa emergente da própria clínica e atravessa o pesquisador, que ao mesmo tempo está inserido em um caso clínico e ao problema que ali surgiu, buscar-se-á dar possíveis repostas a partir da pesquisa que naquele caso clínico se originou. A segunda, a saber, a pesquisa em psicanálise, não é nascida da e na clínica, a partir de um caso clínico. Seu problema de pesquisa surge alhures. Porém, identifica-se como sendo em Psicanálise este tipo de pesquisa, porque se debruça sobre o arsenal teórico da Psicanálise para dar fundamentação ao que se investiga, para que seu objeto de pesquisa possa ser apreendido e compreendido a partir das luzes da Psicanálise. Neste caso, a psicanálise se coloca como esteira sobre a qual se articularão os conceitos que serão os argumentos a dar sustentação ao discurso que se coloca em questão.

Tendo apresentado, embora, que de modo sucinto, as diferenciações que existem entre os dois tipos de pesquisa que se desdobram sob o umbral da Psicanálise, vale recordar, aqui,

que nossa dissertação se circunscreve nos critérios da pesquisa em Psicanálise e, não naquela que se define como pesquisa psicanalítica. Isto porque o que se quis foi investigar um tema que dialogasse com a Psicanálise e com a Religião Católica, não qualquer problema que tivesse surgido do processo psicanalítico do pesquisador.

Diante do percurso que se empreendeu, buscamos identificar os pontos de contato entre o catolicismo e a teoria psicanalítica. Desse modo, buscou-se investigar, não somente, a teoria abstrata da Psicanálise, mas também a sua práxis na clínica. E, em relação à Teologia Católica, buscou-se investigar não somente seus prolegômenos, mas como os fiéis católicos os experimentam em sua prática de fé, enquanto sua experiência religiosa. Empreendemos este esforço com uma única finalidade que era poder fazer conversar, entre si, estes dois campos do saber humano e para daí, identificar os reflexos que as luzes do tratamento psicanalítico dos sujeitos de pesquisa que foram entrevistados, jogam sobre a experiência religiosa dos mesmos sujeitos de pesquisa selecionados para a composição dessa dissertação.

O percurso que se pretendia trilhar no início dessa pesquisa parecia muito complexo e sem grandes possibilidades de abrir clareiras entre os dois discursos. Isto se explica pelo destaque e relevo que se coloca sobre as diferenças entre a teoria psicanalítica e a doutrina católica. Por outro lado, pouco se discorre sobre os pontos de contato que existem entre ambos na prática da clínica psicanalítica. É óbvio que saltam mais aos olhos as divergências, porém, os pontos afins que permitem um diálogo não são menos interessantes e tampouco, merecem menos holofotes. No entanto, ao começar a vasculhar, com lanterna e lupa, para usar uma metáfora mais poética, os dois campos do saber que atravessam os sujeitos que crêem em Deus, segundo os preceitos católicos e simultaneamente, se encontram engajados em uma análise, o que aparece desta busca é, deveras, surpreendente. Podemos afirmar que foi surpreendente nos quatro casos investigados, por meio das entrevistas que se realizaram ao longo da construção dessa dissertação, os dados que surgiram.

Não podemos prescindir da consideração em relação à complexidade que se colocou para o desenvolvimento da dissertação que temos diante de nós, haja vista as dificuldades para poder articular os campos da doutrina da Religião Católica e aquele da Psicanálise, porém, a complexidade não pode ser identificada com a impossibilidade. E foram exatamente possibilidades que encontramos para formar um diálogo rico e proveitoso ao longo dos estudos constitutivos dessa dissertação.

O que nos saltou aos olhos foi exatamente este termo, a saber, possibilidade. A possibilidade de colher frutos, ou benefícios, como se queira chamar, que sirvam à experiência religiosa de quem, estando no campo da fé, ou almejando por ele, possa se

submeter ao processo psicanalítico. É possível afirmar que resultados virão para fora a partir do ingresso de um fiel católico no processo psicanalítico? A presente dissertação deixa ver que o processo psicanalítico é muito próprio de cada sujeito. O processo psicanalítico promove, exatamente, a singularidade dos sujeitos. Portanto, essa dissertação mostra que é impossível qualquer tipo de generalização em torno dos efeitos de uma psicanálise sobre a vida do sujeito, bem como, sobre a sua experiência religiosa. No entanto, é possível pensar que se uns se beneficiam da análise e trazem reflexos desses benefícios para a sua vivência de fé e para seus posicionamentos diante da sua experiência religiosa, outros tantos também podem absorver benefícios que lhes sejam singulares, não somente nos meandros da vida cotidiana, mas também, nos seus posicionamentos subjetivos frente à religião e no caso dessa dissertação, de modo mais específico, da Religião Católica Apostólica Romana.

Notou-se, ao longo da dissertação que estamos defendendo, que, a partir das entrevistas analisadas, o reposicionamento dos sujeitos em seus discursos, que remetem ao seu reposicionamento no vínculo social, no laço social, como defenderá Rabinovich (2001), revelam-se, igualmente como um reposicionamento do sujeito de fé diante de seu processo ao longo da sua experiência religiosa.

As observações que foram possíveis ao longo da análise das entrevistas e das investigações bibliográficas possibilitam pensar que os benefícios tidos pelos sujeitos dessa pesquisa podem impelir à continuidade de pesquisas com temas afins a este e que possam trazer mais surpreendentes informações que se somem ao saber que se circunscreve no binário da Religião Católica e da Psicanálise.

Tornou-se possível identificar que os significantes com os quais os sujeitos de pesquisa se identificavam, em questões do campo da experiência religiosa, antes de seu tratamento psicanalítico, foram substituídos por outros novos significantes. Podemos afirmar que houve uma desidentificação com o significante mestre anterior para uma nova identificação, como nos trazem as definições que são desenvolvidas nos estudos de Lacan, aqui trazidos pelos argumentos de Rabinovich (2001). Portanto, há uma troca de significantes por parte dos entrevistados para essa dissertação que aponta para um novo modo de se posicionar nas relações e nas comunicações no âmbito da experiência religiosa. Por isso, seria imprescindível sublinhar que efeitos, sim, foram colhidos do tratamento psicanalítico para e pela experiência religiosa dos sujeitos que foram tomados para produzir os discursos que embasaram essa pesquisa. Isto é dizer que, mudanças na experiência desses entrevistados, ocorreram e, segundo os mesmos entrevistados, ocorreram devido ao processo psicanalítico, ao qual se submeteram, pois perceberam que o mesmo movimento que experimentaram na

vida cotidiana, esse mesmo movimento foi sentido nos posicionamentos frente à sua experiência religiosa.

Portanto, sabendo-se, também por meio dessa dissertação, que é possível ver que transformações positivas nos posicionamentos religiosos, a partir da cosmovisão do catolicismo, podem ser obtidas por católicos que pratiquem mais, ou pratiquem menos a sua fé, muitas outras reflexões e estudos podem ser propostos sobre esses argumentos. Não somente estudos e reflexões interessantes podem fluir desses preâmbulos, bem como, torna-se interessante incentivar que católicos possam passar por essa experiência que poderá ser, inclusive, uma aventura para educar-se a si mesmo, como coloca Lacan (2005), nos embates da vida cotidiana, nas suas relações sociais e naqueles embates que se deixam florir somente nos campos da experiência religiosa, mas que, não só por isso, podem ver-se desvinculados dos outros embates humanos.

Logo, lá onde haja uma possibilidade para que o fiel católico o seja, mais a partir de si mesmo, do que a partir da submissão reificante e assujeitada ao outro, mesmo que este outro seja traduzido e mal interpretado, pelo sujeito, sob o significante de “vontade de Deus”, essa possibilidade deve ser empreendida. Isto é dizer que o católico só o será, verdadeiramente, como o concebe a doutrina e a Teologia Católicas, segundo os conceitos da Igreja Católica Apostólica Romana, se o mesmo estiver apto a implicar-se nos seus processos de fé. Para tanto, conforme a doutrina católica, para que haja a adesão da razão, de forma livre, às questões de fé, que resultará na sua relação com Deus, é necessário que o católico se localize em sua experiência religiosa. E aqui, entenderemos o termo livre, como sendo aquela condição que permite que a adesão à fé seja atravessada pelas escolhas daquele sujeito. A experiência religiosa, vendo-se passível de escolhas, revelará que os posicionamentos do sujeito, católico, contemplarão a sua singularidade.

Destarte, o fiel católico poderá implicar-se na sua experiência religiosa, em vez de ser tragado por ela. Estes católicos podem confrontar-se, na sua singularidade subjetiva com a doutrina dogmática e moral a qual professam, bem como posicionar-se e reposicionar-se na trajetória de sua experiência religiosa. Assim, aqueles católicos, colocando-se de forma crítica e razoável nas questões de fé e no seu engajamento eclesial, melhor poderão promover os avanços em sua própria experiência religiosa. Desse modo, de igual maneira, a partir de seus questionamentos auto implicados, poderão corroborar as reflexões e as possíveis transformações significativas nos grupos nos quais estejam inseridos e que sejam atravessados pela sua mesma Religião Católica e portanto, pela mesma doutrina dogmática e moral desta Igreja à qual pertencem.

REFERÊNCIAS

- BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Tradução Luís Antero Neto e Augusto Pinheiro. Portugal: Edições 70 Lisboa, 1977.
- BETTENCOURT, E. T. **Crenças, religiões, igrejas e seitas: Quem São?** Santo André: Coromoprint, 1995.
- BÍBLIA. Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1995.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BIBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1991.
- DELOUYA, D. **Depressão**. 5. ed. São Paulo: Casa da Psicologia, 2008.
- DEMPSEY, P. **Freud, Psicanálise e Catolicismo**. São Paulo: Paulinas, 1966.
- FRANCISCO, Papa. **Amoris Laetitia: sobre o amor na família**. São Paulo: Paulus, 2016
- FREUD, S. **Toten e Tabu (1913)**. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREUD, S. **Psicologia das Massas e análise do eu (1921)**. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, S. **O futuro de uma Ilusão (1927)**. Tradução Renato Zwik. Porto Alegre: L e M, 2010.
- FREUD, S. **Observação sobre o amor transferencial**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- FREUD, S. **Sobre a Psicoterapia**. Rio de Janeiro: Imago, 1976
- FREUD, S. **Conferências Introdutórias á psicanálise (1916 -1917)**. Tradução. Sergio Tellaroli. São Paulo. Companhia das Letras.
- JULIEN, P. **A Psicanálise e a Religião, Freud, Jung, Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- LACAN, J. **O seminário VIII, a transferência**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- LACAN, J. **O seminário XX, mais unida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LACAN, J. **O triunfo da Religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACOSTE, J. X. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- MARDONES, J. M. **Matar nossos deuses: em que Deus acreditar?** São Paulo: Ave Maria, 2009.

- MERTON, T. **A experiência interior**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MILLER, J. A. **Psicoterapia e Psicanálise**. São Paulo: Papirus, 1997.
- MILLER, J. A. **A transferência de Freud a Lacan. Percurso de Lacan: uma introdução**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- MORANO, C. D. **Crer depois de Freud**. São Paulo: Loyola, 2003.
- NÁSIO, J. D. **A Histeria, Teoria e clínica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- PALMER, M. **Freud e Jung sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 2001.
- PEQUENO CATECISMO CATÓLICO. São Paulo: Ed. Vox, 2004.
- QUINET, A. **Demanda e desejo. A descoberta do inconsciente - do desejo ao sintoma**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- RABIMOWICH, D. O psicanalista entre o mestre e o pedagogo. Tradução Luís Couto. **Cadernos de Psicologia**, Belo Horizonte, v. 11, n. 1, 2001.
- RIZZETO, A. M. **Por que Freud Rejeitou Deus? Uma interpretação Psicodinâmica**. São Paulo: Loyola, 2001.
- ROUDINESCO, E. **Dicionário de Psicanálise**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- V.V. A.A. **Destinos da Religião na Contemporaneidade. Um diálogo com a psicanálise, a filosofia e as ciências da religião**. Curitiba: Ed. CRV, 2015.
- V.V. A.A. Perspectivas da direção do tratamento em psicanálise para clínica-escola de um faculdade de psicologia: **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v.20, n. 2, p. 395-417, 2014.

