

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Ciência e religiosidades [Science and religiosities]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Castro, Evanor Daniel de
Publisher	Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-11 19:23:43
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/234888



Ciência e religiosidades: dois métodos epistemológicos ou duas formas de ver o mundo?

Science and religiosities: two epistemological methods or two ways of seeing the world?

Por Evanor Daniel de Castro

Licenciado em Filosofia (FAFIMC)

Mestrando em Teologia (EST)

Bolsista CNPq

evanordaniel@gmail.com

Resumo:

O autor pretende sugerir um diálogo epistemológico, defendendo a seguinte premissa: as religiosidades e o conhecimento científico são formas distintas e legítimas de compreender a sociedade e o cosmos. Para estabelecer esse diálogo entre o método científico e a vivência religiosa, deve-se, primeiro, fundamentar a religiosidade como uma forma de conhecer o mundo. Para isso, usar-se-á dois teóricos. Primeiro, Paul Ricoeur com sua hermenêutica da simbólica. E, num segundo momento, o psicanalista Winnicott com sua teoria dos objetos transicionais. A hermenêutica de Paul Ricoeur nos possibilita pensar linguagem mitológica como um instrumento de significação e sentido do agir humano e como direcionamento da vida em sociedade. Em Winnicott, é possível fundamentar a religiosidade como meio de autonomia do indivíduo social – e não como uma ilusão da personalidade como defendia Freud.

Palavras-chave:

Ciência. Religião. Epistemologia. Simbólica. Objetos transicionais.

Abstract:

The author intends to suggest an epistemological dialog defending the following premise: religiosities and scientific knowledge are distinct and legitimate ways of comprehending the society and the cosmos. To establish this dialog between the scientific method and the religious experience, one first needs to present the argumentation of religiosity as being a way of knowing the world. For this two theoreticians will be used. First, Paul Ricoeur with his hermeneutics of the symbolic. And in a second moment the psychoanalyst Winnicott with his theory of transitional objects. The hermeneutics of Paul Ricoeur makes it possible for us to think of mythological language as an instrument which gives significance and meaning to human action and gives direction for life in society. In Winnicott it is possible to argue religiosity as a means of autonomy of the social individual – and not as an illusion of the personality as Freud defended.

Keywords:

Science. Religion. Epistemology. Symbolic. Transitional objects.

Assim nos fala Paulo Freire: “todo conhecimento começa pela pergunta e pela curiosidade, que é uma pergunta”.¹ Diante disso, parece haver uma sutil relação entre a pergunta, a curiosidade humana e, porque não, a mitologia. Isso é percebido nas primeiras organizações humanas antes mesmo do surgimento da agricultura. Diante desse fato histórico primordial,

propõe-se enxergar a religiosidade como um primeiro método de elaboração e de organização do conhecimento humano.

Pelos resultados da arqueologia e da história, percebemos isso já nos homínídeos da vida coletiva na caverna... homens procuravam alimentos, mulheres eram as guardiãs da morada e do fogo. Voltando da caça ou da coleta, os bens eram partilhados. Nessa forma de viver, apareceram elementos religiosos. O fogo como dado, como

¹ FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, A. *Por uma pedagogia da pergunta*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 46.

dom; essencial para espantar os predadores; o calor do fogo como aconchego; o temor do fogo como aquele que queima. Também vai aparecer sinais de vislumbração de uma vida após a morte, quando são enterrados junto ao túmulo utensílios pessoais.²

Mais tarde, surge a agricultura e a divisão do trabalho de quem pensa e de quem exerce o trabalho. No decorrer do desenvolvimento da agricultura, surge a escrita e, com ela, as primeiras evidências de uma sistematização de uma cultura ver o mundo. Essa forma de ver o sentido e a origem do mundo vai direcionar a organização de uma sociedade: aparece na história a mitologia. A primeira evidência do ser humano diante de suas perguntas sobre o cosmos e sobre a sua existência. “Assim, não devemos pensar a mitologia como conjunto de formas ilógicas, irracionais. Trata-se de uma primeira forma de pensar, expressando basicamente um esforço de ordenação, de unificação, que pronunciou tudo o que viria a seguir no Ocidente em termos de saber”.³

Com isso, podemos dizer que a primeira pergunta não veio do método filosófico. Mas da religiosidade. O ser humano é essencialmente perguntador, curioso, imaginativo e criativo. E isso é revelado na própria religiosidade. Diante de um limite humano, ele tenta primeiro superá-lo. Se no seu momento histórico ele não o consegue superá-lo *fora-de-si*, então, trata de fazê-lo *dentro de si*: ressignifica o seu mundo através dos mitos, procura um elemento religioso para entender o seu mundo e, assim, tenta um sentido... sentido capaz de gerar significados para a vida.

Os mitos podem responder a uma ampla série de perguntas diferentes, das quais enumeraremos alguns exemplos. Como se constituiu esta sociedade? Qual é o sentido desta instituição? Por que existe este evento e aquele rito? Por que certas coisas são proibidas? Qual coisa legítima determinada autoridade? Por que a condição humana é assim miserável; por que os homens sofrem e morrem? A todas estas perguntas o mito responde narrando como estas coisas tiveram

origem. Narra a criação do mundo e o aparecimento dos homens, na sua atual condição física, moral e social.⁴

Como nos afirma Luis Carlos Susin: “é narrando que diz o mistério”.⁵ Como mistério, gera perguntas. Perguntas que geram mais perguntas. Elas são respondidas em forma narrativa mitológica que geram significados. Significados! Os mitos narram um sentido cosmológico, social e existencial. Mas isso não significa que a humanidade desistiu, através da mitologia, de superar concretamente (*fora-de-si*) uma determinada limitação. Porque pelo mito ocorre uma contínua reverberação do sentido da limitação humana. Como reverberação não é estática, ela reproduz significados e ressignificados... continuamente estimula a imaginação e a criatividade humana. É na criatividade imaginativa que a imaginação projeta, criativamente, uma solução para as limitações humanas. A criatividade, nesse sentido, pode ser chamada de irmã da criação humana.

E justamente por isso que a mitologia não será o primeiro, nem o único e nem o último método epistemológico. Por isso, surge um novo método de significação de mundo. Um método racional estimulado também pelas perguntas: a filosofia.

A filosofia não foi apenas uma prefiguração mítica. Na verdade, ela se constituiu historicamente em uma impressionante expressão cultural no Ocidente. Criou, assim, uma tradição de pensamento, elaborando complexas visões de realidade, procurando sempre “explicar” e “compreender” o sentido de todas as coisas, de todos os objetos de sua experiência, inclusive do processo dessa experiência.⁶

Temos ainda um terceiro método de conhecimento. O método científico – legitimado junto da *revolução burguesa* – é outra forma de responder às perguntas humanas. Também está

² Cf. WHITROW, G. J. *O tempo na história: concepções do tempo da pré-história até os nossos dias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 37.

³ SEVERINO, Antônio Joaquim. *Filosofia da educação: construindo a cidadania*. São Paulo: FTD, 1994. p. 28.

⁴ RICOEUR, Paul. Mito e História. In: ELIADE, Mircea (Dir.). *Enciclopedia delle religioni*. v. I: Oggetto e Modalità della Credenza Religiosa. Jaca Book, 1993. p. 372-381.

⁵ IHUONLINE: *Narrar Deus numa sociedade pós-metafísica: possibilidades e impossibilidades*, São Leopoldo, n. 309, set. 2009.

⁶ SEVERINO, 1994, p. 31.

imbuído da imaginação, da criatividade e da curiosidade.

A perfeição de qualquer ser vivo é viver mais e melhor; o objetivo de toda vida é mais vida. A própria vida espiritual depende de boas condições do corpo. A razão é razão natural, guia-se apenas por suas próprias luzes, que lhe revelam o mundo, determinado por leis mecânicas, rígidas e imutáveis. O saber próprio do novo homem é a ciência. E é pelos seus conhecimentos que o homem pode conhecer não apenas o mundo mas também a si próprio, de modo que, a partir deles, possa manipular a natureza e assegurar sua própria plenitude orgânica, vital.⁷

Esses três métodos de conhecimento são formas do ser humano enxergar o mundo. E principalmente são três meios distintos de compreender a aquisição do conhecimento. Contudo, nós iremos nos ater ao modo primordial de aquisição do conhecimento: o religioso. Para isso, iremos nos fundamentar na hermenêutica da *simbólica* de Paul Ricoeur e no *fenômeno transicional* do psicanalista Winnicott.

Definindo o objeto transicional no espaço religioso

Para Freud, a relação do ser humano com Deus está diretamente relacionada com a imagem que temos do nosso provedor paterno. À medida que a criança percebe que ela é um eu separado da mãe e que a sua mãe é um *outro eu* ou o seu *não-eu*, ela tenta reabilitar essa fusão num vínculo com o pai. Se o vínculo com o pai é uma forma de retomar o aconchego do útero materno numa espécie de esperança nostálgica e ideal, segundo Freud, ele é visto como uma forma do sujeito se adequar a sua realidade exterior: esperar no pai um possível retorno ao descanso do útero materno. Contudo, a religião de forma geral é vista como uma estrutura alienante capaz de fazer o sujeito desejar “eternamente” a proteção, o amparo e o cuidado dos provedores e, assim, permanecer no útero nostálgico. Portanto, a religião seria uma maneira de as pessoas ancorarem sua autonomia, suas capacidades de serem sujeitos. “A religião, porém, é uma ilusão, um desejo infantil por

proteção dos pais diante das dificuldades da vida. Um homem maduro, como o próprio Freud, deve aceitar a natureza impessoal do universo e renunciar ao conforto ilusório de uma relação com Deus”.⁸

Enquanto Freud, contundentemente, define a religiosidade como ilusão capaz de alienar o sujeito da sua realidade exterior, Winnicott verá isso de uma forma distinta: a religiosidade será uma ilusão criativa, uma fantasia produtora de autonomia. Isso será possível afirmar através do seu conceito de objeto transicional. Os objetos transicionais são importantes ferramentas para sadias representações do mundo exterior de um bebê, por meio dos quais a criança dialoga com o mundo fora-de-si.

Por meio desse diálogo (do seu mundo interior com o mundo exterior), as representações (objetos transitórios) conseguem dentro de si forjar uma imagem do mundo. Por exemplo: o pano que a criança carrega contém o cheiro da mãe e isso para criança representa, na sua fantasia, a presença da mãe, a imagem da mãe dentro-de-si, ou seja, o pano cheirando a mãe não é mãe, mas representa a presença da mãe: trata-se de um objeto transicional. Essa imagem é fantasiada e se torna uma imaginação criativa: a imagem criada dentro-de-si por meio de uma representação vinda fora-de-si é reinventada pela criança, ela dialoga dentro-de-si com a pessoa da mãe através dessa ilusão criativa. Com a experiência sentida fora-de-si, por meio de uma representação objetual, a criança brinca dentro-de-si com a imagem forjada dentro de seu mundo interior.

No dia-a-dia da vida do bebê, podemos observar como ele explora esse terceiro mundo, um mundo ilusório que nem é sua realidade interna, nem é um fato externo, e que toleramos num bebê, ainda que não o façamos com adultos ou mesmo com crianças mais velhas. Vemos o bebê chupando os dedos ou adotando alguma técnica de mexer o rosto ou murmurando um som ou agarrando algum pano, e sabemos que nesse momento o bebê está declarando seu controle mágico sobre o mundo por meio desses diversos instrumentos, prolongando (e nós o

⁷ SEVERINO, 1994, p. 32-33.

⁸ RIZZUTO, Ana-Maria. *O nascimento do Deus Vivo*: um estudo psicanalítico. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 66.

permitimos que ele o faça) a onipotência originalmente satisfeita pela adaptação originalmente realizada pela mãe.⁹

O pano com cheiro de mãe permite à criança continuar sentindo a mãe dentro-de-si. Sendo assim, a ilusão tem um fator crucial para desenvolvimento da imaginação e da criatividade e, portanto, da autonomia criativa. Nesse sentido, tanto um pano com o cheiro da mãe permite o bebê continuar sentindo a presença da mãe como a religião permite a ausência dos pais: a fantasia de se estar presente com o ausente produz imaginação, criatividade, criação, projeção criativa... autonomia dos sujeitos sociais e autonomia dos indivíduos.

Como são importantes, então, esses primeiros objetos e técnicas transicionais! Sua importância se reflete em sua persistência, uma persistência feroz por anos a fio. 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.¹⁰

Como Winnicott, em relação à Religião, Rizzuto argumenta num mesmo direcionamento:

As criações fictícias de nossas mentes – aquelas de artistas criativos, por exemplo – possuem tanto potencial regulador em nossa função psíquica quanto as pessoas de “carne e osso” em torno de nós. Esquecemos que o impressionante poder de musas, anjos da guarda, heróis, Senhora Liberdade, Eros e Thanatos (pra ser freudiano), demônios e do próprio Deus. A vida humana empobrece quando esses personagens imateriais constituídos de inúmeras experiências desaparecem sob o recalçamento de um realismo psíquico que violenta a incessante criatividade da mente humana [...] Nesse sentido, pelo menos, a religião não é uma ilusão. Ela é parte integrante de ser humano, verdadeiramente humano em nossa capacidade de criar realidades invisíveis, mas significativas, capazes de conter nosso potencial para a expansão imaginativa para além dos limites dos sentidos.¹¹

Enquanto Freud defende a formação das representações de Deus exclusivamente relacionadas ao período do complexo de Édipo e diretamente relacionadas à relação parental masculina, Ana-Mara Rizzuto defenderá que elas ocorrem não só nesse período e que as relações parentais femininas também podem contribuir com o indivíduo na sua formação de uma imagem de Deus.¹² Ela também defenderá que uma imagem positiva de Deus é fundamental para uma maturidade psíquica.

A pessoa religiosa, contudo, sente a relação como real e intensa. Ela não experiencia Deus como um símbolo ou um signo, mas como um ser vivo cujas interpretações o crente interpreta. O crente, a despeito da natureza incomum da relação, não é psicótico ou inclusive necessariamente neurótico. Ele ou ela poder ser uma pessoa emocionalmente madura.

Ainda segundo Rizzuto, tanto o não crente quanto o crente necessitam de uma representação de Deus: o ateu tem também uma imagem de Deus.¹³ “Freud não lida com o fato de que o não-crente necessita de uma explicação para a sua falta de crença em sua representação de Deus tanto quanto o crente necessita para a sua crença”.¹⁴

Ricoeur e a virada hermenêutica

Assim como em Winnicott, em Paul Ricoeur não existirá um *eu puramente subjetivo* e um *objeto puramente objetivável*. O que existirá em Ricoeur será uma espécie de troca de experiências entre o objeto e o sujeito em que o sujeito pode vir a ser objeto e o objeto pode vir a ser sujeito. Existem elementos voluntários em que o sujeito condiciona o conhecimento e existem elementos involuntários que condicionam o interesse e o pré-conhecimento do sujeito.

A aceitação dessa teoria de conhecimento evitaria a anarquia do sujeito sobre o outro – seu semelhante – por exemplo. Porque num mundo puramente objetivo o sujeito imporá sua visão sobre o outro. Não haveria liberdade. Ao mesmo

⁹ WINNICOTT, Donald Woods. *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 126.

¹⁰ WINNICOTT, 1990, p. 127.

¹¹ RIZZUTO, 2006, p. 73.

¹² RIZZUTO, 2006, p. 68-69.

¹³ RIZZUTO, 2006, p. 73.

¹⁴ RIZZUTO, 2006, p. 66.

tempo não haveria singularidade. Por isso, o conhecimento e as relações humanas em Ricoeur são providas de elementos voluntários e involuntários: os primeiros referem-se à consciência de nossos atos até onde eles podem de fato possuir liberdade; os involuntários estão relacionados ao advento do inconsciente e sua capacidade de influenciar as nossas decisões, nossas opções e vontades. No momento em que nos damos conta dos elementos involuntários, evitamos a soberba cognitiva do sujeito e garantimos, através dos elementos voluntários, a singularidade do *eu* e a do *outro*. Desse modo, evitar-se-ia a sujeição da verdade (absoluta) sobre o objeto e, por conseguinte, impedir-se-ia a imposição de um conhecimento sobre o outro.

Nos elementos involuntários, estão contidos todas as nossas experiências do passado com seus símbolos, complexidades, significados, traumas, relações pessoais e seus êxtases que determinam nossos valores, nossas motivações e de certa forma condicionam a nossa objetividade sobre um objeto que nos traz curiosidade. Para exemplificarmos: quando bebês, entendemos que o fogo queima no momento em que fizermos a experiência de com ele trocar ou tocar nossos espaços físicos e corporais. Ou como Kant nos sugere: aprendemos que dois mais dois é quatro na medida em que fizermos a experiência de juntarmos, por exemplo, duas maçãs e mais duas maçãs.

Todas as experiências e trocas acabam fazendo parte do nosso imaginário, do nosso mundo simbólico e de nossa cosmovisão. Esses elementos involuntários adquiridos por nossas experiências (num determinado espaço geográfico) são, muitas vezes, inconscientes e determinam aquilo que vamos vir a compreender: irão nos instigar o interesse sobre um determinado objeto. São nossas motivações de pesquisa. “Fazemos opções porque somos tanto sujeitos quanto objetos, sem sermos capazes de reconciliar essas maneiras de ser”.¹⁵

Mais pode ser dito a respeito da estrutura dos símbolos. Quando experimentados, eles são signos no sentido que significam algo além de si mesmos. O que os distingue como signos é

que não significam apenas uma coisa mas têm uma espécie de dupla intencionalidade; significam sempre mais de uma coisa simultaneamente, ainda que haja sempre um significado primário ou literal para cada símbolo. Essa dupla intencionalidade significa que de alguma forma os símbolos são sempre nublados, quando nada porque irredutíveis a termos unívocos.¹⁶

Assim como um símbolo pode influenciar várias interpretações (sentido e significações) o mesmo pode ocorrer numa hermenêutica com as palavras, frases, orações gramaticais, texto e vida-obra de um autor que é interpretado. Quando estamos interpretando, estamos significando nossos conhecimentos e ressignificando nossas significações. Do mesmo jeito, recarregamos de significado quem produziu aquilo que nos ressignificou ou carregou de sentido a nossa vida.

Ao abrir a janela de minha casa, estabeleço uma forma de correspondência, pois estou enunciando um contato e uma aproximação. Possibilito, desse modo, o encontro com o meu primeiro vizinho, que é o receptor. Meu aceno é a mensagem que pode ser interpretada, livre e espontaneamente. Ao sair pelas ruas, comunico-me através de meus gestos e com a minha expressão facial. Confiro contatos com a musicalidade da voz e com possíveis cumprimentos. Com estas atitudes, elaboro e compartilho signos e símbolos que estão inseridos em minha mensagem. Assim sendo, divulgo subjetividade e despejo minha individualidade. A partir de então, poderá nascer o diálogo e a reflexão.¹⁷

Winnicott e Paul Ricoeur

Se Ricoeur demonstra que adquirimos o conhecimento não pela supremacia de um objeto ou de um sujeito, mas de uma relação dialógica de um ou de outro, então, o conhecimento se forma nesse espaço compartilhado entre sujeito e objeto. Assim o sujeito pode ser sujeito ou objeto ou os dois ao mesmo tempo. E na mesma direção o objeto pode assim se comportar. O objeto, o

¹⁶ PELLAUER, 2009, p.55.

¹⁷ KUNZ, Ilaine. Disponível em: <<http://ilaine-ensaios.blogspot.com/search?q=comunica%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em: 30 ago. 2010.

¹⁵ PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009. p.34. Col: Série Compreender.

símbolo, o texto, o outro falam por si só. São autônomos. Aqui, portanto, o objeto é sujeito: interpela um outro que lê, que interpreta, que vê sendo visto e falado. Então o sujeito que lê e se compreende – ao se ver no texto – está se comportando como um objeto de um conhecimento (no sentido de que o objeto lhe traz um conhecimento). O sujeito que lê, que interpreta, que vê sendo visto e sente ser falado, pode vislumbrar uma nova interpretação diferente daquela que o autor quis primeiramente dizer – mesmo vendo o sentido original que o autor quis dar. O mesmo sujeito que lê e se compreende pode também ler e interpretar algo ainda diferente e que o autor do texto não viu. Portanto, agora o leitor como interprete é também sujeito sobre o objeto do texto. Pode-se chamar isso de espaço compartilhado. Não existe pura subjetividade e nem pura objetividade

Sobre esse ponto, Winnicott também concorda. Entre a realidade concreta que se sente e o nosso mais profundo eu, existe um espaço intermediário. Um espaço transicional, um espaço potente cheio de criatividade. É o fenômeno transicional que nos acompanha desde que somos bebês com nossos ursinhos, panos, bicos até as nossas expressões artísticas, científicas e religiosas como adultos.

Metáfora e símbolo, sentido e significação

Sob o pressuposto epistemológico do próprio Ricoeur, o signo linguístico além de expressar o seu significado estrito, a interpretação do sujeito pode significá-lo para algo além de sua representação estrita. Pode apontar algo a mais que seu significado cru – principalmente ao fato do seu lugar numa frase ou parágrafo. Nesse sentido, a linguagem humana se porta como um símbolo. O símbolo sempre aponta para além de si mesmo. Para uma outra realidade ainda não presente, mas que a imaginação interpretativa projeta.

Se a linguagem e a comunicação se desenvolvem como símbolo, sempre com a possibilidade além de um único sentido, então uma metáfora aponta para algo indizível. Como indizível, mostra uma realidade fora da própria realidade porque a linguagem não acha referências

na própria realidade para conseguir expressá-la. O que Ricoeur chama de excesso de sentido. Arrisca-se aqui afirmar, portanto, que mitologia está abarcada de metáforas e que um mito possui uma linguagem metafórica. Ricoeur

busca superar a visão simplista de que a metáfora seja a mera substituição de uma palavra por outra semelhante com objetivos estéticos. Pelo contrário, sua compreensão é de que a linguagem metafórica se utiliza da incongruência lógica para a superação de significados triviais. A metáfora seria a junção de palavras em princípios dissonantes com o objetivo de haver uma construção de um novo sentido no momento da interpretação. Assim, a compreensão da linguagem metafórica pressupõe dois momentos distintos: primeiro, a compreensão de sentido objetivo das palavras e a conseguinte percepção de sua incongruência lógica; em seguida, a atividade criativa que visa a doação de sentido ao que objetivamente não tem um sentido claramente expresso. Assim, a linguagem metafórica só existe à medida que é interpretada. A linguagem metafórica fica, então, caracterizada como linguagem simbólica.¹⁸

Como linguagem metafórica, arrisca-se também afirmar a mitologia como a expressão máxima da linguagem humana imbuída do símbolo. Sendo assim, nem mesmo o rigor científico escaparia da linguagem como símbolo. Ou seja, é próprio da linguagem ser símbolo. Com isso, também postula-se o conhecimento religioso com seus mitos e metáforas como formas de ver e conhecer o mundo – com um método diferente que o usado pelo conhecimento científico.

Símbolo e fenômeno transicional

Em Winnicott, desenvolvemos o aprendizado nessa zona transicional entre o “eu puro” e a “realidade pura”. Nesse espaço potencial, criativo elegemos símbolos para aprendermos aos poucos distinguir o nosso eu (eu puro) do nosso não-eu (realidade pura). Só conseguimos dissociar essas realidades. Nunca separá-las completamente.

¹⁸ GROSS, Eduardo. Hermenêutica e religião a partir de Paul Ricoeur. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, 1999. p. 41

Na experiência do bebê (da criança pequena, do adolescente e do adulto) mais afortunado, a questão da separação não surge no separar-se, porque no espaço potencial existente entre o bebê e a mãe, aparece o brincar criativo que se origina naturalmente do estado relaxado. É aqui que se desenvolve o uso de símbolos que representam a um só e mesmo tempo, os fenômenos do mundo externo e os fenômenos da pessoa individual que está sendo examinada.¹⁹

O que de fato existe é essa ilusão de uma terceira realidade entre um eu e um não-eu. Onde o eu e não-eu se confundem. “É útil, portanto, pensar numa terceira área do viver humano, uma área que não se concentra dentro do indivíduo, nem fora, no mundo da realidade compartilhada”.²⁰ Numa linguagem ricoeuriana: ora somos objetos, ora somos sujeitos. Nesse espaço, dá-se o conhecimento científico, artístico e religioso. Sempre repletos de significados e de visões de mundo.

[Recebido em: dezembro 2010 e
aceito em: agosto 2011]

¹⁹ WINNICOTT, Donald Woods. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. p. 151.

²⁰ WINNICOTT, 1975, p. 152.