



Psicologia USP

ISSN: 0103-6564

revpsico@usp.br

Instituto de Psicologia

Brasil

Vilmar Noé, Sidnei

A Vocação Sublime: da relação entre religião e sublimação na definição da vocação religiosa

Psicologia USP, vol. 21, núm. 1, enero-marzo, 2010, pp. 165-182

Instituto de Psicologia

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305123735009>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

A VOCAÇÃO SUBLIME: DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E SUBLIMAÇÃO NA DEFINIÇÃO DA VOCAÇÃO RELIGIOSA

Sidnei Vilmar Noé

Resumo: Este artigo pergunta pela relação entre o conceito freudiano de sublimação e sua possível aplicação para a compreensão da relevância psíquica da religião na constituição da vocação religiosa. A tese sustentada é que o mecanismo de defesa da sublimação é responsável por boa parte da relevância psicológica da religião para a definição da vocação religiosa.

Palavras-chave: Sublimação. Vocação religiosa. Religião. Psicologia da Religião.

Introdução

No contexto da Psicologia da Religião, diversos comportamentos associados à religião chamam a atenção. A começar pelo amplamente explorado tema da conversão religiosa, ao qual já William James dedicava seu interesse. Ao longo de mais de um século de existência da disciplina, outras questões foram se somando. Este estudo aborda o tema da vocação religiosa, isto é, aquele chamado, do ponto de vista religioso, que muitas pessoas sentem ouvir e que as faz renunciar a uma vida comum para se dedicar exclusivamente à vida religiosa.

Do ponto de vista teológico, dependendo da respectiva escola, acentuar-se-á neste processo o chamado comunitário, ou seja, o caminho horizontal; ou o chamado a partir do *extra nos*¹, isto é, a conclamação vertical a partir da esfera transcendente,

1 A fórmula *extra nos* é empregada por M. Luther na doutrina da justificação por graça e fé. Seu sentido original refere-se à aceitação que vem de fora de nós e que só pode ser recebida como dádiva de graça de Deus. (Cf. Krause & Müller, 1991, p. 544). No contexto deste trabalho, ela é empregada em sentido lato referindo-se à esfera transcendente.

bem como modelos mistos de ambas as compreensões. Exemplos para ambos os caminhos, assim como formas mistas, encontramos ao longo do escrito sagrado cristão e da história do cristianismo.

Não em detrimento, mas complementarmente, poderíamos nos perguntar se, além do chamado sociológico e do chamado de caráter estritamente teológico, também não haveria uma espécie de chamado psicológico que comporia uma das variáveis fundamentais para a constituição da vocação religiosa? Ou seja, se, além do chamado “de fora” e do chamado “do alto”, seria possível diferenciar o aspecto psíquico dos demais, no sentido de vislumbrar nele uma pré-disposição interior para a constituição da vocação religiosa, que, por sua vez, pode ou não estar relacionada com a exposição do sujeito ao imanente ou ao transcidente?

Certamente também aqui se coloca a questão relacionada ao parâmetro da interpretação. Queremos, nesse sentido, distinguir a abordagem aqui feita daquela possível a partir da Psicologia do desenvolvimento ou da comportamental, ou de outras escolas psicológicas que certamente também acrescentam aspectos importantes para a compreensão da questão. Perguntamo-nos, isto sim, a partir da própria dinâmica do aparato psíquico, se haveria algum mecanismo que pudesse influenciar o ser humano a decidir-se pela vocação religiosa?

1. Sublimação

a) O conceito de *sublimação* é talvez um dos mais fascinantes, enigmáticos e criativos introduzidos por S. Freud no contexto da Psicanálise. E, certamente, é uma das noções constitutivas de seu pensamento, visto que já aparece cedo em sua obra, na correspondência com Fliess (1887-1902) (Birman, 2008, p. 18), e, de acordo com o seu biógrafo Ernest Jones, era o assunto de um tratado de Metapsicologia de 1915, infelizmente nunca impresso, pois teria sido destruído pelo autor reaparecendo novamente próximo ao final de sua vida e obra, em 1930, em *O mal-estar na civilização*.

Mas, do começo ao fim, a sublimação será mais citada do que desenvolvida e analisada: não aparece tanto como um conceito, mas como indicador de um questionamento que era preciso fazer, tarefa a realizar, noção indispensável, mas jamais “apreendida” no *Begriff* (Laplanche, 1989, p. 10).

Significa, pois, que uma teoria explícita do conceito não pode ser encontrada na obra de S. Freud. O que, por um lado, representa um obstáculo, por outro, implica um espaço aberto na teoria psicanalítica clássica para explorar as possibilidades e os limites do conceito. Também do ponto de vista da práxis psicanalítica, a relevância do conceito parece só poder ser inferida indiretamente, conforme o constata Flounoy: “O psicanalista só pode pressenti-la [a sublimação] por falta” (Laplanche, 1989, p. 10).

Há, todavia, ao longo das *Obras Completas de Sigmund Freud*, uma recorrente alusão ao conceito. Entre elas, podemos destacar três noções

básicas: em 1905, na obra *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade), a sublimação é caracterizada “pela dessexualização pulsional, ou seja, haveria uma transformação da meta da pulsão, de forma que esta passaria de sexual a não sexual” (Castiel, 2006, p. 91). Posteriormente, duas outras compreensões do conceito são acrescidas ao longo da obra de S. Freud:

Em um segundo momento, em 1914, no texto *Pulsões e seus destinos*, Freud afirmou que a sublimação seria um dos quatro destinos da pulsão. Mais tarde, em 1932, em *Angústia e vida pulsional*, disse que na pulsão sublimada haveria uma modificação na meta e nos objetos da pulsão. (Castiel, 2006, p. 91)

Para Joel Birman, é no texto de Freud de 1908 sobre “A moral ‘civilizada’ e a doença nervosa dos nossos tempos” que o conceito de *sublimação* começa a ser forjado e a se tornar a chave hermenêutica para a sua leitura da cultura, em um primeiro momento, “negativa” e, ao final, em *O mal-estar da civilização* (1930), em um sentido “positivo”:

Isso se explica pelo fato de que, no texto de 1908, destaca-se o preço nefasto e mortífero que o processo civilizatório imporia aos indivíduos pelas exigências da civilidade, em decorrência do recalque excessivo da pulsão sexual e dos obstáculos à realização do prazer. Já em “O mal-estar na civilização”, a sublimação resulta do trabalho da pulsão de vida contra a pulsão de morte (Birman, 1978), ou seja, erotizar e sublimar deixam de se opor, como na primeira versão freudiana do conceito de sublimação, na qual estava implícita a dessexualização da pulsão sexual. (Birman, 2008, p. 19)

Em busca de uma definição do conceito, a partir de um olhar transversal sobre a obra de S. Freud, pode-se concluir com J. Laplanche e J.-B. Pontalis que *sublimação* é o

processo postulado por Freud para explicar atividades humanas aparentemente sem relação com a sexualidade, mas que encontrariam a sua origem na força da pulsão sexual. Freud descreve como atividade de sublimação principalmente a atividade artística e a investigação intelectual. Diz-se que a pulsão foi sublimada na medida em que ela é desviada para uma nova meta não-sexual e visa a objetos e valores socialmente valorizados. (Laplanche & Pontalis, 1967/2008, p. 495)

b) Do ponto de vista da origem etimológica da metáfora estão em jogo, segundo J. Laplanche, duas alusões distintas: a chave filosófica, que remete o conceito a “uma das categorias da estética”, e a chave físico-química, que se refere à “passagem direta de um corpo, sem intermédio líquido, do estado sólido ao gasoso” (Laplanche, 1980/1989, p. 11).²

2 A história do conceito remonta ao seu emprego na alquimia enquanto “depuração e trans-

Antoine Vergote sintetiza a tese freudiana relativa ao conceito de “sublimação” nos seguintes termos: “a sexualidade é uma pulsão ao lado de outras pulsões, por exemplo, a pulsão de autoconservação ou a pulsão agressiva. A particularidade da pulsão sexual é que ela é transformável e que, de fato, o homem [sic] a transforma em parte em obra cultural: criação artística, moralidade, religião e, mesmo, trabalho profissional” (Vergote, 2001, p. 159).

c) Não obstante as dificuldades suscitadas pelo conceito a partir da própria obra de S. Freud, tendo em vista a pouca elaboração originária da teoria, por exemplo, a precária delimitação do campo das atividades sublimadas e as incertezas relativas à delimitação metapsicológica do termo em relação a outros processos psíquicos, caracterizados genericamente como *mecanismos de defesa do ego* (formação reativa, inibição quanto à meta, idealização, recalque), o conceito permite a discussão da religião sob um novo ângulo:

Um tipo diferente de satisfação é concebido aos participantes de uma unidade cultural pela arte... Como já descobrimos há muito tempo, a arte oferece satisfações substitutivas para as mais antigas e mais profundamente sentidas renúncias culturais, e, por esse motivo, ela serve, como nenhuma outra coisa, para reconciliar o ser humano com os sacrifícios que tem de fazer em benefício da civilização.

Nenhuma menção se fez ainda do que talvez constitua o item mais importante do inventário psíquico de uma cultura, item este que consiste, no sentido mais amplo, em suas idéias religiosas, ou, em outras palavras..., em suas ilusões. (Freud, 1927/1997. CD-ROM)

Embora S. Freud tenha num mesmo átimo, em diversas passagens de sua obra, mencionado lado a lado arte, ciência e religião e tenha visto nos dois primeiros campos de atividade humana uma especial relação com o conceito de sublimação, a sua crítica à religião pareceu ignorar a hipótese de que também ali se poderia inferir a aplicação do conceito sob um viés propositivo. Ao contrário, em relação à religião, a compreensão de S. Freud parece deixar as balizas estabelecidas pela sua própria teoria, a Psicanálise, ingressando num campo de “natureza teórico-filosófica” (Aletti, 2004, p. 166).

Porém, há de se atentar para o fato de que também o próprio “pensamento freudiano, pouco a pouco, desatrelaria a operação de sublimação do processo de recalque” (Birman, 2008, p. 22). E é precisamente esse viés já introduzido na teoria original que pode oferecer uma chance de exploração do conceito, naturalmente sobre as bases da teoria psicanalítica, para além das fronteiras inicialmente estabelecidas, assim como já fora feito posterior-

formação em vapor de um estado sólido”. Posteriormente, o termo foi usado como “metáfora para a purificação das paixões” (Vergote, 2001, p. 159).

mente, no sentido de associar o conceito também às pulsões de agressão (Laplanche & Pontalis, 1967/2008, p. 497, nota 4).³

2. Vocação religiosa

a) Neste momento, a reflexão aqui proposta exigirá do leitor que acompanhe um “salto” para a análise da “vocação religiosa”, que se tornará necessária, como passo intermediário, para a vinculação do conceito de “sublimação” à análise da importância tácita (inconsciente) da religião na vida dos vocacionados. Isso requer que façamos uma primeira delimitação do conceito “vocação religiosa”. Antes, assinalemos algumas definições introdutórias a respeito dos conceitos empregados.

Embora seja possível, em sentido lato, falar em “vocação” para o “chamado” que aqueles e aquelas candidatos(as) ao exercício da liderança espiritual em suas respectivas igrejas e denominações afirmam “ouvir” ou “sentir”, dentro do amplo espectro do cristianismo, quiçá, eventualmente, inclusive, em outras religiões não cristãs, é no catolicismo romano, não obstante que a expressão adquire uma compreensão e um emprego em sentido estrito.⁴

Esse *sensu stricto* deriva o termo “vocação” da palavra latina *vocare*, que significa “chamar”, cuja raiz é constituída pela palavra *vox*. Todavia, no contexto da expressão, sempre é compreendida na voz passiva, isto é, “ser chamado(a)”. Em outras palavras, onde se fala em vocação, entende-se “ser vocacionado”, ou seja, em uma formulação livre, ouvir a voz que chama.

Por outro lado, este ser vocacionado sempre comprehende uma resposta, esta sim em voz ativa, da parte do vocacionado. E, assim, por exemplo, testificam as diferentes passagens bíblicas que remetem à vocação dos profetas, a despeito das objeções apresentadas pelos invocados, a pergunta implica compulsoriamente um “sim” como resposta.⁵

3 Cf. também Klessmann (1992); Noé (2004).

4 Esse sentido estrito da compreensão do conceito no contexto da Igreja Católica Apostólica Romana distingue dois tipos de vocação: a) A *vocação fundamental*, que se refere ao “chamado de cada pessoa à vida, a ser Filho de Deus, a ser Cristão, a ser Igreja”; b) A *vocação específica*, que diz respeito à “maneira própria de como cada pessoa realiza a sua vocação fundamental, como leigo, sacerdote ou religioso”. No contexto deste estudo, particularmente, nos referimos à *vocação religiosa*, que é compreendida como o “chamado a testemunhar a Cristo de uma maneira, vivendo uma consagração total nos votos de pobreza, castidade e obediência” e à *vocação sacerdotal*, relacionada estritamente ao exercício do sacerdócio através da “ordenação”. Assim, empregamos o conceito nos referindo indistintamente a essas subcategorias. Cf.: <<http://www.sav.org.br/?system=news&action=read&id=550&eid=146>> e <<http://www.cnbb.org.br/ns/modules/articles/article.php?id=853>>. Acesso em: 22 out. 2009.

5 Cf., por exemplo, as seguintes histórias bíblicas relativas à vocação: Isaías 6,1-10; Jeremias 4, 4-10; Jonas 3, 1-5.10.

Soma-se a isso, e isso é decisivo nesta compreensão, que se trata de um ser chamado “por Deus”. Isto é, não obstante poder-se supor que possa se ouvir um chamado “de fora”, do meio, da sociedade, da própria Igreja em seu sentido visível enquanto instituição religiosa, ou mesmo invisível enquanto conjunto de todos aqueles que creem em Jesus Cristo, privilegia-se o chamado vertical, ou seja, aquele chamado que vem do “alto”. Também o chamado que poderia “vir de dentro”, ou que pudesse ser ouvido como voz interior, ante este caráter iniludível do *extra nos*, é ofuscado.

Em outras palavras, é uma categoria empregada estritamente em seu sentido *teológico*, a despeito de suas implicações sociológicas e psicológicas. É, contudo, com a *dimensão psicológica* da vocação religiosa que queremos nos ocupar mais atentamente no contexto deste estudo. Os elementos “sociológicos”, certamente também de grande relevância, quando também não decisivos à vocação religiosa, por ora ficarão suspensos.

b) Um pioneiro no estudo da vocação religiosa no contexto brasileiro, sob uma perspectiva da Psicologia da Religião, foi o padre jesuíta Antonius Benkő.⁶ Seu interesse voltava-se especialmente para a necessidade, por um lado, da aplicação de exames psicológicos aos candidatos à vida religiosa e, por outro, à necessidade de se manter o devido cuidado na difícil tarefa de busca por um equilíbrio entre as prerrogativas institucionais eclesiásticas e os ditames ético-profissionais do psicólogo. Em que se justifica essa necessidade? Trata-se, de acordo com o autor, de, sobretudo, realizar um “exame da motivação” compreendida enquanto “as razões que levam o candidato a querer abraçar a vida religiosa ou sacerdotal, o porquê da escolha” (Benkő, 1961, p. 771). E, neste tocante, seria necessário

purificar a motivação, intenção sobrenatural já suficientemente existente antes da entrada, mas ainda muito misturada com outros motivos. Quais são estes motivos com que pode ser misturado o sobrenatural? Podem ser mais ou menos conscientes.... E podem ser também inconscientes. (Benkő, 1961, p. 771)

6 Antonius Benkő foi o “nome adotado no Brasil” pelo Pe. Antal Benkő, nascido em 1920 em Paks, na Hungria. Ordenou-se sacerdote na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma em 1947. Fez a licenciatura em Psicologia e em Filosofia na Universidade Católica de Louvain. Na mesma instituição, também fez o doutorado em Psicologia aplicada “investigando o exame psicológico dos candidatos à vida sacerdotal”. Viveu no Brasil entre 1954 e 1975. Sua notável contribuição na área da Psicologia no contexto brasileiro foi marcada pela sua atuação junto à Faculdade de Filosofia Nossa Senhora de Medianeira de Nova Friburgo, RJ; junto a PUC do Rio de Janeiro, no Instituto de Psicologia Aplicada, onde foi fundador do programa de mestrado em Psicologia, diretor do Departamento de Teologia e Vice-Reitor Acadêmico e no Conselho Regional de Psicologia da 5^a Região. “A Revista de Psicologia Normal e Patológica” foi o principal veículo de seus escritos no Brasil. Também é o autor do livro *Psicologia da Religião* de 1981. Regressou à Europa em 1975 e hoje vive em Budapeste na Hungria. Cf. <<http://www.cliopsyche.uerj.br/arquivo/padre.html>> e <<http://www.ccpq.puc-rio.br/memoriapos/noticias/padrebenko60.htm>>. Acesso em: 22 out. 2009.

A prudência metodológica do referido autor coloca em suspenso à análise, a partir da Psicologia da Religião, o componente espiritual, ou, como ele próprio o denomina, “sobrenatural” da vocação religiosa: pois “não esquecerá que com seu método não atinge o ponto essencial da vocação religiosa, porque nesta, o mais importante é o trabalho da graça divina, que se manifesta no motivo sobrenatural.” (Benkö, 1956, p.425). Dito de maneira ainda mais enfática:

Seria, portanto, totalmente errado, se um psicólogo pretendesse explicar a essência da vocação sacerdotal, ou, mesmo se ele quisesse atingir, pelos seus métodos, o essencial do chamamento divino, se quisesse examinar a vocação como tal. (Benkö, 1956, p.426)

Sob esta perspectiva, o lugar *sui generis* da investigação da vocação religiosa, a partir da Psicologia da Religião, seria a análise dos *motivos inconscientes*⁷ nela implicados. Portanto, não se trataria de se fazer uma “desmistificação” ou “desmitologização” da vida religiosa, mas sim de buscar nela os elementos inconscientes constitutivos, deixando suspenso o elemento teológico enquanto tal.

c) Por onde começar essa busca? Proponho, de maneira ampla, que o bojo seja a própria família da qual emerge o vocacionado. Esta pista o próprio Antonius Benkö nos indica, quando fala nos seguintes termos da vida religiosa na qual o vocacionado se insere e é inserido: “Ele tornou-se membro de uma família, de uma congregação” (Benkö, 1961, p. 770). A pergunta, portanto, é: que “família” é essa? Ela possui alguma relação com a família de origem? Como se dá a inserção nesta família, agora já não mais enquanto criança, mas de modo geral, como jovem-adulto?

Já Sigmund Freud apontava para uma estreita relação entre a imagem de Deus e a experiência familiar através da clássica proposição:

Nosso caminho torna-se mais fácil de reconhecer, de vez que esse criador-deus é abertamente chamado de “pai”. A psicanálise infere que realmente é o pai, com toda a magnificência em que, durante determinada época, ele aparecia para a criancinha. Um homem religioso imagina a criação do universo assim como imagina sua própria origem. (Freud, 1932-33/1997, CD-ROM)

7 O termo *inconsciente* pode ser empregado tanto em sentido substantivo quanto adjetivo. Em seu sentido substantivo remete à primeira tópica freudiana: “É constituído por conteúdos recalados aos quais foi recusado o acesso ao sistema pré-consciente-consciente pela ação do recalque”. Já na segunda tópica freudiana, “o termo inconsciente é usado, sobretudo, na sua forma adjetiva... visto que qualifica o id e, em parte, o ego e o superego”. De maneira mais ampla, “o adjetivo inconsciente é por vezes usado para exprimir o conjunto dos conteúdos não presentes no campo efetivo da consciência.” (Laplanche & Pontalis, 1967/2008, p.235)

Em outras palavras, segundo esta perspectiva, "a família" que balizaria a vivência da vocação religiosa, no contexto do seminário, da ordem ou da comunhão, seria aquela família relacionada ao "Complexo de Édipo" e em cujo centro estrutural se situaria Deus enquanto Pai.

Certamente essa compreensão explica boa parte da representação que as pessoas religiosas no contexto judaico-cristão fazem de Deus. A imagem amplamente difundida é de um Deus "que provê" (cf. Gênesis 22,14), isto é, que, qual pai amoroso, assiste seus filhos e protege os fiéis do mal. Há, entretanto, um déficit nesta compreensão, uma vez que praticamente não leva em conta a influência da mãe. Seria de esperar, portanto, que, como a mãe exerce um papel fundamental na vida da criança, e, se na vocação religiosa acontecesse uma reedição desta família primeva, também ali esta deveria ocupar uma função decisiva.

d) Essa e outras objeções, já cedo foram suscitadas pelos herdeiros da Psicanálise. Entre outros, Melanie Klein e, em especial, Donald Woods Winnicott, que se ocuparam de forma mais acurada com o período da infância, notadamente aquele que antecede a fase edípica. Na compreensão de D. W. Winnicott, a situação decisiva que a criança experimenta em sua "primeira família" relaciona-se à mãe, mais especificamente com a sua capacidade (ou não) de possibilitar ao bebê através da mamada "a ilusão de possuir uma força criativa mágica" (Winnicott, 1988/1990, p. 126). Essa ilusão, quando bem-sucedida, consiste em "alucinar o mamilo no momento em que a mãe está pronta para oferecê-lo" (Winnicott, 1988/1990, p. 126).

Assim, o bebê cria um "terceiro mundo, um mundo ilusório, que nem é sua realidade interna, nem é um fato externo" (Winnicott, 1988/1990, p. 126). E este mundo intermediário, ilusório, mágico, situado em uma terceira dimensão entre a realidade nua e crua do mundo exterior e dos desejos e necessidades do mundo interior, é o lugar onde acontecem as "experiências" e os "fenômenos transicionais" e é povoado por aquilo que Winnicott denomina de "objetos transicionais": "Estes termos implicam a existência de um estado temporário próprio da primeira infância em que ao bebê é permitido pretender um controle mágico sobre a realidade externa" (Winnicott, 1988/1990, p. 126). E, embora o autor não tivesse elaborado especificamente uma Psicologia da Religião a partir desta concepção, ele já antecipou uma implicação imediata:

A partir desses fenômenos transicionais, desenvolve-se grande parte daquilo que costumamos admitir e valorizar de várias maneiras sob o título de religião e arte, e também derivam aquelas pequenas loucuras que nos parecem legítimas num dado momento, de acordo com o padrão cultural vigente. (Winnicott, 1988/1990, p. 127)

Trata-se, pois, conforme propõe Mario Aletti, de transcender a compreensão freudiana da religião enquanto *ilusão*, em um viés estritamente

negativo ou infantilizado, em direção ao sentido de uma forma, como nós diríamos, *sublimada*, de lidar com a realidade:

Winnicott, depois de ter insistido em que “os objetos transicionais e os fenômenos transicionais pertencem ao reino da ilusão, que está na base do início da experiência”, amplia o elenco exemplificativo dos fenômenos culturais: “essa área da experiência... por toda a vida é mantida na intensa experiência que pertence às artes, à religião, ao viver imaginativo e ao trabalho científico criador.” (Aletti, 2004, p. 171)

e) Outro autor que se ocupou explicitamente com a importância da mãe no período pré-edípico e sua consequência para a constituição da vocação religiosa é Eugen Drewermann. A sua pergunta é a seguinte: “Quais pré-condições precisa haver na constelação do próprio lar familiar para predispor alguém a aceitar o ofício clerical dentro da ‘grande família’ que é a Igreja?” (Drewermann, 1989, p. 57).

A sua resposta concentra-se justamente na relação da mãe com o bebê para a gênese da vocação religiosa. Diante das exigências e das necessidades estruturalmente impostas e em seu esforço para cumprir suas funções de mãe, esta se sente sobrecarregada. Mesmo dando tudo de si, ainda assim ela tem a sensação de que não está conseguindo dar conta do que deveria e gostaria de dar ao bebê, isto é, desenvolve sentimentos de culpa. O resultado é que, quando possível, este déficit é compensado com um *quantum* de excesso, que, por sua vez, acaba aumentando ainda mais a sensação de sobrecarga. Já o bebê sente que ele representa um fardo para esta mãe. Ele, então, procura compensar essa sensação de ser um fardo fazendo-se admirado aos seus olhos: ele sente que precisa se tornar um merecedor da atenção e do cuidado da mãe.

Em outras palavras, o bebê tem a sensação de que a simples razão de estar ali não é motivo suficiente para ser amado; ele sente que precisa se tornar alguém especial para merecer ser amado e cuidado. Esta dinâmica psicológica, em seu desenvolvimento posterior, tornará esta pessoa refém de um círculo vicioso: para se sentir aceita, ela precisa se sentir merecedora desta aceitação, sacrificando-se pelos outros.

Por outro lado, ela sonha em ser igual aos outros, não chamar a atenção, gozando a proteção e a segurança equivalentes àquela de um funcionário público,⁸ porque sente que a vida reduzida ao sacrifício pelos outros se lhe representa uma sobrecarga insuportável. Em outras palavras, sua estrutura psicológica é caracterizada por uma ambivalência fundamental: ela precisa conciliar duas exigências antagônicas – ser a absoluta exceção e, simultaneamente, ser absolutamente irmanada aos demais. Estaria aí, segundo o autor, a raiz da *insegurança ontológica* que caracterizaria a típica

8 Note-se que, no contexto alemão, tendo em vista a imbricação entre Igreja e Estado, os clérigos ordenados são enquadrados dentro do regime do funcionalismo público.

ambivalência da psique do vocacionado religioso católico (Drewermann, 1989, p.273).

Note-se que o autor enfatiza uma estreita relação entre família, indivíduo, igreja e sociedade que delimita este pano de fundo sociocultural que condiciona a gênese da vocação religiosa e que, dessa forma, torna tanto a mãe quanto o bebê reféns desta base estrutural. Por outro lado, também acentua o papel ativo de todas as partes envolvidas nesta inter-relação e não as encara como sendo meras vítimas que reagem a este processo (Drewermann, 1989, p.36).

f) Assim, a partir da lapidar incursão ao pensamento psicanalítico dos autores acima expostos, conclui-se que, colocando entre parênteses a compreensão estritamente teológica do chamado *extra nos*, sob o ponto de vista psicanalítico, há motivos inconscientes decisivos predispostos no bojo do desenvolvido individual, cuja raiz se encontra na base sociocultural e que vão culminar na decisão pela vida religiosa.

Estes motivos vão além da fase relacionada por Sigmund Freud ao Complexo de Édipo, quando se refere à religião, e alcançam os estágios do desenvolvimento mais remotos e certamente “esquecidos”, “reprimidos” ou “ignorados”: ou seja, sua gênese situa-se na fase pré-edípica, em especial naquela associada à relação mãe-filho(a).

Nesse contexto, duas situações emblemáticas são apontadas: por um lado, aquela assinalada pelos estudos de D. W. Winnicott, que aponta para a importância da relação mãe-filho(a) no sentido de criar um campo transicional caracterizado pela criatividade, pelo alargamento das potencialidades de desenvolvimento e, por outro, aquela relacionada ao pensamento de E. Drewermann, que enfatiza o embotamento, o estreitamento das possibilidades, que pode ser oriundo desta relação. A questão a ser examinada, em seguida, é se a “psicogênese” do clérigo apresentada por E. Drewermann necessariamente terá que trilhar o desenvolvimento típico descrito pelo autor ou, se, com recurso à compreensão de D. W. Winnicott, ela poderia traçar outro destino?

3. A vocação sublime

Na observação do desenvolvimento infantil, uma experiência chama a atenção de maneira especial: o jogo de esconde-esconde.⁹ Tive a grata

9 “Esconde-esconde (Brasil) ou escondidas (Portugal) é uma brincadeira na qual enquanto uma pessoa fica com os olhos tapados contando até certo número combinado com os participantes, os demais se escondem. O encarregado de localizar os escondidos vence apenas se encontrar todos os demais participantes antes que algum retorno para o ponto de partida. O primeiro dos que tiver se escondido a retornar para o ponto de partida vence, fazendo com que aquele que os procurava perca a partida. Também pode ser jogada de outros modos: uma pessoa conta até certo número com os olhos fechados e as outras se escondem; as pessoas que se esconderam têm que voltar ao lugar onde a primeira pessoa contou e se

oportunidade de observar a relevância desta brincadeira no desenvolvimento da criança G. H. Já cedo, entre o primeiro e o segundo ano de vida, percebi que causava especial satisfação ao então bebê o fato de ele se cobrir com um lençol e, portanto, se esconder, para depois se descobrir novamente e perceber que nada havia mudado, pois os pais ainda continuavam ali, o que era acompanhado com uma risada de satisfação. Mais tarde, o próprio bebê empurrava um dos pais para um canto, a fim de o esconder, para que ele depois pudesse procurá-lo novamente e, ao achá-lo, soltar uma sonora risada de satisfação. E isso era repetido à exaustão, para o desconforto dos adultos.

Variantes análogas desta observação já foram descritas na literatura psicanalítica. O próprio S. Freud descreve uma experiência similar que observara em uma “oportunidade fortuita” na brincadeira de um menino:

A criança de modo algum era precoce em seu desenvolvimento intelectual. À idade de ano e meio podia dizer apenas algumas palavras compreensíveis e utilizava também uma série de sons que expressavam um significado inteligível para aqueles que a rodeavam. Achava-se, contudo, em bons termos com os pais e sua única empregada, e tributos eram-lhe prestados por ser um ‘bom menino’. Não incomodava os pais à noite, obedecia conscientemente às ordens de não tocar em certas coisas, ou de não entrar em determinados cômodos e, acima de tudo, nunca chorava quando sua mãe o deixava por algumas horas. Ao mesmo tempo, era bastante ligado à mãe, que tinha não apenas de alimentá-lo, como também cuidava dele sem qualquer ajuda externa. Esse bom menininho, contudo, tinha o hábito ocasional e perturbador de apanhar quaisquer objetos que pudesse agarrar e atirá-los longe para um canto, sob a cama, de maneira que procurar seus brinquedos e apanhá-los, quase sempre dava bom trabalho. Enquanto procedia assim, emitia um longo e arrastado ‘o-o-o-ó’, acompanhado por expressão de interesse e satisfação. Sua mãe e o autor do presente relato concordaram em achar que isso não constituía uma simples interjeição, mas representava a palavra alemã ‘fort’. Acabei por compreender que se tratava de um jogo e que o único uso que o menino fazia de seus brinquedos, era brincar de ‘ir embora’ com eles. Certo dia, fiz uma observação que confirmou meu ponto de vista. O menino tinha um carretel de madeira com um pedaço de cordão amarrado em volta dele. Nunca lhe ocorreria puxá-lo pelo chão atrás de si, por exemplo, e brincar com o carretel como se fosse um carro. O que ele fazia era segurar o carretel pelo cordão e com muita perícia arremessá-lo por sobre a borda de sua caminha encortinada, de maneira que aquele desaparecia por entre as cortinas, ao mesmo tempo em que o menino proferia seu expressivo ‘o-o-ó’. Puxava então o carretel para fora da cama novamente, por meio do cordão, e saudava o seu reaparecimento com um alegre ‘da’ (‘ali’). Essa, então, bater’; o primeiro ou o último (depende de quem está brincando) a serem ‘batidos’ pelo que contou deve ficar no lugar dele’ Cf. <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Esconde-esconde>>. Acesso em: 20 out. 2009.

era a brincadeira completa: desaparecimento e retorno. Via de regra, assistia-se apenas a seu primeiro ato, que era incansavelmente repetido como um jogo em si mesmo, embora não haja dúvida de que o prazer maior se ligava ao segundo ato. (Freud, 1929-30/1997. CD-ROM)

Segundo o próprio S. Freud, a brincadeira é autoexplicativa:

A interpretação do jogo tornou-se então óbvia. Ele se relacionava à grande realização cultural da criança, à renúncia instintual (isto é, a renúncia à satisfação instintual) que efetuara ao deixar a mãe ir embora sem protestar. Compensava-se por isso, por assim dizer, encenando ele próprio o desaparecimento e a volta dos objetos que se encontravam a seu alcance. É naturalmente indiferente, do ponto de vista de ajuizar a natureza efetiva do jogo, saber se a própria criança o inventara ou o tirara de alguma sugestão externa. Nossa interesse se dirige para outro ponto. A criança não pode ter sentido a partida da mãe como algo agradável ou mesmo indiferente. Como, então, a repetição dessa experiência afeitiva, enquanto jogo, harmonizava-se com o princípio de prazer? Talvez se possa responder que a partida dela tinha de ser encenada como preliminar necessária a seu alegre retorno, e que neste último residia o verdadeiro propósito do jogo. Mas contra isso deve-se levar em conta o fato observado de o primeiro ato, o da partida, ser encenado como um jogo em si mesmo, e com muito mais freqüência do que o episódio na íntegra, com seu final agradável. (Freud, 1929-30/1997, CD-ROM)

Proponho, pois, que esta “brincadeira” constitua não só a precondição necessária ao desenvolvimento psíquico do indivíduo, mas também a gênese mais remota da função da religião na vida psíquica do ser humano, de modo geral, e da gênese psíquica da vocação religiosa de modo particular. Trata-se, em última análise, da experiência basal de aprender a largar, mas ao mesmo tempo continuar confiante de que o objeto amado solto não está perdido para sempre; mas que está ali, onipresente, bastando para isso tirar o lençol; ou procurá-lo, lá onde está escondido; ou puxá-lo de volta para si, por exemplo, através da linha do carretel que o mantém ligado a mim.

Sob esta perspectiva, Antoine Vergote também interpreta a experiência do *fort – da* observada por S. Freud:

Em outros termos, essa brincadeira é simbólica. Os gestos da brincadeira repetem de maneira simbólica a partida da mãe e sua volta ainda não consumada. E essa brincadeira tem incontestavelmente um efeito positivo. Ela permite à criança não cair na angústia pânica ou na depressão. Em outras palavras: por meio desta brincadeira a criança ultrapassa uma experiência traumática. Freud escreve então esta frase, à primeira vista espantosa: essa brincadeira representa uma primeira grande realização cultural da criança... As criações culturais do homem (sic) são uma resposta positiva às experiências dolorosas que a realidade nos impõe. (Vergote, 2001, p. 168)

Sob este mesmo viés, J. Birman relaciona os conceitos de *criatividade* (Winnicott) e *sublimação* (Freud):

Enfim, ao criar novos objetos para a pulsão, a sublimação se inscreve efetivamente na experiência da cultura (Birman, 1997). Por intermédio da repetição, como no jogo infantil com o carretel (Freud, [1920] 1981), a pulsão de vida busca ligar a pulsão de morte ao registro dos objetos, a fim de impedir que esta mantenha seu potencial de desintrincação e desligamento. É a ligação psíquica que assim se promove pela sublimação. Nesse contexto, a figura do infante simboliza a perda e a separação da figura materna no processo do desmame, já que, pela criação de um novo objeto, inventa ativamente um jogo que ele permite sair da passividade presente na experiência do abandono.

Em outras palavras, do abandono à separação efetiva, o infante transforma de maneira criativa a perda materna num jogo ou brincadeira, em que passa a dar as cartas e fazer suas apostas. (Birman, 2008, p. 23)

Não estaria aí também colocada a base psicológica da experiência religiosa da expectativa cristã da *parousia*?¹⁰ Nesse sentido, a experiência cristã da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo seria correlata à experiência de aprender a soltar a presença física e concreta e, assim, aprender a cultivá-la de maneira espiritual e interior, sem cair no desespero de sua perda definitiva. A religião cristã, então, assumiria esta mediação entre o Deus manifesto e o Deus absenso. No caso de um desenvolvimento adequado, que não se desespera diante da ausência e do silêncio de Deus, ocorreria, ao contrário, uma verdadeira satisfação neste interstício entre a ausência física e a presença espiritual, ou seja, a confiança de que Deus sempre continua onipresente. Desse modo, a religião capacitaria para a vida, sob a experiência real da falta e da ausência, mas com a confiança interior da sua onipresença emocional e espiritual.

Assim posto, já na mais terna infância, na fase denominada por Freud de narcísica, é que seriam ancorados os eixos motrizes da personalidade que constituem a gênese da religiosidade e do advento da predisposição à vocação religiosa. Assim como a arte e a própria ciência, a religião estaria intrinsecamente relacionada à elaboração psicológica da dialética entre a presença e a ausência através do mecanismo da *sublimação*. Ela constituiria um “espaço transicional”, se bem que também poderíamos falar de um

10 “Platão usa a palavra parousia para a presença dos entes na existência temporal. Mais tarde, a palavra é empregada em relação à primeira e à segunda aparição do Cristo transcendente no mundo. Parousia significa: ‘estar bem junto de’, ‘ser com’, mas sob a base do estar-ausente, do estar-separado. Do mesmo modo, também a participação de Deus não é uma presença espacial ou temporal. Ela não é categorial, e sim simbólica. Ela é parousia, ou seja, o ser-com daquilo que não está aqui nem acolá.” (Cf. Tillich, 1956, p. 284)

“tempo transicional” cujas características simbólicas levariam a três elaborações psíquicas fundamentais:

Em primeiro lugar, por sua brincadeira simbólica ele [o bebê] permite à mãe a liberdade de ausentar-se. Em segundo lugar, ele se afirma ao mesmo tempo como o ego bem capaz de viver sem a presença imediata e ininterrupta. Em terceiro lugar, ele não destrói com ódio seu apego à mãe; muito pelo contrário, ele instaura com prazer um novo laço com ela, um laço mais livre e mais pessoal. (Vergote, 2001, p. 169)

Como Ana-María Rizzuto desenvolveu em seu clássico *The Birth of the Living God*, que se ocupa com a questão de “como as pessoas chegam a ter uma crença real na existência de Deus” (Rizzuto, 1979/2006, p. 65), esta função psicológica constitui-se nesta fase, porém permanece como uma possibilidade real de reequilíbrio emocional e espiritual ao longo de toda a vida. O que, neste sentido, distinguiria a pessoa religiosa em geral daquela que se sente vocacionada para a vida religiosa não seria uma diferença estrutural da personalidade, mas sim uma questão vinculada ao grau de intensidade de vivência da dialética entre a presença e a ausência; e esta, por sua vez, se relacionaria proporcionalmente à intensidade do desejo nela elaborado, como o descreve, por exemplo, Teresa de Ávila: “Vivo sin vivir en mí, y en tan alta vida espero, que muero porque no muero”.¹¹

Logo, a vivência basal e estruturante da religiosidade de modo geral e, em especial, da vocação religiosa, seria, em última análise, a crise desencadeada pela experiência traumática da *ausência* originalmente da mãe, e, posteriormente, no nível da representação religiosa, de Deus. A forma de lidar com esta ausência, no sentido da proposição paradoxal de viver *etsi deus non daretur* e simultaneamente ter a confiança no imo do ser de que, a qualquer momento, Deus pode sair de onde se esconde e se mostrar, é que caracterizaria a pessoa religiosa.

A diferença entre a pessoa religiosa de modo geral e a pessoa que se sente vocacionada para o serviço religioso estaria na intensidade da vivência desta ausência. Por ela sentir em todo o seu ser a dor profunda desta ausência e por esta ausência lhe parecer mais incomensurável, a ponto de sempre estar à beira do abismo da dúvida se a ausência é transitória ou definitiva, é que faria com que esta buscasse o consolo cultural que o espaço transicional da religião, vivida em seu arcano, lhe oferece. Ali, em companhia de outras formas de sublimação, como a arte e a própria ciência, através da dedicação às inúmeras atividades religiosas oferecidas no interior de uma congregação, de um seminário, de uma comunhão religiosa, em suma, se repetiria algo análogo àquele jogo encenado pelas crianças durante o seu

11 Cf. o poema completo disponível em: <http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca%20digital/libros/S/Santa%20Teresa%20de%20avila%20-%20Vivo%20sin%20vivir%20en%20mi.pdf> (acesso em 20 de outubro de 2009). Cf. também Santa Tereza de Ávila (1995).

desamparo. De forma crucial, poder-se-ia propor, portanto, a tese de *que a religião é a condição que permite a vida durante a ausência de Deus*.

Conclusão

A sublimação, no sentido desenvolvido ao longo deste estudo, é, pois, a condição *sine qua non* da vocação religiosa. E, tal como no jogo do *fort – da* observado por Freud, mas também por outro, que acompanham o desenvolvimento de uma criança, a sublimação parece acontecer no ato repetitivo de lançar o carretel, se bem que a satisfação propriamente dita advém do ato de puxá-lo de volta: “Via de regra, assistia-se apenas a seu primeiro ato, que era incansavelmente repetido como um jogo em si mesmo, embora não haja dúvida de que o prazer maior se ligava ao segundo ato” (Freud, 1920/1997. CD-ROM). A diferença básica entre o jogo infantil e a realidade da sublimação religiosa na vida adulta consiste em um ponto decisivo: enquanto no jogo infantil a criança tem o domínio sobre o “retorno”, bastando para isso puxar a corda de volta, na vida religiosa, no segundo ato, não se tem a *securitas*, conforme a distinção de Melanchthon,¹² entre *certitudo* (fé, certeza) e *securitas* (segurança) (Noé, 2006, p. 117) da volta. É, portanto, um largar alicerçado unicamente na confiança de que o ser (para não falar do objeto) amado retorne, quando lhe aprouver.

Por outro lado, há razões fortes, apontadas, entre outros, por Freud, Winnicott, Dreweermann, Vergote, Rizzuto, para destacar os elementos psicológicos na constituição de uma personalidade que busca reencontrar o objeto amado perdido na religião, em especial na vivência da vocação religiosa daqueles elementos, também constitutivos de caráter sociológico e teológico. Se bem que se deva admitir também que esses elementos estejam em tal grau imbricados que dificultam ou até impossibilitam seu isolamento dos demais. Ou seja, os elementos constitutivos que provêm “de dentro” e aqueles que vêm “de fora”, bem como aqueles atribuídos “ao alto”, formam um todo irreduzível e inter-relacionado.

Em outras palavras, significa dizer que a vida religiosa vive na ausência a confiança de que seu anseio mais profundo pelo amor ilimitado venha a se realizar como dádiva de satisfação plena. Enquanto isso não acontece, a pessoa religiosa não se desespera, pois tem na atividade repetitiva sublimada ofertada pela religião uma ocupação que permite conviver com a ausência.

12 Philipp Melanchthon (1497-1560) foi, ao lado de Martin Luther, um dos Pais da Reforma Protestante.

The sublime vocation: About the relation between religion and sublimation on the determination of the religious vocation

Abstract: This essay asks for the relation between the Freudian concept of sublimation and his possible application for understanding of religion's psychic importance by the constitution of religious vocation. The proposed hypothesis means that the defending mechanism of sublimation is responsible for the most part of the psychological relevancy of religion on the determination of the religious vocation.

Keywords: Sublimation. Religious Vocation. Religion. Psychology of Religion.

La vocation sublime:Le rapport entre religion et sublimation de la vocation religieuse

Résumé: Cet article interroge la relation entre le concept freudien de sublimation et sa possible application pour la compréhension de l'importance psychique de la religion dans la constitution de la vocation religieuse. L'hypothèse soutenue envisage le mécanisme de défense de la sublimation comme responsable par la plus part de l'importance psychologique de la religion vers la définition de la vocation religieuse.

Mots clés: Sublimation. Vocation Religieuse. Religion. Psychologie de la Religion.

La vocación sublime:La relación entre religión y sublimación en la definición de vocación religiosa

Resumen: Este artículo se pregunta sobre la relación entre el concepto freudiano de sublimación y su posible aplicación a la comprensión de la importancia psicológica de la religión en la constitución de la vocación religiosa. La tesis que se sustenta es que el mecanismo de defensa de sublimación es responsable por gran parte de la importancia psicológica de la religión para la definición de una vocación religiosa.

Palabras clave: Sublimación. Vocación religiosa. Religión. Psicología de la Religión.

Referências

Aletti, M. (2004). A figura da ilusão na literatura psicanalítica da religião. *Psicologia USP*, 15(3). Recuperado em 20 de outubro de 2009, de <http://www.scielo.br/>

Benkö, A. (1961). Aspectos psicológicos da vocação religiosa e sacerdotal. *Revista de Psicologia Normal e Patológica*, (7), 769-773.

Benkö, A. (1956). Um ensaio de exame psicológico dos seminaristas. *Revista de Psicologia Normal e Patológica*, (2), 423-453.

Birman, J. (2008). Criatividade e sublimação em psicanálise. *Psicologia Clínica*, 20(1), 11-26. Recuperado em 20 de outubro de 2009, de <http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/01.pdf>

Castiel, S. V. (2006). Implicações metapsicológicas e clínicas da conceituação da sublimação na obra de Freud. *Psico*, 37(1), 91-97. Recuperado em 20 de outubro de 2009, de <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/viewFile/1416/1115>

Drewermann, E. (1989). *Kleriker: Psychogramm eines Ideals*. München: Walter-Verlag.

Freud, S. (1997). Além do princípio do prazer. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., CD-ROM). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920)

Freud, S. (1997). Conferências introdutórias sobre psicanálise. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., CD-ROM). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915-1916)

Freud, S. (1997). O futuro de uma ilusão. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., CD-ROM). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927)

Freud, S. (1997). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. A questão de uma Weltanschauung. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., CD-ROM). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1932-1933)

Freud, S. (1999). *Gesammelte Werke*. Bänder. Frankfurt: Fischer.

Klessmann, M. (1992). *Ärger und Aggression in der Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Krause, G., & Müller, G. (1991). *Theologische realenzyklopädie (TRE)* (Tomo 21). Berlin: Walter de Gruyter.

Laplanche, J. (1989). *Problemáticas III – a sublimação*. São Paulo: Martins Fontes.

Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2008). *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1967)

Noé, S. V. (2004). Religião e violência: da repressão da agressividade à sua sublimação. In M. Salgado & L. A. Santos (Orgs.), *Religião e violência em tempos de globalização* (pp. 139-153). São Paulo: Paulinas.

Noé, S. V. (2006). O pastor Lutero e sua contribuição para a teologia do aconselhamento pastoral. In L. Heimann (Org.), *Lutero, o pastor* (pp. 117-131). Canoas, RS: ULBRA.

Rizzuto, A.-M. (2006). *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*. São Leopoldo, RS: EST/SINODAL. (Trabalho original publicado em 1979)

Santa Teresa de Ávila. (1995). *Obras completas: Teresa de Jesus*. São Paulo: Loyola.

Tillich, P. (1956). *Systematische theologie*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

Vergote, A. (2001). A psicanálise à prova da sublimação. In G. J. Paiva (Org.), *Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião* (pp. 159-173). São Paulo: Loyola.

Winnicott, D. W. (1990). (1988). *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1988)

Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago.

Sidnei Vilmar Noé, Docente de Psicologia da Religião junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), MG. Possui Pós-doutorado em Psicologia da Religião em 2009 na Philipps-Universität Marburg, Alemanha. Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas – ICH. Campus Universitário, Cidade Universitária. CEP: 36036-330, Juiz de Fora, MG. Endereço eletrônico: sidnei.noe@ufjf.edu.br

Recebido em: 5/05/2009

Aceito em: 8/10/2009
