

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

**MARCOS AUGUSTO ARMANGE**

**ELOÍ, ELOÍ, LEMÁ SABACTANI?**

**NO REFLEXO DE JESUS A IMAGEM DE DEUS E DO HUMANO:  
UMA ANÁLISE TEOLÓGICA E PSICANALÍTICA DA ONIPOTÊNCIA E DO  
DESAMPARO**

São Leopoldo

2012

MARCOS AUGUSTO ARMANGE

**ELOÍ, ELOÍ, LEMÁ SABACTANI?**

NO REFLEXO DE JESUS A IMAGEM DE DEUS E DO HUMANO:  
UMA ANÁLISE TEOLÓGICA E PSICANALÍTICA DA ONIPOTÊNCIA E DO  
DESAMPARO

Tese de Doutorado  
Para obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação  
Área de concentração: Teologia  
Prática

Orientador: Dr. Lothar Carlos Hoch

São Leopoldo

2012

## **AGRADECIMENTOS**

Para Irdes Hoffmam Thielke. Minha professora. Com saudade. Com amor.

## RESUMO

O trabalho examina a teoria psicanalítica de Sigmund Freud sobre o ser humano e sobre o religioso, utilizando como chaves hermenêuticas os conceitos de onipotência e desamparo. Segundo Freud, no processo de tornar-se humano, é necessário que, no transcorrer da vida, o sujeito abandone a onipotência envolvente de sua primeira infância e assuma, progressivamente, o desamparo como perspectiva do próprio devir. Dentro desse contexto, ele entende que o fenômeno religioso tem um papel de utilidade negativa. Na árdua tarefa de abandono do narcisismo, a religião, a serviço das ilusões e da própria neurose, é criada pela cultura, para sustentar a onipotência que a pessoa/civilização não consegue abandonar, a partir de um Deus pai todo poderoso, que é o anseio próprio do desejo infantil. O autor destaca o aspecto da relacionalidade de Deus, expresso no evento Jesus Cristo, como resposta teológica às críticas freudianas. Jesus é entendido, simultaneamente, como o Deus que se esvazia de poder, que assume o caminho da cruz, no mais profundo desamparo e, como o homem que retrata a autêntica humanidade, num desamparo amparado.

**Palavras chaves:** Narcisismo, Onipotência, Desamparo, Religião, Relacionalidade

## ABSTRACT

The academic work examines the ideas of Sigmund Freud's psychoanalysis of the human being and the religious, as hermeneutical keys using the concepts of omnipotence and helplessness. For the process of becoming human, it is necessary that, in the course of life, the subject leaves surrounding the omnipotence of his early childhood and assumes progressively helplessness as the vision of becoming itself. Within this context, Freud believes that the religious phenomenon has a negative utility role. In the arduous task of abandonment of narcissism, religion, in the service of the illusions and the neurosis, is created by culture, to support the omnipotence that the person / civilization can not let go, from one God the father all powerful, which is the child's own longing desire. The author highlights the relational ability aspect of God expressed in Jesus Christ event as theological response to the criticisms Freudian. Jesus is seen simultaneously as the God who empties himself of power, which takes the path of the cross, in the deepest distress, and as the man who portrays the authentic humanity in a sustained helplessness.

**Keywords:** Narcissism, Omnipotence, Helplessness, Religion, Relational ability

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO</b>  | <b>9</b>  |
| <b>1. DA ONIPOTÊNCIA AO DESAMPARO</b>  | <b>17</b> |
| 1.1. NARCISISMO PRIMÁRIO E A ONIPOTÊNCIA ENVOLVENTE  | 17        |
| 1.1.1. QUADRO DO DESENVOLVIMENTO DA LIBIDO E DO EGO  | 21        |
| 1.1.2. NARCISISMO PRIMÁRIO DA PRIMEIRA E DA SEGUNDA TÓPICA   | 24        |
| 1.1.3. DO NARCISISMO ÀS RELAÇÕES OBJETAIS: O IDEAL DO EGO E O EGO IDEAL                                    | 33        |
| 1.2. DA ONIPOTÊNCIA AO DESAMPARO: FUNÇÃO MATERNA E PATERNA   | 40        |
| 1.2.1. ONIPOTÊNCIA COMO SIMBIOSE COM A TOTALIDADE MATERNA  | 40        |
| 1.2.1.1. UM OLHAR PANORÂMICO DA FUNÇÃO MATERNA   | 41        |
| 1.2.1.2. UM OLHAR APROXIMADO DA FUNÇÃO MATERNA   | 43        |
| 1.2.2. ONIPOTÊNCIA PROJETADA NO PAI  | 49        |
| 1.2.2.1. UM OLHAR PANORÂMICO DA FUNÇÃO PATERNA   | 50        |
| 1.2.2.2. UM OLHAR APROXIMADO DA FUNÇÃO PATERNA   | 53        |
| 1.2.3. ACEITAÇÃO OU NEGAÇÃO DO DESAMPARO HUMANO  | 58        |
| <b>2. A ONIPOTÊNCIA HUMANA PROJETADA NA DIVINDADE – UM OLHAR PSICANALÍTICO SOBRE A RELIGIÃO MONOTEÍSTA</b> | <b>62</b> |
| 2.1. CRÍTICA FREUDIANA A RELIGIÃO  | 62        |
| 2.1.1. A IMAGEM DE DEUS FORJADA PELA NEUROSE   | 63        |
| 2.1.2. A IMAGEM DE DEUS FORJADA PELAS ILUSÕES HUMANAS  | 76        |
| 2.2. A CENTRALIDADE DA ONIPOTÊNCIA NAS TEORIAS FREUDIANAS DO HUMANO E DO RELIGIOSO                         | 91        |

|           |   |            |
|-----------|---|------------|
| 2.2.1.    | ONIPOTÊNCIA COMO PROTEÇÃO AO DESAMPARO  | 91         |
| 2.2.2.    | COMPLEXO DE ÉDIPO COMO LUTA PELA ONIPOTÊNCIA  | 97         |
| 2.3.      | OS DEUSES ONIPOTENTES DA INFÂNCIA   | 104        |
| 2.3.1.    | DEUS COMO REPRESENTAÇÃO DA RELAÇÃO FUSIONAL COM A MÃE                               | 105        |
| 2.3.2.    | DEUS COMO REPRESENTAÇÃO DA RELAÇÃO COM O PAI  | 107        |
| 2.3.3.    | O INFANTILISMO RELIGIOSO: INÍCIO DO DIÁLOGO ENTRE A TEOLOGIA E AS IDÉIAS FREUDIANAS | 109        |
| <b>3.</b> | <b>A RELACIONALIDADE DE DEUS COMO CONTRAPONTO À CRÍTICA FREUDIANA</b>               | <b>111</b> |
| 3.1.      | OS ASPECTOS DIVINOS DA RELACIONALIDADE E DA ONIPOTÊNCIA: OBSERVAÇÕES PRELIMINARES   | 116        |
| 3.1.1.    | A CONFISSÃO DA ONIPOTÊNCIA DIVINA NASCE DA RELACIONALIDADE DE DEUS COM O SER HUMANO | 120        |
| 3.1.2.    | A RELACIONALIDADE COMO CRÍTICA AO DEUS APRESENTADO POR FREUD                        | 129        |
| 3.2.      | O MORRER E O RESSUSCITAR DE CRISTO COMO IMAGEM DA CONDIÇÃO HUMANA                   | 137        |
| 3.2.1.    | O MORRER E O RESSUSCITAR: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES                        | 140        |
| 3.2.2.    | A MORTE E A RESSURREIÇÃO DE JESUS COMO SÍMBOLO                                      | 146        |
| 3.2.2.1.  | AS TENTAÇÕES COMO METÁFORA DO MORRER E RESSUSCITAR                                  | 149        |
| 3.2.2.2.  | O MORRER E O RESSUSCITAR COMO MÉTODO MINISTERIAL DE JESUS                           | 153        |
| 3.2.2.3.  | O MORRER E O RESSUSCITAR NO CONFRONTO COM A PALAVRA DE DEUS                         | 160        |

|                    |            |
|--------------------|------------|
| <b>CONCLUSÃO</b>   | <b>168</b> |
| <b>REFERÊNCIAS</b> | <b>174</b> |
| <b>APÊNDICE</b>    | <b>181</b> |



## INTRODUÇÃO

Tanto as religiões como as ciências em geral possuem cosmologias distintas e, muitas vezes, antagônicas, que parecem conviver harmoniosamente dentro da visão de mundo e da prática diária de vida de cada ser humano. Da mesma forma que se professa a fé em uma divindade específica, - e isto engloba assumir uma determinada tradição religiosa, que tem uma forma própria e peculiar de explicar as coisas, - também se convive com os modos científicos de explicar o mundo, ainda que ambas estejam em oposição teórica. Além disso, muitas ciências transformaram a religião em objeto de estudo, propondo teorias ou imagens definidas em que ela própria, na maioria das vezes, não se reconhece. Outras se situam de forma oposicionista, a partir de análises que primordialmente visavam à verdade descritiva.<sup>1</sup> Neste quadro, clérigos e porta-vozes das religiões viram-se diante do desafio de tornar o discurso religioso viável no mundo atual, capaz de conviver com as diversas formas de conhecimento e com as críticas dirigidas pelas ciências, de cristalizar um método teológico que garanta a teologia como uma ciência relevante e a esboçarem uma auto-imagem digna de sua própria representação.

Este panorama começou a ser esboçado a partir do século XVII e chegou ao auge em fins do século XIX, com o Positivismo.<sup>2</sup> Com o fortalecimento das ciências sociais, a religião tornou-se objeto de estudo como fenômeno social. Para a maioria dessas ciências, ela é considerada uma das mais fascinantes expressões culturais que o ser humano foi capaz de produzir, resultado de seus mais íntimos e profundos anseios.<sup>3</sup> Devido a sua natureza complexa, vários enfoques e métodos foram sendo utilizados com o objetivo de buscar a verdade descritiva. As sentenças são distintas, dependendo da perspectiva em que se realiza o exame. Constante parece ser apenas o pressuposto da utilidade que marca a investigação objetiva e naturalista

---

<sup>1</sup> A maioria dos exames científicos sobre as religiões não se propõe a exercer um juízo de verdade ou falsidade sobre elas. Busca-se apenas a descrição neutra do fenômeno. Uma das exceções são as análises do psicanalista Sigmund Freud que considera a religião uma ilusão humana e uma neurose coletiva.

<sup>2</sup> Cf. BRAKEMEIER, Gottfried. Ciência ou religião: quem vai conduzir a história? São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006, p. 14-15. MOLTSMANN, Jürgen. Teologia da esperança – Estudo sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. São Paulo: Editora Herder, 1971, p. 363-388

<sup>3</sup> VERGOTE, Antoine. Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia. Entre Necessidade e desejo – Diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 10-18.

das diversas ciências. Partindo de uma metodologia que, em seu fundamento, se coloca como ateuista, elas explicam a adesão religiosa como estando baseada nas necessidades humanas. Negase qualquer dimensão metafísica na análise, limitando-se ao exame crítico, apenas às manifestações e às expressões comportamentais das atitudes religiosas. Assim, ela cumpriria importantes serviços e, por isso, deveria ser analisada unicamente a partir do aspecto de sua utilidade.<sup>4</sup>

Uma dessas perspectivas é a psicanálise, especificamente, as teorias de Sigmund Freud,<sup>5</sup> considerado o criador desta vertente. A psicanálise se enquadra como um ramo da psicologia geral e a crítica freudiana à religião (cristã) como uma seção da psicologia da religião.<sup>6</sup> Quase simultaneamente ao surgimento da psicologia geral como ciência, especialmente a partir de Wilhelm Wundt, 1830 – 1920, considerado o precursor da nova área do conhecimento, também nasce a psicologia da religião com Granville Stanley Hall, 1844 – 1924. Ela visa analisar o comportamento religioso e compreender o seu significado no interior da nossa cultura. Até meados do século XX cristalizaram-se quatro formas hermenêuticas próprias de estudo do religioso: 1 – A Teoria Conflitual, tendo como principal expoente Sigmund Freud; 2 - A Teoria Coletiva, representada por Carl Gustav Jung; 3 – A Teoria Personalística com Gordon W. Allport e; 4 – Teoria Interpessoal, com Jacob Levy Moreno.<sup>7</sup> Atualmente, as mais difundidas e estudadas são as teorias

---

<sup>4</sup> Para as ciências sociais, no estudo da religião, a questão da verdade ou falsidade não é do interesse científico, pois ultrapassa as competências da própria metodologia (materialista) aplicada. Portanto, o exame empírico da religião não visa uma explicação do objeto, mas uma descrição. A pergunta inicial e fundamental no estudo da religião é: ela teria origem humana ou divina? As ciências sociais, devido ao método científico, não podem afirmar que a religião foi dada ou inspirada pela divindade, mas pelo ser humano, obedecendo a uma lógica de necessidade. Foi partindo desse princípio que optamos em generalizar o caráter de utilidade no estudo da religião. Sabemos que nem todos os cientistas sociais compartilham desta perspectiva, seja por convicções pessoais, seja por fatores culturais. Ao utilizarmos as teorias de Sigmund Freud, por exemplo, fizemo-lo por achá-la paradigmática. No entanto, ela não representa a totalidade de vozes da ciência psicanalítica.

<sup>5</sup> Cf. KAUFMANN, Pierre. Dicionário Enciclopédico de Psicanálise. Tradução de Vera Ribeiro; Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996. Sigmund Freud nasceu em seis de maio de 1878 na Moravia e faleceu em vinte e três de setembro de 1939 em Viena (Cronologia de vida e de obra).

<sup>6</sup> Psicanalistas, provavelmente, não concordariam com a contextualização feita acima, quando colocamos a Psicanálise como um ramo da Psicologia Geral e a crítica freudiana como parte da Psicologia da Religião. Ela é entendida, por eles, muito mais como uma ciência autônoma, com epistemologia própria, independente da Psicologia Moderna.

<sup>7</sup> Cf. JOHNSON, Paul E. Psicologia da Religião. Tradução de Carlos Chaves. São Paulo: Aste, 1964, p. 32-47.

Conflitual e Coletiva. O presente trabalho se enquadra dentro da Teoria Conflitual, a mais polêmica delas.<sup>8</sup>

A psicanálise, essencialmente, aquela modelada a partir de Sigmund Freud, significou verdadeira revolução para a antropologia moderna, especialmente, para a antropologia cristã e influenciou direta e conseqüentemente todas as áreas do conhecimento. A descoberta do inconsciente e de suas forças instintivas que não podem ser totalmente controlados e dos quais nem mesmo temos consciência foi um duro golpe à concepção do ser herdado pelo pensamento clássico do qual a fé cristã estabeleceu próxima e longa ligação. Carlos Dominguez Morano coloca da seguinte forma o alcance das novas descobertas psicanalíticas.

Toda uma imagem de homem tornou-se profundamente abalada a partir da psicanálise, a ponto de já não ser possível pensar o sujeito humano da mesma maneira que antes. A psicanálise acarretou, como bem disse o próprio Freud, a terceira e talvez mais grave ferida ao narcisismo humano. A primeira foi quando a ciência mostrou que nosso planeta, longe de ser o centro do universo, não constituía senão uma parte insignificante e perdida dentro do sistema cósmico. A segunda mortificação sobreveio quando a investigação biológica reduziu cruelmente sua pretensão de ser algo especial e único na ordem dos seres vivos: Darwin nos vinculou como um elo a mais na cadeia de evolução da matéria. Contudo, se Darwin e Copérnico vieram a desferir um golpe mortal na megalomania do homem, a psicanálise ocasionou aquela que viria a ser talvez a mais profunda de todas as feridas, ao revelar que não somos nem mesmo senhores em nossa própria casa: o inconsciente, como ordem excluída de nosso conhecimento, vontade e controle, nos habita e nos determina, sem que possamos chegar a conhecer, em suas justas dimensões, nem seu *quando* nem seu *de que modo*. A partir desse ponto, tem lugar, efetivamente, toda uma revolução antropológica cuja amplitude talvez ainda não tenhamos sido capazes de avaliar adequadamente.<sup>9</sup>

E, no entanto, a despeito das novas descobertas e de suas profundas implicações, Sigmund Freud foi adiante, elaborando ampla crítica à religião, resumidamente conhecida na dupla e clássica conceituação de religião como neurose coletiva e religião como ilusão, inserindo-se assim entre os principais teóricos do estudo do religioso.

Seria uma neurose coletiva quando protege o indivíduo religioso de sua neurose individual causada pelo árduo e universal conflito edípico. Nessa perspectiva, é atribuída uma função positiva à religião, pois ela se insere como uma

<sup>8</sup> Na atualidade, destaco alguns autores que tem trabalhado a perspectiva da religião, a partir da psicanálise: Antoine Vergote, Geraldo José de Paiva, Gilberto Safra, José Paulo Giovanetti, Marília Ancona-Lopes. Mauro Martins Amatuzzi, Miguel Mahfoud, Carlos Dominguez Morano.

<sup>9</sup> MORANO, Carlos Dominguez. Crer depois de Freud. Tradução de Eduardo Dias Gontijo. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 27.

etapa evolutiva posterior ao narcisismo infantil, com seu intenso sentimento de onipotência. Nela o indivíduo supera este desejo ao projetá-lo na imagem de um grande e poderoso pai, Deus, aceitando enfim que não é onipotente. Ainda assim, a pessoa continua prisioneira deste anseio, transferido, agora, à sua divindade. Imperativo para a saúde psíquica é a libertação total do narcisismo (patológico) e da aspiração pela onipotência, seja referido a si ou a Deus.

Já a religião como ilusão é um desdobramento da primeira crítica. Ela é uma ilusão porque induz o sujeito a tornar-se prisioneiro deste sentimento ingênuo, iludindo-o com idéias supersticiosas de um Deus onipotente e onisciente que tudo dá e tudo responde. Isso impediria o ser, no nível psicológico, de assumir o desamparo e, conseqüentemente, de tornar-se senhor de sua própria existência.

A crítica freudiana à religião pode ser encontrada em textos como “Totem e Tabu”, “Moisés e o monoteísmo”, “O mal estar na civilização” e, especialmente, em “O futuro de uma ilusão”. Escritos numa linguagem provocativa, baseava-se muito antes em intuições do que em fundamentos psicanalíticos sólidos. Em resposta, a crítica à Freud acusava-o de utilizar-se de matérias e ciências que não dominava, como a exegese-bíblica, antropologia, sociologia, etnologia e biologia, por exemplo. Também fora acusado de adotar uma postura militante e exercer sua crítica a partir de posicionamentos pessoais, anti-religiosos, acrescido de uma postura filosófica ateísta como o positivismo e o evolucionismo.<sup>10</sup> Em decorrência, uma série de objeções e críticas foram sendo erguidas contra os textos freudianos sobre a religião, baseadas por um lado em incoerências encontradas nas teorias que ele não dominava e, por outro, nas próprias lacunas ou contradições da ciência em que atuava. Desta forma, muito mais importante do que a própria teoria da religião, amplamente discutida por psicanalistas, teólogos e outros intelectuais, é o que Freud coloca sobre a natureza do ser humano, especialmente, sobre o inconsciente.<sup>11</sup> Este deve ser o ponto de diálogo entre a psicanálise a teologia e a fé.

Este diálogo foi iniciado, no início do século passado, quando Freud e o pastor protestante e psicanalista Oskar Pfister passaram a se corresponder. As conversas ocorreram naqueles temas mais importantes e controversos da psicanálise freudiana: religião, cultura, humanidade. Ao contrário de Freud e do seu característico pessimismo, Pfister preferia dar maior valor a esses temas,

---

<sup>10</sup> MORANO, Carlos Dominguez, 2009, p. 83-91.

<sup>11</sup> MORANO, Carlos Dominguez, 2009, p. 91-94.

especialmente, na questão do futuro humano. Ou seja, ele via o humano para além de um ser controlado por instintos, capaz das mais belas criações culturais; apto para amar e expressar esse amor nas artes e na cultura. Para Pfister, o amor revelado em Jesus Cristo, por exemplo, era uma potencialidade que está na essência do próprio ser.<sup>12</sup> Afirma também que a imagem do pai que Jesus apresenta está livre da heteronomia que marca as apreciações de Freud sobre a divindade cristã. Pfister lembra, ainda, que a renúncia às pulsões precede a formação da religião e está ligada antes a formação da civilização. E que é a vida pré-religiosa que primeiro leva à neurose com a repressão dos instintos.<sup>13</sup> Muitas outras posições firmadas diante das ideias freudianas poderiam ser citadas. Certo, porém, é que Pfister era um profundo admirador de Freud e de sua obra, ao contrário, da filosofia e da teologia especulativa do seu tempo, do qual era crítico. Esse diálogo primeiro, entre o psicanalista e o teólogo, está sendo recuperado como um marco das relações entre a psicanálise e a teologia.

Partindo deste pressuposto, da possibilidade do diálogo, é que propomos uma abordagem psicanalítica do conceito de onipotência, na esperança de que ela traga valiosas contribuições para a reflexão teológica. Entendemos que a onipotência, como estágio do desenvolvimento humano, do eu arcaico e primordial, ocupa um lugar central não só nos escritos da problemática psicanalítica como também em questões fundamentais da teologia como a idéia de Deus e dos temas da espiritualidade, por exemplo. O juízo não é original. Ela tem sido explorada pelo psicanalista e teólogo católico espanhol Carlos Dominguez Morano que propõe a leitura de temas importantes da psicanálise como, a relação original do bebê com a mãe, o complexo de Édipo e os ideais do ego a partir do conceito de onipotência humana.<sup>14</sup>

A onipotência poderia ser definida de forma preliminar como uma sensação de completude, de totalidade prazerosa e envolvente, um sentimento oceânico, de fusionamento no todo e de auto-suficiência. Seria constituinte de uma fase evolutiva universal do eu denominada de narcisismo primário. Uma experiência única e

---

<sup>12</sup> Cf. PFISTER, Oskar. A ilusão de um futuro – Um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. In: WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e Religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 22-23.

<sup>13</sup> Cf. PFISTER, Oskar, 2003, p. 24

<sup>14</sup> Cf. MORANO, Carlos Dominguez. Crer depois de Freud. Tradução de Eduardo Dias Gontijo. São Paulo: Edições Loyola, 2009. Cf. MORANO, Carlos Dominguez. Orar depois de Freud. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

fortemente inscrita no inconsciente, que, ao longo de inúmeras frustrações existenciais, vividas nos processos de identificação e projeção nas relações com seus cuidadores e na introjeção dos valores e das exigências culturais, irá culminar no sentimento de impotência e desamparo. Ao longo deste processo ocorre um deslocamento fundamental: a onipotência deixará de ser um estado para tornar-se um desejo, um ideal, na expectativa de um retorno ou de uma reconquista da primeira experiência de vida, como meta de felicidade e de prazer. Como um signo marcado no íntimo, de um tempo imemorable, orientará de forma velada posturas, desejos e metas da própria existência.

O narcisismo primário pertence ao ramo da psicanálise denominado de metapsicologia. O termo criado por Freud em 1896 procura distinguir as concepções teóricas psicanalíticas das perspectivas da psicologia clássica. Os modelos propostos por ela estão para além do observável e referem-se a um conjunto de teorias que define as instâncias do aparelho psíquico. Divide-se nas perspectivas dinâmica, relativa ao conflito psíquico e à composição das forças de origem pulsional; tópica, relativa à diferenciação da psique em sistemas ou instâncias com diferentes funções; e econômica, relativa à distribuição e circulação da energia psíquica ou pulsional. Os textos mais relevantes da metapsicologia freudiana são: o “Projeto de uma Psicologia” (1895); “A Interpretação dos Sonhos” (1900), em especial o Capítulo VII; “Formulações sobre os Dois Tipos do Acontecer Psíquico” (1911); “Narcisismo: uma introdução” (1914); “O Inconsciente” (1915); “Para Além do Princípio do Prazer” (1920); “O Eu e o Isso” (1923) e “Esboço da Psicanálise” (1938), entre outros.

Pretende-se, portanto, nesta primeira parte do trabalho, que trata das ideias psicanalíticas, a partir da ótica da onipotência, apresentar resumidamente uma etapa do desenvolvimento psíquico que vai do narcisismo primário aos ideais do eu e, inserir nesse processo, o papel da religião, conforme Freud. Evidentemente, utilizaremos como base bibliográfica de nossa pesquisa os textos de Sigmund Freud, sugeridos pelo dicionário psicanalítico de Pierre Kaufmann, que nos indicou o trajeto a ser percorrido no interior da teoria freudiana. Como o método psicanalítico não é de nossa competência, mesclaremos à bibliografia básica de Freud outros autores da linha freudiana, especialmente, Carlos Dominguez Morano, teólogo e psicanalista. Ele confere ao nosso texto a vantagem da articulação da linguagem teológica e psicanalítica, além de abordar, ele mesmo, o conceito que nos interessa.

Dessa forma, propomos iniciar o primeiro capítulo examinando a fase do narcisismo primário aos ideais do eu em sua perspectiva dinâmica. Num segundo momento apresentaremos os dois principais princípios opostos à onipotência infantil e que exigirão o seu abandono, resultando no reconhecimento do desamparo e dos ideais culturais como meta de vida. Primeiro o corte ou ferida narcísica promovida pela relação com a mãe e, segundo, aquela arrolada pela vinculação com o pai. Posteriormente, seguindo o quadro cultural de desenvolvimento psíquico, abordaremos o sentimento de desamparo, suas causas e avatares, como contraponto ao sentimento de onipotência e como princípio fundamental para o desenvolvimento e amadurecimento psíquico.

No segundo capítulo, pretendemos analisar a religião, especificamente a idéia de Deus, como depositário ou receptor dos sentimentos infantis de onipotência que mesmo a despeito do confronto com a realidade insistem em permanecer. De que forma o Deus cristão pode assumir este papel? De salvaguardar o narcisismo? Quais as características fundamentais que o tornam um depositário ideal dos sentimentos infantis de onipotência? Em suma, pretende-se responder duas questões básicas: o que acontece no nível religioso, quando o ser humano não supera seu desejo de fusão na totalidade representada pela mãe e passa a projetar sua onipotência em Deus? E o que acontece, no nível religioso, quando a pessoa não supera a relação de conflito com a figura do pai e com a lei que ele representa e projeta sua onipotência em Deus? Para responder essas questões, é necessário recuperar resumidamente os conteúdos da crítica freudiana à religião, como neurose e ilusão e, em sequência, destacar a centralidade dada por Freud à ideia de onipotência como ponto essencial ao devir humano e à ideia de Deus, especialmente, naqueles textos que tratam do Complexo de Édipo.

Como posição teológica, no terceiro capítulo, queremos apontar para Jesus e para a ideia de Deus e de ser humano que ele revela em sua vida e ministério, especialmente (quando analisados pelos) a partir dos símbolos da cruz e da ressurreição, conforme a tradição de João e de Marcos. Dessa análise destacamos como característica central de Deus sua relacionalidade e do humano seu desamparo. Ambas as imagens reposicionam a ideia de onipotência e relativizam o aspecto da utilidade posta à religião pelo psicanalista. Resulta disso que Jesus é oferecido como contraponto ao Deus apresentado por Freud e como a realização plena do humano sonhado por ele. Ser humano em desamparo que recebe todo o

seu conteúdo e expressão nas últimas palavras de Jesus na cruz: *Eloí, Eloí, Lema Sabactani?* (Deus meu, Deus meu, porque me desamparaste?).

E, por fim, em anexo, apresentamos o que é base para todo o empreendimento teológico, sem o qual não é possível um labor sério: um conceito bíblico e atualizado da ideia de pecado.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> O texto anexado a esse trabalho é sugerido como leitura preliminar ao terceiro capítulo, quando apresentamos o olhar teológico sobre alguns conceitos da psicanálise.



## **1. DA ONIPOTÊNCIA AO DESAMPARO**

A metapsicologia freudiana parece ter um ponto de partida e outro de chegada que coincide com o desenvolvimento psíquico: do desamparo total vai à onipotência (narcisismo primário), como forma de defesa desse desamparo. E da onipotência vai (novamente) ao reconhecimento do desamparo, como ponto final do percurso. Desse itinerário original optamos em estabelecer um contraponto diferente e mais simples: da onipotência ao desamparo, reconhecendo que essa onipotência advém do estágio inicial de desamparo. Ambos, não seguem uma linha reta, mas estão horizontalmente numa mesma medida. Um é contraponto do outro, o primeiro deve culminar no segundo. E no fundo, essa estrutura nem é tão original. Também a teologia segue essa medida: do jardim do Éden à queda e o pecado como realidade. Ou seja, da perfeição ao imperfeito e, porque não dizer, ao desamparo se não houver um deus que o sustente. No entanto, a forma como Sigmund Freud explicita esse processo psíquico existencial é de uma profundidade e estilo único. Trabalho de um arqueólogo do psíquico, do humano. Essa é a trilha que pretendemos apresentar resumidamente neste primeiro capítulo.

### **1.1. Narcisismo primário e a onipotência envolvente**

Para o exame da idéia de onipotência humana é essencial que se empreenda uma viagem, numa trilha tortuosa e complexa do pensamento freudiano, que parte das teorias da origem psíquica (metapsicologia) e culmina com o declínio do complexo de Édipo, abordando, com isso, pelo menos, os primeiros cinco anos de idade do sujeito. Fato é que Freud não concebeu especificamente um conceito sobre a onipotência no interior de sua teoria. Ela aparece diluída, no conjunto de sua obra ou em vários fragmentos, especialmente na concepção de narcisismo primário, o mais polêmico de todos os narcisismos. De um autor para outro a noção de narcisismo primário é dotada de variações, tanto no que se refere à sua descrição, quanto à sua situação cronológica no desenrolar da constituição do eu. Essa variação ocorre por dois motivos simples: Freud adotou formas distintas para descrevê-lo, como resultados da primeira e segunda tópica, sem abandonar nenhuma de suas teses e pela dificuldade que ele próprio encontrou em situá-lo dentro da cronologia do desenvolvimento psíquico.

Assim, se no próprio texto freudiano o conceito recebeu distintas definições, dentro da história da psicanálise posterior tornou-se tema de um bom número de controvérsias. Além dessas dificuldades, o conceito emerge como uma suposição, isto é, não comprovada pela prática clínica, mas como idéia projetada por esta mesma prática, especialmente, no trato de pacientes com psicoses e neuroses de transferências. O respectivo panorama, portanto, indica a amplitude do problema que propomos abordar e, ao mesmo tempo, a dificuldade de exauri-lo. Em todo caso, Freud visa caracterizar com o conceito de narcisismo primário às relações mais primitivas do sujeito consigo e com o mundo ao seu redor. Seria o estado primordial de todo ser humano, e o ponto de partida para o desenvolvimento do ego, em termos psicanalíticos.<sup>16</sup> Uma fase característica em que há pouca ou quase nenhuma relação do sujeito com o mundo.

A referência mais antiga de Freud a este estado primordial de completude e onipotência foi publicado na primeira edição do artigo “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, de 1905, antes ainda de Freud introduzir sua teoria sobre o narcisismo e de desenvolver de forma aprofundada suas idéias sobre o quadro evolutivo da libido. Ela permaneceu intocável nas edições posteriores mesmo a despeito das constantes revisões que Freud efetuava às novas edições de seus artigos. Sabe-se que o autor acrescentava observações aos escritos antigos a medida que surgiam descobertas no interior dos conteúdos psicanalíticos, com o objetivo de corrigir idéias superadas ou propor adendos às teses já formuladas. A respectiva passagem pode ser encontrada na última seção do último ensaio do texto que trata do “encontro do objeto”. Nela, Freud afirma que,

Durante os processos da puberdade firma-se o primado das zonas genitais e, no homem, o ímpeto do membro agora capaz de ereção remete imperiosamente para o novo alvo sexual: a penetração numa cavidade do corpo que excite sua zona genital. Ao mesmo tempo, consuma-se no lado psíquico o encontro do objeto para qual o caminho fora preparado desde a mais tenra infância. Na época em que a mais primitiva satisfação sexual estava ainda vinculada à nutrição, a pulsão sexual tinha um objeto fora do corpo próprio, no seio materno. Só mais tarde vem a perdê-lo, talvez justamente na época em que a criança consegue formar para si uma representação global da pessoa a quem pertence o órgão que lhe

---

<sup>16</sup> Cf. KAUFMANN, 1996, p. 347. Para o autor, o conceito de narcisismo e seus desdobramentos teóricos permitiram à Psicanálise um grande avanço na compreensão da dinâmica psíquica. Sua conceituação original foi proposta por Paul Nacke, que delegava a esse uma condição de perversão, caracterizada pelo indivíduo que toma seu próprio corpo como objeto sexual. Entretanto, o narcisismo, quando introduzido na Psicanálise, é concebido enquanto uma dimensão estruturante do psiquismo, conforme proposto por Freud.

dispensava satisfação. Em geral, a pulsão sexual torna-se auto-erótica, e só depois de superado o período de latência é que se restabelece a relação originária. Não é sem boas razões que, para a criança, a amamentação no seio materno toma-se modelar para todos os relacionamentos amorosos. O encontro do objeto é, na verdade, um reencontro.<sup>17</sup>

A princípio, portanto, a pulsão sexual estaria direcionada para um objeto fora do corpo da criança, o seio materno, e esta relação ou encontro entre pulsões e objeto seria marcado pela sensação de completude, pois satisfaria suas necessidades mais vitais: fome e prazer (amor), pulsões de autoconservação e da libido. No entanto, uma vez perdido este objeto, ela, a criança, tornar-se-ia auto-erótica, isto é, tentaria renovar esta primeira e mais completa satisfação com e em seu próprio corpo.

[...] o ato da criança que chucha é determinado pela busca de um prazer já vivenciado e agora lembrado. No caso mais simples, portanto, a satisfação é encontrada mediante a sucção rítmica de alguma parte da pele ou da mucosa. É fácil adivinhar também em que ocasiões a criança teve as primeiras experiências desse prazer que agora se esforça por renovar. A primeira e mais vital das atividades da criança — mamar no seio materno (ou em seus substitutos) — há de tê-la familiarizado com esse prazer. Diríamos que os lábios da criança comportaram-se como uma *zona erógena*, e a estimulação pelo fluxo cálido de leite foi sem dúvida a origem da sensação prazerosa. A princípio, a satisfação da zona erógena deve ter-se associado com a necessidade de alimento. A atividade sexual apóia-se primeiramente numa das funções que servem à preservação da vida, e só depois torna-se independente delas. Quem já viu uma criança saciada recuar do peito e cair no sono, com as faces coradas e um sorriso beatífico, há de dizer a si mesmo que essa imagem persiste também como norma da expressão da satisfação sexual em épocas posteriores da vida. A necessidade de repetir a satisfação sexual dissocia-se então da necessidade de absorção de alimento — uma separação que se torna inevitável quando aparecem os dentes e o alimento já não é exclusivamente ingerido por sucção, mas é também mastigado. A criança não se serve de um objeto externo para sugar, mas prefere uma parte de sua própria pele, porque isso lhe é mais cômodo, porque a torna independente do mundo externo, que ela ainda não consegue dominar, e porque desse modo ela se proporciona como que uma segunda zona erógena, se bem que de nível inferior. A inferioridade dessa segunda região a levará, mais tarde, a buscar em outra pessoa a parte correspondente, os lábios. (“Pena eu não poder beijar a mim mesmo”, dir-se-ia subjazer a isso).<sup>18</sup>

O desejo de recuperar o objeto de completude e de prazer primordial faria desta primeira relação objetal, boca e seio, o protótipo de todo o encontro posterior, o modelo perene para a busca da completude prazerosa, da satisfação total. É

<sup>17</sup> FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). Um Caso de Histeria, Três Ensaio Sobre a Sexualidade e Outros Trabalhos (1901-1905). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. VII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 209.

<sup>18</sup> FREUD, Sigmund, 1996 (1905), p. 171.

somente em 1915, com o texto “À guisa de Introdução ao Narcisismo”, que Freud acrescentaria uma nota de rodapé a respectiva passagem de 1905, para indicar que havia outra forma de satisfação e de completude, que não àquela do encontro com um objeto exterior (seio), a do encontro narcísico. Essa busca, esse encontro, é denominado de relação anaclítica. Desta forma, a despeito da teoria do narcisismo, Freud não tivera a intenção em abandonar a idéia de uma relação objetal precoce em benefício do conceito de narcisismo primário. Elas parecem coexistir pacificamente no interior da metapsicologia freudiana. Mas, o que caracterizaria, então, esta segunda forma de completude denominada de narcisismo primário?

Narcisismo é um termo retirado do compêndio de mitos gregos, do escritor Ovídio, especificamente, do mito de Narciso, que apresenta o amor de um indivíduo por si mesmo, a paixão pela própria imagem, o sujeito que trata o seu próprio corpo como se fosse o corpo da pessoa amada.<sup>19</sup> Ao longo de sua obra, Freud usa o termo de várias formas: fala em narcisismo primário, em narcisismo, em narcisismo do ego, narcisismo dos pais e em narcisismo secundário. São conceitos relacionados entre si, mas cada um contém uma especificidade, cada um deles explicita um modo próprio de subjetividade.<sup>20</sup> Num artigo de 1910, “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância,” que trata das perversões, o termo narcisismo passou a produzir mudanças significativas dentro da teoria freudiana. Posteriormente, nos textos de “O caso Schreber” de 1911, e em “Totem e Tabu” (1913), Freud acrescenta outras referências sobre o narcisismo. No entanto, irá se dedicar de fato ao tema em seu artigo de 1914: “Narcisismo: uma introdução”. Ele trata do lugar do narcisismo no desenvolvimento da libido, além de aprofundar as relações do ego com os objetos externos, as relações objetais, delimitando nova distinção entre a libido do ego e libido do objeto.

A partir da conceituação do Narcisismo como uma fase essencial da evolução da libido, o termo tornou-se um dos pilares da teoria psicanalítica e impulsionou a elaboração da segunda tópica da teoria freudiana. Para compreendermos o conceito de narcisismo primário é preciso, portanto, percorrer dois percursos entrelaçados relacionando seus pontos de contato: o quadro da

---

<sup>19</sup> Cf. FREUD, Sigmund. À guisa de Introdução ao Narcisismo (1914). Obras psicológicas de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1911-1915), (Vol. 1). Tradução coordenada por Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004 p. 97.

<sup>20</sup> Cf. KAUFMANN, 1996, p. 347-356.

evolução do ego, seu surgimento e desenvolvimento e o quadro de evolução da libido. Conforme Freud,

Um motivo premente para nos ocuparmos com a concepção de um narcisismo primário e normal surgiu quando se fez a tentativa de incluir o que conhecemos da demência precoce (Kraepelin) ou da esquizofrenia (Bleuer) na hipótese da teoria da libido.<sup>21</sup>

### 1.1.1. Quadro do desenvolvimento da libido e do ego<sup>22</sup>

Para Freud, no princípio existiria apenas um corpo dotado de capacidade erógena que comporta em si as pulsões de autoconservação (pulsões do ego) e a pulsão da libido. Essa fase é compreendida como fase auto-erótica. As pulsões de autoconservação (pulsões do ego) traduzem os interesses não sexuais, como fome, por exemplo, e, posteriormente, os interesses do ego; e a pulsão que visa os interesses sexuais, do amor, do prazer em forma geral, denomina-se de libido.<sup>23</sup> Inicialmente, estas pulsões são indiferenciáveis no interior do próprio ego ainda arcaico e impreciso, na fase auto-erótica, e podem ser percebidos no estado de satisfação da criança em sua relação com o seio que nutre e que dá o gozo. Neste exemplo, a pulsão da libido está apoiada na pulsão de autoconservação. No entanto, para um desenvolvimento natural do sujeito, a libido inicia um progressivo processo de separação da pulsão de autoconservação (do ego) e passa a investir parte de sua energia em objetos externos, levando o sujeito a abrir mão de parte de sua libido (do seu narcisismo) em benefício do investimento em objetos. Conforme Freud, “as

<sup>21</sup> FREUD, 1996 (1914), p. 81.

<sup>22</sup> A edição de 2004 do artigo “Narcisismo: uma introdução”, utilizada nesse trabalho, emprega o termo “eu” ao invés de “ego”. Optamos em padronizar utilizando o termo ego e não eu. Diante disso, alertamos para essa diferença percebida nas citações do referido artigo. Essa mesma distinção também será encontrada nas citações do dicionário de Pierre Kaufmann de 1996 e dos livros de Carlos Dominguez Morano.

<sup>23</sup> FREUD, Sigmund. A teoria da Libido e o Narcisismo. Conferência XXVI. Conferências introdutórias sobre Psicanálise (Parte III) (1916-1917). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 414-416. Sigmund Freud parece um tanto reticente com a sua própria distinção pulsional entre a da libido e a do eu. Em certo momento ele afirma: “[...], ante a inexistência de qualquer teoria das pulsões que possa nos orientar, nos é permitido, ou mesmo necessário, elaborar alguma suposição inicial e aplicá-la de modo coerente até que ela fracasse ou se confirme. A favor da suposição de que houvesse desde a origem uma diferenciação entre pulsões sexuais e outras pulsões do Eu, pode-se invocar o argumento de que tal hipótese é útil na análise das neuroses de transferências, bem como em vários outros aspectos. Admito que esse argumento, por si só, não seria inquestionável, pois poderia tratar-se de uma energia psíquica indiferente, que só se converte em libido pela ação de investir em objetos. Contudo, não apenas essa distinção conceitual entre pulsões sexuais e pulsões do Eu corresponde à distinção popular e tão comum entre fome e amor, como também há a seu favor algumas considerações de cunho biológico”. (FREUD, Sigmund, 2004 (1914), p. 100).

pulsões sexuais apóiam-se, a princípio, no processo de satisfação das pulsões do Eu para veicularem, e só mais tarde tornam-se independentes delas”.<sup>24</sup> Isso não ocorre sem o protesto da pulsão de autoconservação essencialmente conservadora e orientadora das catexias libidinais.<sup>25</sup>

Partindo, assim, do estudo das neuroses de transferências e das psicoses, Sigmund Freud propõe, a partir desta abertura e investimento da pulsão da libido em objetos externos, a idéia da libido do ego ou libido narcísica, inversamente proporcional à libido do objeto. Ou seja, trata-se de energia das pulsões sexuais que ora volta-se para o ego, ora para os objetos.<sup>26</sup> No desenvolvimento natural a pessoa começa por investir parte desta libido em objetos e parte fica retida no próprio ego. “Assim, chegamos à concepção de que originalmente o Eu é investido de libido e de que uma parte dessa libido é depois repassada aos objetos; contudo, essencialmente, a libido permanece retida no eu”.<sup>27</sup> Normalmente, o fluxo libidinal entre os dois pólos é estável, deve haver um equilíbrio da energia da libido direcionada aos objetos e ao próprio ego.

Mas, também vemos, ao mesmo tempo, uma oposição entre a libido do objeto e a libido do ego: quanto mais uma absorve, mais a outra se enfraquece. Esse desequilíbrio quando direcionada somente ao ego induz o sujeito a separar-se do mundo e a uma condição de megalomania, caracterizando um estado denominado de narcisismo secundário. “Nesse sentido, o delírio de grandeza é um modo de lidar psiquicamente com esse volume de libido recolhido ao Eu [...]”.<sup>28</sup> Fenômeno que caracteriza a parafrenia ou esquizofrenia (Paranóia).

Mas é certo que, na vida mental normal (e não apenas em períodos de luto), estamos constantemente desligando nossa libido, desta maneira, de pessoas ou de outros objetos, sem cairmos enfermos. [...] Por conseguinte, o desligamento da libido não pode, em si próprio, ser o fator patogênico na paranóia; tem de haver alguma característica especial que distinga o desligamento paranóico da libido dos outros tipos. Não é difícil sugerir qual possa ser essa característica. [...] Uma pessoa normal começará imediatamente a procurar um substituto para a ligação perdida e, até que

<sup>24</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 107.

<sup>25</sup> Cf. FREUD, 2004 (1914), p. 99-100.

<sup>26</sup> Para fundamentar sua teoria da libido Freud utiliza argumentos biológicos. No texto, “Narcisismo: uma introdução”, ele afirma: “Tenho me esforçado em manter afastado da Psicologia tudo o que é de outra ordem, incluindo o pensamento biológico, mas devo admitir aqui que a suposição de uma separação entre pulsões sexuais e pulsões do Eu, portanto, a própria teoria da libido, se apóia primordialmente na biologia, embora em pequena parcela esteja também assentada sobre bases psicológicas”. (FREUD, Sigmund, 2004 (1914), p. 101).

<sup>27</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 99.

<sup>28</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 106.

esse substituto seja encontrado, a libido liberada será mantida em suspenso dentro da mente, e aí dará origem a tensões e alterará o seu humor. Na histeria, a libido liberada transforma-se em inervações somáticas ou em ansiedade. Na paranóia, porém, a evidência clínica vai demonstrar que a libido, após ter sido retirada do objeto, é utilizada de modo especial. Recordar-se-á que a maioria dos casos de paranóia exhibe traços de megalomania, e que a megalomania pode, por si mesma, constituir uma paranóia. Disto pode-se concluir que, na paranóia, a libido liberada vincula-se ao ego e é utilizada para o engrandecimento deste. Faz-se assim um retorno ao estágio do narcisismo (que reconhecemos como estágio do desenvolvimento da libido), no qual o único objeto sexual de uma pessoa é seu próprio ego.<sup>29</sup>

Por outro lado, quando dirigida somente aos objetos, como, por exemplo, na paixão amorosa, o outro passa a ser idealizado/a e o ego passa a estar significativamente fragilizado forçando o sujeito a desistir de sua própria personalidade.<sup>30</sup> Assim, a distinção entre libido do ego e a libido objetual é uma distinção segunda, ampliada do pressuposto anterior que distinguiu as pulsões sexuais das pulsões do ego. Essa diferenciação entre pulsão da libido e pulsão de autoconservação, mesmo que tenha sido posteriormente relativizada em proveito de uma nova nomenclatura com outros dois grupos, pulsão de vida (Eros) e de morte (Neikos), contribuiu significativamente para a compreensão do narcisismo.

Desta forma, considerando o movimento da libido que se desloca ora para o ego, ora para o objeto, pode-se imaginar dois casos extremos: quando a libido do ego se encontra toda investida no objeto, como na paixão amorosa, em completa oposição com as pulsões de autoconservação encarregadas de controlar o esvaziamento do fluxo libidinal do ego, isto é, o esvaziamento narcísico,<sup>31</sup> e; quando a libido se encontra toda investida no ego, apoiada pela pulsão de autoconservação, como nos casos de luto e de doença, nos estados de sono ou na condição de hipocondria.<sup>32</sup> Desta forma, o fluxo libidinal entre o ego e o objeto, é orientado pela pulsão de autoconservação que, por sua vez, se submete às satisfações e decepções que o indivíduo experimenta no transcorrer de suas relações.

<sup>29</sup> FREUD, Sigmund. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia – Dementia Paranoides – (O caso de Schreber), (1911). O Caso Schreber, Artigos sobre técnica e outros trabalhos. Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 79.

<sup>30</sup> Cf. FREUD, 2004 (1914), p. 98-100.

<sup>31</sup> Cf. FREUD, 2004 (1914), p. 107-110.

<sup>32</sup> Freud afirma que os estados de sono, de hipocondria e da doença orgânica seriam caminhos adicionais e alternativos à esquizofrenia para o estudo das moções pulsionais e, conseqüentemente, do narcisismo. Nesses estados, também ocorre um re-investimento da libido no eu em detrimento ou esvaziamento da libido objetual. (Cf. FREUD, 2004 (1914), p. 103-106).

### 1.1.2. Narcisismo primário da primeira e da segunda tópica

Em vista do que foi exposto no quadro da evolução da libido pode-se abordar agora o desenvolvimento do ego e assim, aproximar-se do conceito de narcisismo primário da primeira e segunda tópica. Ele foi postulado no texto “Narcisismo: uma introdução” e verte da teoria da libido que até então vinha sendo desenvolvida pelo autor. Trata-se de um artigo de transição entre a primeira e a segunda teoria. Pode ser definida ao se responder a seguinte questão: qual a origem do narcisismo e, conseqüentemente do ego, na medida em que fica óbvio que é o ego que sofre com a falta ou com o excesso de libido?

O conceito de narcisismo primário da primeira tópica é o resultado da análise do texto autobiográfico “O caso Schreber”, um caso de esquizofrenia ou parafrenia como Freud preferia denominar (Dementia Paranoides), de 1911, que viria a ser um dos primeiros textos de sua metapsicologia.<sup>33</sup> Na parafrenia, o autor trabalha com a hipótese de um redirecionamento total da libido antes direcionada aos objetos externos (amor objetal) para o próprio ego, caracterizando o estado narcísico em que o indivíduo retoma um modo infantil de satisfação auto-erótica. Nesta patologia

---

<sup>33</sup> Para Freud, outra forma que corrobora para a suposição de um estado de narcisismo primário é na atitude narcisista dos pais que pode ser entendida como uma revivescência do seu próprio narcisismo infantil. Conforme o autor, “o narcisismo primário que supomos existir na criança, e que constitui um dos pressupostos de nossas teorias sobre a libido, é mais difícil de ser apreendido pela observação direta. É mais fácil confirmá-lo por dedução retroativa a partir de outro ponto de observação. Ao repararmos na atitude dos pais afetuosos para com seus filhos, somos forçados a reconhecer que se trata de uma revivescência e de uma reprodução de seu próprio narcisismo, há muito abandonado. A supervalorização, que já havíamos apontado como um indicio seguro de que estamos em presença de um estigma narcísico na escolha objetal, também domina, como se sabe, essa relação afetiva entre pais e filhos. Assim, eles se vêem compelidos, a atribuir à criança todas as perfeições [...] e tendem a encobrir e esquecer todos os defeitos dela. Essa atitude se relaciona com a negação da sexualidade infantil. Mas também prevalece a tendência de dispensar a criança da obrigação de reconhecer e respeitar todas as aquisições culturais que outrora os pais foram obrigados a acatar em detrimento de seu próprio narcisismo. Também se inclinam a reivindicar para a criança o direito a privilégios aos quais eles, os pais, há muito tiveram de renunciar. A criança deve ter melhor sorte que os pais, não deve ser submetida aos mesmos imperativos que eles tiveram que acatar ao longo da vida. Doença, morte, renúncia a fruição, restrições à própria vontade não devem valer para a criança; as leis da natureza, assim como as da sociedade, devem se deter diante dela, e ela deve realmente tornar-se de novo o centro e a essência da criação do mundo. His Majesty the Baby, tal como nós mesmos nos imaginamos um dia. A criança deve satisfazer os sonhos e os desejos nunca realizados dos pais, tornar-se um grande homem e herói no lugar do pai, ou desposar um príncipe, a título de indenização tardia da mãe. O ponto mais vulnerável do sistema narcísico, a imortalidade do Eu, tão duramente encurralada pela realidade, ganha, assim, refúgio seguro abrigando-se na criança. O comovente amor paternal, no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo renascido dos pais, que, ao se tornar amor objetal, acaba por revelar inequivocamente sua antiga natureza.” (FREUD, 2004 (1914), p. 110). Para muitos psicanalistas freudianos contemporâneos essa é a forma de abordagem ao narcisismo primário mais segura e eficaz. Não só isso, tornou-se a própria definição de narcisismo primário.



ocorrem dois movimentos essenciais: “o delírio de grandeza e o desinteresse pelo mundo (pessoas e coisas)”.<sup>34</sup> Esses sintomas passam a ser explicados pelo superinvestimento da libido no ego (a megalomania do doente, por exemplo) que ameaça a sua integridade em vista da quantidade intensa de libido; e, em conseqüência ocorre o esvaziamento da libido objetal (desinteresse e fechamento de si ao mundo).<sup>35</sup>

Assim, Freud previu que estes dois sintomas seriam expressões de um deslocamento da libido: do mundo exterior passou ao próprio ego. Sabendo que um fenômeno posterior sempre envolve um pressuposto anterior, ele aposta num universal estado de narcisismo (primário), em que a pulsão da libido estaria concentrada num ego rudimentar e primordial.<sup>36</sup> Ou seja, a patologia de Schreber apresentava a repetição de um estado anterior fixado nas suas primeiras relações com o meio, na mais tenra idade, que eram agora revividos na vida adulta.

Mais uma vez, é a passagem pela patologia que permite a Freud deduzir o estado originário da libido e, em particular, a passagem pelas afecções que manifestavam um desinvestimento do mundo externo pelo doente, acompanhado por um completo fechamento em si mesmo. Freud indagou qual seria o destino da libido retirada dos objetos apoiando-se na observação dos doentes esquizofrênicos, os que melhor lhe pareciam corresponder a esse processo. Entreviu assim os delírios de grandeza como a conseqüência do desinvestimento do mundo e como manifestação do retorno da libido para o eu, que ficava assim ameaçado por um afluxo demasiadamente grande de energia. Sabendo, pelo raciocínio recorrente próprio da teoria psicanalítica, que nada aparece nas distorções patológicas que não repita um estado psíquico anterior geralmente necessário ao desenvolvimento do indivíduo, Freud postulou a partir de então, a exemplo do delírio de grandeza, um estado original do eu em que este, inteiramente investido pela libido, estava entregue a onipotência absoluta. Este estado de onipotência do eu passou então a definir o que chamamos de narcisismo primário, ao passo que o narcisismo secundário designa esse mesmo

---

<sup>34</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 97.

<sup>35</sup> Cf. FREUD, 2004 (1914), p. 98.

<sup>36</sup> Cf. FREUD, 2004 (1914), p. 98.

estado novamente instaurado pelo retorno ao eu dos investimentos de objeto.<sup>37</sup>

Assim, o juízo que iria predominar na primeira tópica descreve um período especial dos desdobramentos psíquicos, uma fase intermediária e fundamental para a formação do ego, o stadium do narcisismo total localizado entre as etapas do auto-erotismo primitivo<sup>38</sup> – a fase original do humano - e a escolha de objetos e contemporâneo ao surgimento de uma primeira estruturação do ego.

Como abordado antes, no auto-erotismo, o indivíduo toma a si mesmo, o seu próprio corpo, como objeto de prazer, o que permite uma primeira unificação das pulsões, tanto de autoconservação como da libido, direcionadas a si. Ou seja, no auto-erotismo existe somente um corpo dotado de capacidade erógena. É necessária, portanto, uma ação psíquica acrescida ao auto-erotismo para que haja um ego rudimentar e, conseqüentemente, a possibilidade de um narcisismo em que o ego esteja investido totalmente de libido para caracterizar o narcisismo primário. Assim, esse ego rudimentar passaria a deter toda a libido, apoiada pela pulsão de autoconservação, antes de se dirigir à outros objetos. O narcisismo primário seria, então, um estágio interposto entre as pulsões auto-eróticas, presentes desde o começo e as posteriores relações objetais.<sup>39</sup> Para o pensamento freudiano, portanto, o aparelho psíquico é fruto de uma evolução. Nem o ego e tampouco o narcisismo são originários, mas frutos de uma evolução onde as pulsões vividas até então auto-eroticamente, se aglutinam, se unem para investir o ego libidinalmente, prazerosamente.

---

<sup>37</sup> KAUFMANN, 1996, p. 349. Para Freud, portanto, o narcisismo ocupa um lugar fundamental no percurso do desenvolvimento do indivíduo, sendo caracterizado, a princípio, como o complemento libidinal do egoísmo de autopreservação existente em todo ser vivo. Em decorrência das formulações de 1914, À guisa de introdução ao Narcisismo, o autor inaugura uma nova compreensão, afirmando que o estado de desligamento do mundo externo de indivíduos parafrênicos seria resultante de desinvestimento da libido vital destinada aos objetos para seu deslocamento e represamento no próprio ego. Isto, entretanto, representaria um grau extremo desse deslocamento e libidinização do eu. A mesma questão poderia ser vista de outra forma: o eu sendo constituído durante o desenvolvimento, passaria por estágios graduais de evolução: primeiro as excitações externas e internas causariam um caos de sensações indistinguíveis, na criança; a estruturação de um eu básico e fundante ocorreria no mesmo momento em que acontece uma primeira integração ainda que arcaica dessas sensações e percepções. Este momento ou estágio foi denominado de narcisismo primário.

<sup>38</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A vida sexual dos seres humanos (1916-1917)*. Conferência XX. *Conferências introdutórias sobre Psicanálise (Parte III) (1915-1916)*. Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XVI. Tradução dirigida por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996, p. 319-320. Capacidade do bebê de encontrar prazer no próprio corpo.

<sup>39</sup> Cf. FREUD, 2004 (1914), p. 107.

Pesquisas recentes dirigem nossa atenção para um estágio do desenvolvimento da libido, entre o auto-erotismo e o amor objetal. Este estágio recebeu o nome de narcisismo. O que acontece é o seguinte: chega uma ocasião, no desenvolvimento do indivíduo, em que ele reúne seus instintos sexuais (que até aqui haviam estado empenhados em atividade auto-eróticas), a fim de conseguir um objeto amoroso; e começa a tomar por si próprio, seu próprio corpo, como objeto amoroso, sendo apenas subsequentemente que passa daí para a escolha de alguma outra pessoa que não é ele mesmo, como objeto. Essa fase equidistante entre o auto-erotismo e o amor objetal pode, talvez, ser indispensável normalmente; mas parece que muitas pessoas se demoram por tempo inusitadamente longo nesse estado e que muitas de suas características são por elas transportadas para os estágios posteriores de seu desenvolvimento.<sup>40</sup>

Essa é a fase psíquica que levaria o sujeito, já na vida adulta, a escolha objetal descrito como narcísico, em que ele procura a si mesmo nos outros, uma alternativa àquela exposta em Três ensaios sobre a sexualidade de 1905.

Em outras palavras, a megalomania de Schreber e o seu fechamento ao mundo manifestava um estado primordial que já existira e que não está acessível a prática clínica, a não ser por hipótese. No texto, À guisa de introdução ao Narcisismo Freud pergunta:

qual é a relação desse narcisismo, do qual estamos tratando agora, com o auto-erotismo, que descrevemos como um estado inicial da libido? [...] É uma suposição necessária a de que uma unidade comparável ao Eu não esteja presente no indivíduo desde o início; o Eu precisa antes ser desenvolvido. Todavia, as pulsões auto-eróticas estão presentes desde o início, e é necessário supor que algo tem de ser acrescentado ao auto-erotismo, uma nova ação psíquica, para que se constitua o narcisismo.<sup>41</sup>

Essa nova ação psíquica seria a ação de uma alteridade que ajudaria a passar do auto-erotismo para o narcisismo, através do reconhecimento de si pelo outro/a; simultaneamente seria o fortalecimento do eu que passa a cooptar ou ser investido pela pulsão da libido e a ser apoiada pela pulsão de autoconservação, caracterizando o narcisismo. O que isso significa? Inicialmente, a debilidade do ego que está entregue a pulsões auto-eróticas, pulsões fragmentadas, não apresenta condições de ser investido pela libido, ainda não tem estrutura para que ocorra o estado narcísico, pois este exige o reconhecimento de si mesmo e, por conseguinte, uma estrutura básica do ego para que ele se torne objeto de amor. Semelhante ao

<sup>40</sup> FREUD, 1996 (1911), p. 68-69.

<sup>41</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 99.

mito de narciso que se reconhece ao ver refletida sua imagem nas águas calmas, o si mesmo necessita dar-se conta da existência do ego.<sup>42</sup>

E é exatamente aqui que podemos traçar um paralelo com a primeira referência de Freud a um estado de completude, no texto de 1905, quando trata do primado dos investimentos libidinais em objetos externos, a saber, o seio como primeiro objeto investido libidinalmente. Esse primeiro objeto é de grande importância para a formação de uma representação de si mesmo. No momento que esse objeto é perdido pelo reconhecimento da mãe como outro, diferente de si, o próprio reconhecimento da mãe como outra implica o reconhecimento de si como um ego. É no olhar do outro, no olhar libidinizado, que eu capturo a minha própria existência, numa imagem refletida de mim mesmo. Assim, tomar-se a si mesmo como objeto de amor, implica, ao mesmo tempo, transpor para si mesmo a qualidade da relação erótica mantida com o primeiro objeto libidinalmente investido. Para Kaufmann, “poderíamos supor que, no estágio do narcisismo, certo modo de apreensão do objeto externo se volte para o corpo próprio, também ele considerado doravante como um objeto circunscrito e distinto daqueles que o rodeiam”.<sup>43</sup>

“A partir deste ponto, podemos arriscar-nos a indagar por que a vida psíquica se vê forçada a ultrapassar as fronteiras do narcisismo e a depositar a libido nos objetos. Mais uma vez a resposta que decorre da nossa linha de raciocínio seria a de que essa necessidade entrará em cena quando o investimento de libido no Eu ultrapassar determinada quantidade”.<sup>44</sup> Para Freud, o represamento da libido, tanto no ego (hipocondria e parafrenia), como nos objetos (neurose) é patológico. Além disso, todo o represamento da libido, por um afluxo demasiadamente grande de energia proporcionará desprazer que, segundo o autor, “é sempre a expressão de maior tensão, sendo, portanto, uma quantidade de um processo calcado sobre a matéria que aqui, como em outros casos, se transforma em qualidade psíquica de

---

<sup>42</sup> Cf. KAUFMANN, 1996, p. 350-352. O narcisismo torna-se uma patologia no momento em que há uma fixação da libido neste estágio comprometendo o desenvolvimento natural, seja pelo impedimento das futuras relações objetais, seja pelo retorno da libido ao eu que fica ameaçado por um afluxo grande de energia, como no caso das parafrenias. (Cf. KAUFMANN, 1996, p. 347).

<sup>43</sup> KAUFMANN, 1996, p. 351. O estado de onipotência e de completude desta segunda teoria parece diferir da primeira, do texto de 1905, nos seguintes pontos: naquela, o estado de completude se definia pelo encontro entre a libido e o objeto externo, boca dotada de capacidade erógena e o seio. Aqui, o estado de completude se realiza no encontro entre as pulsões de autoconservação e da libido num eu que se estrutura. Lá o estado auto-erótico é um estado posterior, uma forma de reencontrar a completude perdida. Aqui, a fase auto-erótica é uma fase inicial, anterior ao fortalecimento do eu e dos investimentos pulsionais neste eu.

<sup>44</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 105.

desprazer.”<sup>45</sup> Desta forma, a saída do estágio de narcisismo primário para as relações objetais, na tenra infância, será motivada pelo excesso de libido investido e represado no próprio ego que passa a provocar tensões experimentadas psiquicamente como sensações desprazerosas.

Diante deste percurso e desta definição de narcisismo primário, Pierre Kaufmann questiona: “Significaria isso então que o eu constituiria, como o disse Freud várias vezes, o ‘grande reservatório’ da libido, a partir do qual esta se distribuiria pelos objetos externos, com a condição de voltar ao lugar de origem se estes não proporcionassem satisfação?”<sup>46</sup> Parece ser esta a idéia proposta por Freud com a conceituação de narcisismo da primeira tópica.

No entanto, ainda uma terceira teoria seria lançada por Freud. Com a elaboração da segunda tópica, especialmente pelos textos “O ego e o id” de 1923<sup>47</sup> e “A dissecação da personalidade psíquica” de 1932,<sup>48</sup> Sigmund Freud passou a exprimir pelo termo narcisismo primário, sobretudo, um primeiro estado de vida, anterior ainda à constituição de um ego, rudimentar ou não, e à escolha objetal. O narcisismo primário, aqui, seria a própria fase auto-erótica, formada pelo id que concentra as pulsões da libido e da autoconservação. Nesta fase, conforme Freud, as pulsões da libido e de autoconservação se dirigem à atividade auto-erótica, no interior do id. Posteriormente, elas se agrupam com o objetivo de obter um objeto amoroso. O id, então, passaria a investir somente a pulsão da libido em objetos externos enquanto que o ego, num progressivo fortalecimento, tomaria o lugar destes objetos cooptando para si a libido. Essa hipótese considera o id como

---

<sup>45</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 105. O princípio de prazer é um conceito importante da psicanálise freudiana. Ele revela a forma como o sistema nervoso lida com o prazer e o desprazer: o aumento da tensão é sentido como desprazer e, conseqüentemente, a diminuição da tensão como prazer. Pierre Kaufmann define da seguinte forma o princípio do prazer: O sistema nervoso trabalha no sentido de reduzir a tensão. O princípio do prazer seria um mecanismo que busca reduzir os estímulos externos (frio) e internos (fome) ao mais baixo nível possível. Neste quadro, o desprazer é sentido como um aumento de estímulos e o prazer como redução. O princípio do prazer, portanto, se liga ao sistema nervoso que tem a função de livrar-se dos estímulos que lhe chegam. (Cf. KAUFMANN, 1996, p. 181-182). Em nosso texto, portanto, o excesso de libido investido no eu não pode ser mais suportado, pois ele eleva os estímulos a tal ponto que não pode ser mais tolerado, forçando o indivíduo a sair de seu narcisismo.

<sup>46</sup> KAUFMANN, 1996, p. 350.

<sup>47</sup> FREUD, Sigmund. O ego e o id (1923). O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. XIX). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

<sup>48</sup> FREUD, Sigmund. A dissecação da personalidade psíquica. Conferência XXXI. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição *Standard* brasileira (vol XXII). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

narcisismo primário, na fase do auto-erotismo, e o investimento posterior da libido num ego fortalecido como narcisismo secundário. Somente a partir deste primeiro movimento haverá investimento libidinal a uma pessoa alheia. Para Freud,

Bem no início, toda a libido está acumulada no id, enquanto que o ego ainda se acha em processo de formação ou ainda é fraco. O id envia parte dessa libido para catexias objetivas eróticas; em consequência, o ego, agora tornado forte, tenta apoderar-se dessa libido do objeto e impor-se ao id como objeto amoroso. O narcisismo do ego é, assim, um narcisismo secundário, que foi retirado dos objetos.<sup>49</sup>

Nesse sentido, a dinâmica do desenvolvimento psíquico continua a mesma, mas a locação do narcisismo primário é modificada: de um estágio intermediário entre o auto-erotismo e o investimento objetal passa a ser identificado como o estágio primeiro, o auto-erotismo. Além disso, ocorre a concentração inicial da pulsão da libido e da autoconservação no id ao invés do ego que está em processo de formação.<sup>50</sup> Em todo caso, tanto no conceito da primeira tópica como na segunda o desenvolvimento da libido e da do ego continua numa mesma seqüência e se dispõe da seguinte forma: 1 - auto-erotismo: na primeira tópica é a fase anterior ao narcisismo primário; na segunda tópica é o próprio narcisismo primário; 2 – formação do ego: na primeira tópica a formação é contemporâneo ao narcisismo primário; na segunda tópica é definida como narcisismo secundário; e 3 – relações objetivas: investimento da libido em objetos externos.

Freud, na verdade não abordou extensamente o narcisismo primário e não resolveu as incoerências postas em seus textos. As três definições são contraditórias e o autor não esclareceu e nem discutiu estas contradições. Pelo contrário, parece ter conservado os três modos sem abrir mão de um ou de outro. Prova disso é que em um dos seus últimos textos, “Esboços de Psicanálise” de 1938, chegou a afirmar que toda a cota de libido disponível seria primeiramente armazenada no ego e que o estado absoluto seria o que podemos denominar de narcisismo primário. Esse estado persistiria até que o ego iniciasse os investimentos pulsionais em objetos externos, transformando a libido do ego em libido objetal,

---

<sup>49</sup> FREUD, 1996 (1923), p. 58-59.

<sup>50</sup> Cf. KAUFMANN, 1996, p. 350.

conceito da primeira tópica.<sup>51</sup> Em todo caso, independente do conceito, seja o da primeira ou da segunda, o narcisismo primário se apresenta como um estágio de completude, de onipotência que marcará definitivamente a vida humana.

Em nosso trabalho optamos em explorar o conceito da segunda tópica. É o mais comum atualmente no pensamento psicanalítico; os que adotam nesta forma vêem a vida intra-uterina como seu arquétipo, prolongando-o até os primeiros dias de vida. O narcisismo primário designa, então, um primeiro estado anobjetal (ausência de objetos), indiferenciado, sem clivagem entre o sujeito e o mundo externo, num estado de ausência de relações com o meio, com seus cuidadores e por uma indiferenciação entre o ego e o id.<sup>52</sup> Originariamente existe apenas um proto-ego, um ego-id, e ele se encontra totalmente investido pelas pulsões e capaz de satisfazer as pulsões consigo mesmo.<sup>53</sup> Seria um proto-ego, original, que inclui e absorve tudo para si, identificado ou confundido com o próprio corpo. Com isso, o mundo externo não é investido pelo interesse, ele é indiferente no que diz respeito a satisfação. O proto-ego coincide com o que é prazeroso, o mundo externo com o que é indiferente.<sup>54</sup>

O narcisismo primário, vivenciado na vida intra-uterina, seria um estado de completude total, de onipotência envolvente, pois a satisfação das necessidades de sobrevivência – pulsão de autoconservação (do ego) –, e de prazer – pulsão da libido - são totalmente atendidos. A lei do prazer reina absoluto, o maior que o ser humano será capaz de experimentar, como se vivesse num paraíso, no jardim do Éden do mito adâmico, sem nada que se oponha aos seus desejos. Aliás, o desejo e a necessidade não existem, o feto é auto-suficiente, auto-gerador, é completo em si mesmo. É um sentimento oceânico, um estado de permanente gozo, de imersão na totalidade, de paz total.

<sup>51</sup> Cf. FREUD, Sigmund. Esboço de Psicanálise (1938). Moisés e o Monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939). Edição *Standard* Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud (vol. XXIII). Tradução coordenada por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 163.

<sup>52</sup> Cf. FREUD, Sigmund. Teoria da Libido e o Narcisismo (1916) – Conferência XXVI. Conferências introdutórias sobre Psicanálise (Parte III) (1915-1916). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol. XVI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 416-418. Cf. FREUD, Sigmund. O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais (1916) – Conferência XXI. Conferências introdutórias sobre Psicanálise (Parte III) (1915-1916). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. XVI). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 333.

<sup>53</sup> Cf. FREUD, Sigmund. Pulsões e destino das pulsões (1915). Obras psicológicas de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1911-1915) (Vol. 1). Tradução coordenada por Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 158.

<sup>54</sup> Cf. FREUD, 2004 (1915), p. 158.

Esse estado tende a permanecer nos primeiros dias após o nascimento. A princípio, o bebê não aceita a perda da onipotência. Vive os primeiros dias numa inclinação de retorno à situação original de vida, como uma tendência de retorno ao inanimado, mesmo diante das necessidades fisiológicas e psíquicas como a fome e a dor que emergem nesta nova fase. E quando, por fim, inicia uma primeira abertura ao mundo, tem sua onipotência alimentada pelos próprios cuidadores. Torna-se o centro das atenções, todos querem tocá-lo, agradá-lo, fazê-lo sorrir, alimentá-lo, saciar suas necessidades e desejos. Seus desejos são atendidos de uma maneira alucinatória, diretamente, sem obstáculos, não há nada que se interpõe entre o desejo e a satisfação.

É dessa maneira que Sigmund Freud descreve o início de nosso psiquismo. Essa fase é a do prazer primário, concretizado no ato de sugar o leite morno e doce do seio materno e, concomitantemente, sentir a excitação que o toque da zona erógena labial exerce sobre o bico do seio. Ato que une as pulsões de autoconservação e da libido, da sobrevivência e do prazer, da fome e do amor.<sup>55</sup> Esse gozo primário permanece fixado no psiquismo como da sensação de deleite total, de um prazer abrasido. Nas palavras de Freud

Se um bebê pudesse falar, ele indubitavelmente afirmaria que o ato de sugar o seio materno é de longe o ato mais importante de sua vida. E nisso o bebê não se engana muito, pois nesse único ato está satisfazendo de uma só vez as duas grandes necessidades vitais. Por isso, não nos surpreenderemos ao saber, por meio da psicanálise, quanta importância psíquica conserva esse ato durante toda a vida. Sugar o seio materno é o ponto de partida de toda a vida sexual, o protótipo inigualável de toda satisfação sexual ulterior, ao qual a fantasia retorna muitíssimas vezes, em épocas de necessidade. Esse sugar importa em fazer do seio materno o primeiro objeto do instinto sexual. Não posso dar-lhes uma idéia da importante relação entre esse primeiro objeto e a escolha de todos os objetos subseqüentes, dos profundos efeitos que ele tem em suas transformações e substituições, até mesmo nas mais remotas regiões da nossa vida sexual.<sup>56</sup>

A teoria psicanalítica revela, portanto, que o ser humano, numa primeira fase de vida, vive em forma de união simbiótica, mergulhado na realidade circundante. Esta imersa num narcisismo radical, numa experiência de onipotência, de completude e auto-satisfação. É somente a partir de determinadas condições e transformações, imprimido, especialmente, pelo princípio da realidade e/ou pela

<sup>55</sup> Cf. FREUD, Sigmund, 1996, Conferência XX (1916-1917), p. 318-319.

<sup>56</sup> FREUD, 1996, Conferência XX, (1916-1917), p. 319.



pulsão de vida, representada pelos pais ou cuidadores, que a criança vai, progressivamente, empreendendo uma diferenciação entre si mesmo e a realidade que o cerca.

### **1.1.3. Do narcisismo às relações objetais: o ideal do ego e o ego ideal**

Antes de entramos no tema dos ideais, retomemos, de forma reduzida, o que observamos até aqui, especificamente, o conceito de narcisismo primário e secundário da segunda tópica. Como vimos, no estágio do auto-erotismo, o ego encontra-se indiferenciado do outro/a e do mundo. Está entregue às pulsões, inflado de libido num estado de megalomania que vê e compreende tudo o que existe como uma extensão de si mesmo. Esse estado primordial é superado quando a libido passa a investir objetos, resultando no narcisismo secundário. O narcisismo secundário, conforme Freud, ocorre quando a libido se dirige à objetos externos. Nesse processo ocorre uma identificação do ego indiferenciado com os objetos investidos, objetos de afeto, que transformará o próprio ego, de forma que ele adquira, progressivamente, uma unidade imaginária de si, diferenciada do mundo e dos outros. Trata-se do nascimento da consciência e da estruturação do ego. A constituição de tal unidade só é possível por meio do olhar libidinizado do outro, o que permitirá o desenvolvimento do ego tanto em direção aos objetos sexuais quanto à cultura. Posteriormente é que ela a libido se dirigirá à objetos externos.

Em outras palavras, pode-se dizer que a formação do ego enquanto unidade determina o abandono do estado narcísico e o avanço de sua libido sobre o outro. Ao mesmo tempo exige também o retorno dessa libido sobre si mesmo, para o ego, através das representações internas que o outro vai empreendendo no ego em formação e que este vai integrando a si mesmo. Este processo quebra o narcisismo onipotente. A partir de então, o sujeito percebe-se em falta, impotente, frágil, forçado a investir sua libido e identificar-se com outros objetos para cooptá-los a si mesmo e, assim, compensar a falta, construindo, desta forma, seu universo mental.

Neste panorama, exploramos até esse momento, na abordagem sobre o narcisismo, dois caminhos possíveis para a energia libidinal: o caminho dos objetos e o do próprio ego. Verificamos que existe uma libido do objeto inversamente proporcional à libido do ego. O empobrecimento de um inclui a abundância de outro. Agora, no estudo dos ideais, abordaremos um terceiro caminho para essa energia,

que se deslocaria também para o ego-ideal e o ideal-de-ego, os ideais. Essas três formas de investimento libidinal caracterizarão o que Freud denomina de autoconceito e que pode ser traduzido como auto-estima.<sup>57</sup> Ela teria seu estatuto a partir dos resíduos do narcisismo infantil, das satisfações da libido-objetal e pela realização do ideal do ego, tema que abordaremos a seguir.<sup>58</sup>

Assim como a maioria dos tópicos da metapsicologia freudiana é cercada por controvérsias e por um tipo de progressão transformativa nos juízos de muitos assuntos, também o é os conceitos de ideal-de-ego e ego-ideal, especialmente o primeiro. Freud adota diferentes posturas no desenrolar de sua obra, em decorrência de seus esforços em fundamentar a teoria da segunda tópica. Desta forma, em 1917 “Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise”, o ideal-de-Ego é apresentado como uma instância do próprio Ego.<sup>59</sup> Em 1921 “Psicologia das Massas e Análise do Eu” o ideal-de-Ego é visto como uma instância autônoma em relação ao Ego, embora as funções que lhe são atribuídas confundam-se com as do Superego.<sup>60</sup> Em 1923, em “O Eu e o Id” a idéia de ideal-de-Ego se mistura com a de Superego, quando o termo é introduzido na metapsicologia freudiana,<sup>61</sup> finalmente em 1933 “Novas Conferências Introdutórias Sobre psicanálise” o ideal-de-Ego aparece como uma das funções do Superego.<sup>62</sup>

Se no narcisismo, como etapa natural do desenvolvimento libidinal, ocorre uma primeira estruturação e formação do ego e, conseqüentemente uma primeira clivagem entre gozo e angústia, a instância do ideal remete a uma primeira diferenciação entre o ego e o mundo e, ao mesmo tempo, a assunção do ego como objeto amoroso em substituição ao narcisismo primário. Disso resulta que o desenvolvimento do ego só será possível com o afastamento ou com a superação do narcisismo primário. Esta seria a última questão a ser resolvida no interior do conceito de narcisismo, pelas óticas de sua dinâmica e de sua economia.

---

<sup>57</sup> Assim, quando referimos a necessidade de abandono do narcisismo, estamos considerando que um residual desse narcisismo necessita permanecer como parte daquilo que constituirá a auto-estima do sujeito. Abandonar o narcisismo é sempre abandonar aquele patológico, que quer manter o sentimento de onipotência.

<sup>58</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 115-117.

<sup>59</sup> Cf. FREUD, 1996, Conferência XXVI, (1916-1917), p. 429.

<sup>60</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921). Além do princípio do prazer. Psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Tradução dirigida por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 139-140.

<sup>61</sup> Cf. FREUD, 1996 (1923), p. 41.

<sup>62</sup> Cf. FREUD, Sigmund. 1996, (1932-1936), p. 70.

O ego ideal, por sua vez, seria, então, compreendido como o descendente da onipotência narcísica perdida. Esse ideal fixa raízes na onipotência, próprio de um funcionamento narcísico infantil e encontrar-se-ia ligado ao ego de forma não bem organizada e conectado ao Id ainda de forma não diferenciada. O ego ideal é forjado pelos desejos instituais do Id, tendo no princípio do prazer o seu modo de funcionamento básico, buscando, dessa maneira, evitar o desprazer e alcançar o prazer predominantemente. Assume, também, a função de defesa narcísica do ego diante da impotência e do desamparo que vão se estabelecer com o desenvolvimento do ego e a inserção do indivíduo na cultura. Nesse sentido o ego ideal e o ego narcísico são contemporâneos. Essa defesa de caráter narcísico é de grande utilidade para a adaptação do indivíduo ao mundo, pois cumprindo a função de manter a unidade, coerência e distinção do ego diante dos outros seres humanos, ela protege o indivíduo da desintegração ou do excesso de impotência que o ameaçam constantemente no decorrer de seu desenvolvimento.

O ideal-de-ego ao contrário, pressupõe o reconhecimento da alteridade e da própria falta e incompletude que são admissíveis e suportáveis e pré-condições essenciais para atingir-se o modelo ideal. Além disso, e, diferente do ego ideal, estaria voltado para o futuro, buscando o prazer mas, especialmente, evitando o desprazer. Para Freud,

O amor a si mesmo que já foi desfrutado pelo Eu verdadeiro na infância dirige-se agora a esse Eu-ideal. O narcisismo surge deslocado nesse novo Eu que é ideal e que, como o Eu infantil, se encontra agora de posse de toda a valiosa perfeição e completude. Como sempre no campo da libido, o ser humano mostra-se aqui incapaz de renunciar à perfeição e completude narcísicas de sua infância. Entretanto, não poderá manter-se sempre nesse estado, pois as admoestações próprias da educação, bem como o despertar de sua capacidade interna de ajuizar, irão perturbar tal intenção. Ele procurará recuperá-lo então na forma de um ideal-de-Eu. Assim, o que o ser humano projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, durante a qual ele mesmo era seu próprio ideal.<sup>63</sup>

Neste percurso teórico do conceito, Freud, portanto, estabelece o ego ideal - que coincide com a fase do narcisismo primário e ideal-de-ego que se apresenta como herdeiro do narcisismo primário, onde o social e o cultural marcam um lugar.

A distinção desta instância ideal em eu-ideal e ideal do eu já pode ser percebida em Freud segundo ele evoque apenas a exaltação das

---

<sup>63</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 112.

qualidades de um eu de superlativo absoluto (eu ideal) ou a perfeita conformidade de um eu com os valores herdados das instâncias parentais e da sociedade em geral (ideal do eu).<sup>64</sup>

A questão a ser respondida na passagem do narcisismo aos ideais é: como será possível superar ou ultrapassar o estágio do narcisismo, já que nesta fase o sujeito experimenta o gozo e a onipotência que tanto o satisfaz, rumo aos investimentos libidinais em um mundo que obrigará o sujeito a respeitar regras, a passar por privações, a sublimar seus instintos e, ao final, reconhecer e assumir o próprio desamparo? A essa pergunta pode-se responder de duas formas distintas. No aspecto econômico dir-se-ia, conforme Sigmund Freud na conferência 26, que o excesso de libido investido no ego, na fase do narcisismo, não pode mais ser aceito e, para evitar os efeitos patológicos deste excesso, a libido vem a se prender em objetos externos:<sup>65</sup> primeiramente numa instância ideal que se apresenta em duas formas: como um ego ideal (Ideal ich) “dotado da antiga onipotência de que desfrutava o eu real (wirkliche ich), ou como um ideal-de-eu (Ich-ideal), dotado de um estatuto de modelo e cujo objetivo faz intervir necessariamente a função do juízo”.<sup>66</sup>

No aspecto dinâmico, conforme Freud, em *Narcisismo* uma introdução, o ser humano não podendo renunciar à idéia de perfeição de sua infância, o ego ideal, tenta reconquistá-la na forma de idealizações projetadas sobre o próprio ego, num ideal-de-ego. Como isso ocorre? Esse afastamento da onipotência infantil é ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal de ego que é imposto de fora, a partir dos modelos parentais e dos estereótipos sociais, a satisfação do ego estaria submetida, assim, justamente na realização desse ideal. Esse movimento implica na renúncia à onipotência infantil e abre caminho para a assunção de novos ideais, ao mesmo tempo em que visa recuperar esta mesma onipotência, o narcisismo primário, na realização plena destes ideais, o ideal-de-ego. Para Freud, portanto,

O desenvolvimento do Eu consiste em um processo de distanciamento do narcisismo primário e produz um intenso anseio de recuperá-lo. Esse distanciamento ocorre por meio de um deslocamento da libido em direção a um ideal-de-eu que foi imposto a partir de fora, e a satisfação é obtida agora pela realização desse ideal. Ao mesmo tempo, o Eu lançou os

<sup>64</sup> KAUFMANN, 1996, p. 353-354.

<sup>65</sup> Cf. FREUD, 1996, Conferência XXVI, (1916-1917), p. 416.

<sup>66</sup> KAUFMANN, 1996, p. 353.

investimentos libidinais aos objetos. Ele empobreceu em favor desses investimentos e do ideal-de-eu e voltará a enriquecer-se tanto pelas satisfações obtidas com os objetos como pela via da realização do ideal.<sup>67</sup>

Desta forma, a saída do narcisismo primário não ocorre somente como um processo de investimentos da libido em objetos externos, mas, principalmente, como investimento num ideal-de-ego.

A medida que o indivíduo vai se desenvolvendo e buscando a realização desses ideais, ele também vai experimentando um conflito entre suas moções pulsionais libidinais que buscam o gozo com as concepções éticas e culturais do seu meio que são gradativamente adotadas. O que ocorre é que no embate entre pulsão da libido e as concepções éticas, a libido sofre um recalque.

Sabemos que, quando as moções pulsionais libidinais entram em conflito com as concepções (Vorstellungen) culturais e éticas do indivíduo, o destino das moções será o recalque patogênico. Todavia, não estamos com isto querendo dizer que na condição de recalque o sujeito passa a ter um conhecimento meramente intelectual sobre a existência dessas concepções (Vorstellungen), ele continua a considerá-las parâmetros fundamentais para si próprio e se submete de fato às exigências que derivam dessas concepções culturais e éticas. Já dissemos que o recalque ocorre a partir do Eu, mas poderíamos agora ser mais precisos: ele parte da avaliação que o Eu faz de si mesmo. [...]. Podemos dizer que um sujeito erigiu em si um ideal, pelo qual mede seu Eu atual [...]. Assim, a condição do recalque é essa formação de ideal por parte do Eu.<sup>68</sup>

Outra forma de realizar o ideal-de-ego ocorre através da sublimação. A sublimação é uma das vicissitudes pelas quais passam os instintos sexuais no processo de desenvolvimento e no decorrer da vida, implicando no redirecionamento do destino da pulsão, ou seja, na aplicação da libido em outros fins que não os sexuais. Somente por meio da sublimação é que se pode investir em objetos que contradizem os interesses do narcisismo e, assim, buscar a realização dos ideais-de-ego.<sup>69</sup>

Diante disso, apesar das semelhanças entre o ego-ideal e o ideal-de-ego, tanto no que se refere à sua origem (narcisismo infantil), quanto no que tange a busca pela unidade, coesão e integridade do sujeito, eles diferenciam-se nos processos pelos quais atuam: enquanto o ideal-de-ego constitui-se por meio da

<sup>67</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 117.

<sup>68</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 112.

<sup>69</sup> Cf. KAUFMANN, 1996, p. 499.

sublimação e recalque,<sup>70</sup> o ego ideal implica em uma renúncia ao enfrentamento da realidade e o fascínio pela idealização. Na idealização, o ego é incapaz de fazer um julgamento adequado do objeto em termos de realidade e eleva suas qualidades de maneira a torná-lo perfeito quando, por meio da experiência real, não pôde alcançá-lo. Isso revela a impossibilidade de lidar com a falta e com o adiamento do prazer imediato, ocasionando um retraimento dos impulsos anteriormente dirigidos à satisfação sexual que ficam relegados ao segundo plano.<sup>71</sup>

A diferença destes processos é que a falta não é negada na sublimação tal como na idealização, pelo contrário, preserva-se a memória da satisfação não-realizada, dando ao sujeito a possibilidade de pluralidade nos investimentos.<sup>72</sup> Assim, podemos afirmar que a idealização contrapõe-se à sublimação. Da mesma forma que o ego ideal se confronta com o ideal de ego, à medida que o primeiro aclama a idealização como forma substitutiva da falta e aprisionamento da libido, que o mantém na fantasia de ego perfeito; e o segundo se apóia nos objetivos de vir a ser do indivíduo em contato com o mundo externo.

A conceituação dos ideais, suas semelhanças e diferenças vão desembocar, na segunda tópica, na terceira instância psíquica do ser. No texto “Narcisismo uma introdução” Freud começará a dar os primeiros indícios desta nova estrutura, o superego.

Não seria de admirar se encontrássemos instância psíquica especial que, atuando a partir do ideal-de-Eu, se incumbisse da tarefa de zelar pela satisfação narcísica e que, com esse propósito, observasse o Eu atual de maneira ininterrupta, medindo-o por esse ideal. Contudo, se existir uma instância como essa, [...], poderemos apenas distingui-la e demarcá-la. Nesse sentido, se atentarmos para o fato de que aquilo que habitualmente designamos *consciência moral* possui exatamente as características da instância que descrevemos, poderemos considerar que tal instância existe e atua. Isto nos permite compreender o chamado ‘delírio de estar sendo

<sup>70</sup> Cf. FREUD, 2004 (1914), p. 112-113. Para Freud, “a sublimação é um processo que ocorre na libido objetual e consiste no fato de a pulsão se lançar em direção a outra meta, situada em um ponto distante da satisfação sexual; a ênfase recai sobre o afastamento e desvio do que é sexual”.

<sup>71</sup> Cf. KAUFMANN, 1996, p. 182.

<sup>72</sup> Cf. FREUD, 2004 (1914), p. 113. Mas nem todos que trocam seu narcisismo primário por um ideal-de-ego grandioso conseguem sublimar suas pulsões; embora atingir as metas do ideal-de-ego exija a sublimação, essa não pode ser forçada. Daí surge uma tensão psíquica que pode conduzir a uma neurose: “É justamente entre os neuróticos que encontramos as maiores diferenças de tensão entre o desenvolvimento alcançado pelo seu ideal-de-Eu e o grau possível de sublimação de suas pulsões libidinais primitivas”. (FREUD, 2004 (1914), p. 113). Existe, portanto, na neurose, uma diferença significativa entre os valores e ideais adotados no ideal-de-ego e os valores e realizações reais do eu real. Para Freud, “a formação de ideal eleva o nível das exigências do Eu e é o mais forte favorecedor do recalque; a sublimação, por sua vez, oferece uma saída para cumprir essas exigências sem envolver o recalque”. (FREUD, 2004 (1914), p. 113).

notado' ou melhor, 'de estar sendo observado', que aparece tão nitidamente na sintomatologia das doenças paranóides. [...]. Os doentes se queixam de que todos os seus pensamentos são conhecidos, de que todos os seus atos são vigiados e supervisionados [...]. Essa queixa é justificada, ele descreve a verdade; um poder como esse, que observa todas as nossas intenções, tem acesso a elas e as critica, de fato existe, está presente na vida normal de todos nós.<sup>73</sup>

A partir de 1921 em “Psicologia das massas e análise do ego” uma nova instância começa a ser apresentada

[...] vai se constituir novamente, sob o título de ideal do ego, uma instância única – já antecipando uma relação estrutural – de múltiplas funções, dissociada do eu e em conflito com ele. Estas funções são a auto-observação, a consciência moral, a censura onírica e o exercício da influência essencial por ocasião do recalçamento.<sup>74</sup>

No entanto, é no ano de 1923 com “O ego e o id”, já na segunda tópica, que Freud, inaugurará esta nova instância. Ela continuará possuindo as mesmas funções citadas antes, com a diferença de que a prova de realidade lhe é retirada para ser novamente atribuída ao eu. Esta instância passa a receber um nome duplo: supereu/ideal do eu.<sup>75</sup>

O superego se formará a partir da resolução do complexo de Édipo, será seu herdeiro, na medida em que a lei e os valores culturais, as exigências e as interdições parentais serão introjetados como uma parte independente do ego que está em relação com ele, na forma de oposição e afirmação. Decorre disto que o ego fica submetido a duas instâncias reguladoras complementares, uma que determina o interdito (proibição) e outra que traça as metas pessoais (ambição) a serem alcançadas; assim, se por um lado infringir a lei do Superego acarreta culpa, por outro, a consecução dos objetivos propugnados pelo ideal-de-ego gera exultação.

Resumindo e concluindo o que tratamos nesta primeira parte do trabalho sobre o narcisismo e os ideais do ego podemos citar as palavras de Ferre Kaufmann,

O narcisismo apresenta assim uma dupla face: como investimento libidinal, contribui para a salvaguarda do eu e as obras da civilização; como estágio infantil da evolução tanto do eu como da libido, inscreve-se num sistema

<sup>73</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 113-114.

<sup>74</sup> KAUFMANN, 1996, p. 511.

<sup>75</sup> Cf. KAUFMANN, 1996, p. 511.

energético de menor economia cujo modelo fantasístico procederia da organização da auto-suficiência absoluta.<sup>76</sup>

## **1.2. Da onipotência ao desamparo: função materna e paterna**

Falar do lugar materno e paterno não é tarefa fácil. Os cuidadores, na teoria freudiana, desempenham um papel crucial nos primeiros estágios psíquicos da criança que, inevitavelmente, influenciará toda vida posterior, suas relações, a forma como se posiciona e vê o mundo e as pessoas. É difícil resumir essas funções, diante da multiplicidade e complexidade de fatores e significações envolvidos. Interessa-nos, no entanto, analisá-los como frustradores da onipotência infantil, como porta-vozes do princípio da realidade e, em conseqüência, da pulsão de vida. Deles dependem o desenvolvimento e amadurecimento mental do bebê e a tarefa de introduzi-lo no mundo e na cultura. Para que este imperativo se realize, será necessário que a criança abandone seu desejo de onipotência, através de um ego fortalecido que saiba mediar-se nas tensões entre o id e o superego, entre a sublimação e a descarga instintiva.

### **1.2.1. Onipotência como simbiose com a totalidade materna**

Se no capítulo anterior expomos o estágio da onipotência, agora já estamos descrevendo o desejo em recuperar este estado ou concretizá-lo na cultura. A condição tornou-se desejo e, em conseqüência, em falta. A passagem do ser para o querer, somado às formas que levam a criança a superar o desejo de onipotência são os temas deste capítulo. Significa examinar os impedimentos experimentados pela ação do princípio da realidade isto é, os malogros das relações primárias do bebê com seus cuidadores. Inicialmente o desejo se dirige a mãe e, posteriormente, num jogo de projeções e identificações, projeta-se no pai. Assim, neste subitem, optamos em apresentar, primeiramente e de forma resumida, uma visão geral, como que um olhar distante e do alto, do papel que a mãe desempenha na origem e no desenvolvimento psíquico do bebê, destacando três fases básicas: a simbiose, a união dual e o desejo do outro. Num segundo momento, a partir de um olhar aproximado, abriremos trilha nesta densa e emaranhada trama de relações,

---

<sup>76</sup> KAUFMANN, 1996, p. 355.



tentando revelar os mecanismos psíquicos atuantes e inseridos na passagem do estado para o desejo de onipotência e a função materna neste deslocamento, ocorrida nos primeiros meses após o nascimento.

### 1.2.1.1. Um olhar panorâmico da função materna

Como já foi salientado antes, a criança, no estágio do narcisismo primário não tem interesse pelo mundo externo, está tomado pelas pulsões num estado de auto-erotismo. O mundo é indiferente para o bebê. Carlos Dominguez Morano concebe esta fase da seguinte maneira,

O primeiro núcleo psíquico [...] deve ser localizado nos primeiros processos da formação do eu, que tem lugar a partir de uma primeira fase de união simbiótica e difusa com toda a realidade circundante. O recém-nascido vive, com efeito, numa situação de narcisismo radical (chamado por Freud de “narcisismo primário”), com base no qual não lhe é possível a mínima diferenciação sujeito-objeto.<sup>77</sup>

A criança ao nascer engloba o mundo em si mesmo, está inseparável. Obviamente, em analogia, ela também absorve e engloba a própria mãe. Assim, nos primeiros dias de vida, suas necessidades e expectativas ainda inconscientes e pré-verbais fluem desse sentimento de fusão. Fusão decorrente do narcisismo que considera libidinal e cognitivamente tudo o que é não eu como parte do eu. Ainda não existe o princípio da realidade. Para Carlos Dominguez Morano,

De certo modo, o recém-nascido aspira a reproduzir a situação de simbiose total na qual se encontrou nos meses de sua existência intra-uterina. Durante os primeiros meses de sua existência seu psiquismo se nega à separação que teve lugar no momento do nascimento. Pela via alucinatória o bebê experimentar-se-á então como uma parte da totalidade do mundo em que vive: não possui ainda um eu que lhe proporcione o sentimento de sua independência e autonomia. Nessa situação de imaturidade biológica radical, que o faz essencialmente dependente dos outros, o lactente não consegue identificar-se como diferente do mundo que o rodeia. De certo modo, tudo é ele e ele é tudo. Na situação de amamentação, que marca de modo privilegiado sua vida afetiva, o bebê não se dá conta se ele é essa boca que suga ou o peito que o alimenta, tão fundido e confundido com o mundo ele se vivencia.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> MORANO, Carlos Dominguez. Orar depois de Freud. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 37-38.

<sup>78</sup> MORANO, 2009, p. 120.

A realidade e a própria mãe representam a totalidade em que ela está fusionada. À primeira separação, ocorrida no nascimento, a criança ainda resiste unindo-se psiquicamente com a mãe num prolongamento da simbiose intra-uterina.<sup>79</sup> Busca-se manter o estado de onipotência envolvente através da projeção de qualquer sensação desagradável para além dos limites de sua fusão simbiótica com sua cuidadora. Ela é uma extensão do próprio corpo.<sup>80</sup> Neste estado de indiferenciação, a criança inicia uma primeira distinção, entre as experiências boas, agradáveis e as dolorosas e más. Com isso, ela chega a um estado simbiótico de unidade dual mãe/filho que atinge seu clímax no quinto e sexto mês de vida. No transcorrer deste estágio o bebê vai oscilar constantemente entre vivências separadas ou unidas com a mãe.<sup>81</sup> A onipotência encontra, então, uma nova maneira de permanecer, de se projetar, originado pelo senso da constante presença materna e pela sensação de controle do mundo que verte desta assistência.

O infans em sua onipotência infantil, nos momentos de sua aflição alimentar, pode, através do seu grito, convocar o seio, na ilusão justamente de agir sobre o outro, de dominar o outro de tal modo que ele esteja ali para a sua satisfação. E mais adiante, no processo posterior de ter objetos permutáveis como o seio, ele pode ter a ilusão de que a relação boca-seio é uma relação de plenitude.<sup>82</sup>

A partir daí, a criança estabelece um regime progressivo e constante de identificação da mãe como separada de si, como não eu. Esse reconhecimento gradual ocorre motivado por duas causas: primeiro, pelo amadurecimento do próprio corpo e pela percepção dos constantes distanciamentos e reaproximações da mãe; segundo, porque a criança vivencia significativamente as experiências do cuidado materno, estabelecendo uma relação de confiança. É desta forma, num jogo, inicialmente arriscado de necessidade e satisfação, angústia e confiança que o bebê vai vivenciar a mãe como entidade separada dele e, ao mesmo tempo, instituir a base de um eu em continuidade.<sup>83</sup> Para Nancy

<sup>79</sup> Cf. FREUD, 2004 (1915), p. 124-125, 140. Cf. KAUFMANN, 1996, p. 257.

<sup>80</sup> Cf. FREUD, 2004 (1915), p. 124-125, 140. Cf. CHODOROW, Nancy. Psicanálise da maternidade – Uma crítica a Freud a partir da mulher. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos Ltda, 1990, p. 87.

<sup>81</sup> Cf. FREUD, 2004 (1915), p. 141. Cf. CHODOROW, 1990, p. 85-86.

<sup>82</sup> KAUFMANN, 1996, p. 261.

<sup>83</sup> Cf. FREUD, 2004 (1915), p. 141-142. Cf. CHODOROW, 1990, p. 93.

Desse modo, o eu de uma pessoa, ou sua identidade, tem uma origem dupla, e dupla orientação, ambas as quais decorrem de suas primeiras experiências relacionais. Uma dessas origens é uma experiência física íntima da integridade do corpo e um 'núcleo do eu' mais interno. Esse núcleo provém de sensações e emoções íntimas da criança, e continua o 'ponto de cristalização central do sentimento do eu, em torno do qual se estabelecerá um senso de identidade'. [...] A segunda origem do eu advém da demarcação do mundo objetal. Os limites do eu (um sentido de divisão psicológica pessoal em relação ao resto do mundo) e um ego corpóreo limitado [...] surgem através desse processo.<sup>84</sup>

A criança, portanto, estabelece uma primeira diferenciação entre si e a realidade que o cerca. Posteriormente ele evolui para o reconhecimento da mãe como instância outra de si, ainda que intimamente ligada em forma dual de satisfação das próprias necessidades e desejos, para só então, completar o processo de diferenciação com a formação de um ego mais concreto. À medida que a mãe vai sendo reconhecida, ela, também vai tornando-se um grande *Outro*, idealizado pela projeção do narcisismo infantil.<sup>85</sup> E a onipotência passa a se expressar no desejo do outro. Ocorre assim um deslocamento e um primeiro avanço para a superação do narcisismo: a criança continua presa ao sentimento de onipotência, mas, agora, não em estado, e sim, em desejo, desejo projetado naquela que, inicialmente, se sentiu fusionado. Esse anseio somente será quebrado com o reconhecimento do pai, o terceiro na relação triangular edipiana. Ele, como lei, deverá barrar o seu desejo pela mãe.

### 1.2.1.2. Um olhar aproximado da função materna

Uma vez apresentado o panorama geral da relação mãe/bebê, podemos focar nossas lentes para uma visão mais detalhada do processo. Não de todo ele, mas, especificamente, do papel da mãe no deslocamento do estado para o desejo de onipotência, processo inserido na fase de simbiose descrito antes. Nos textos da primeira tópica, a função da mãe foi usualmente, concebida como ameaça, como função desestruturante da vida do bebê. Paradigma desta fase do pensamento freudiano é o artigo "Pulsões e destino das pulsões" de 1915, que trata da origem e da constituição do psiquismo humano. É somente com a segunda tópica,

<sup>84</sup> CHODOROW, 1990, p. 94-95.

<sup>85</sup> Cf. MORANO, 1998, p. 39-40.

especialmente nos artigos “Além do princípio de prazer”<sup>86</sup> de 1920 e “O problema econômico do masoquismo”<sup>87</sup> de 1924 que ele vai atribuir à mãe, definitivamente, um lugar de alteridade. Ela seria, então, um grande *Outro* que leva o bebê ao desenvolvimento psíquico, quando motiva o recém-nascido a sair do estado puro de prazer. Essas duas concepções de maternidade não se excluem, mas se complementam.

Na primeira tópica, Freud faz uma comparação entre o sistema nervoso em sua origem e funcionamento, determinado pela biologia, e a gene e exercício do aparelho psíquico regido pelo princípio do prazer. Tanto um como o outro é apresentado como estrutura que age no sentido de domínio, diminuição ou supressão das excitações externas, geradoras de instabilidade e de desprazer. Para ele,

O sistema nervoso é um aparelho ao qual foi conferida a função de livrar-se dos estímulos que lhe cheguem, de reduzi-los a um nível tão baixo quanto possível, ou, se fosse possível, de manter-se absolutamente livre de estímulos. [...] E mais, se chegarmos à conclusão de que mesmo a atividade do aparelho psíquico mais altamente evoluído está submetida ao *princípio do prazer*, ou seja, é regulada automaticamente pelas sensações da série prazer-desprazer, então dificilmente podemos negar a hipótese subsequente de que sensações de prazer e desprazer devem estar reproduzindo o modo como o aparelho efetivamente lida com os estímulos. Nesse sentido, a sensação de desprazer está sem dúvida relacionada com

---

<sup>86</sup> FREUD, Sigmund. Para Além do Princípio do Prazer (1925). Além do princípio do prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922). Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição Standard brasileira (vol. XVIII). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

<sup>87</sup> FREUD, Sigmund. O problema econômico do Masoquismo (1924). O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925). Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. XIX). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

um aumento de estímulos, assim como a sensação de prazer se relaciona com uma redução destes.<sup>88</sup>

Na raiz do desenvolvimento psíquico, o bebê adota uma postura de defesa e um papel ativo, no domínio das excitações externas. A mãe (excitação que vem do exterior), por conseguinte, é concebida como um elemento desorganizador. A idéia de um psiquismo ativo no bebê decorre do esquema do arco reflexo que soluciona o problema imposto pelas excitações externas:

(A fisiologia) nos fornece o conceito de estímulo (Reiz) e o esquema do arco reflexo, segundo o qual um estímulo vindo do exterior que atinge o tecido vivo da substância nervosa é novamente reconduzido para o exterior por meio de uma ação. Essa ação se mostrará eficaz na medida em que logre retirar a substância estimulada do raio de influência do estímulo, ou seja, a afaste do raio de ação do estímulo.<sup>89</sup>

Esta concepção sugere a imagem de um bebê que se retrai, que foge da mãe, que busca permanecer num estado de puro prazer caracterizada pelo narcisismo primário.

Imaginemo-nos agora no lugar de um ser vivo vulnerável e desamparado, e ainda desorientado no mundo, mas que já começa a receber estímulos captados por sua substância nervosa. Esse ser em breve poderá efetuar uma primeira diferenciação e obter uma primeira orientação. [...] perceberá que existem estímulos de cujo campo de influência ele pode se afastar por meio de uma ação muscular (fuga), estímulos esses que atribui então a um mundo externo.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> FREUD, 2004 (1915), p. 147-148. Esse exercício realizado pela criança de controle das excitações externas foi muito bem apresentado por Pierre Kaufmann. Inicialmente, a relação do bebê com a realidade é ambivalente. Constantemente, o bebê recebe objetos do mundo, especialmente, no contato com seus pais ou cuidadores. Esses objetos causam um certo tipo de excitação interna, como consequência das experiências ocorridas pelas pulsões de autoconservação do eu que neste momento dominam a pulsão da libido. Desta forma, ele não consegue evitar, durante algum tempo, sentir estas excitações internas como desprazerosas. Como está regido pelo princípio do prazer, a resposta dada pela criança a essas interferências externas, é um primeiro desenvolvimento do eu, uma primeira unificação. Assim, na medida em que os objetos que se apresentam são fontes de prazer, ele os incorpora, os introjeta e, por outro lado, expulsa para fora de si aquilo que, no seu próprio interior, lhe provoca desprazer. Desta forma, tudo o que é sentido como prazeroso fica associado ao ego e todas as sensações desprazerosas e desconhecidas ficam relacionadas com o mundo externo. Ocorre, então, neste primeiro movimento de defesa da criança, uma primeira distinção entre o eu e o mundo externo. Com isso, o eu-prazer, se transforma num eu-prazer purificado, pois o mundo externo decompõe-se para o eu numa parte de prazer, que ele incorpora a si mesmo, e um resto que lhe é estranho ao mesmo tempo em que o eu extrai de si mesmo uma parte integrante, considerada desprazerosa, que lança no mundo externo, considerado hostil (cf. KAUFMANN, 1996, p. 181-182).

<sup>89</sup> FREUD, 2004 (1915), p. 146.

<sup>90</sup> FREUD, 2004 (1915), p. 146.

Nesta descrição a mãe é agente provocador de sensações de desprazer, que deve ser afastado. Existe apenas um bebê desamparado que se orienta no mundo pelo esquema de arco reflexo, expelindo as interrupções externas e as sensações de desprazer que elas provocam. O recém-nascido, portanto, encontra rapidamente um meio de manter sua onipotência. Nestas referências é impossível pensar o papel materno como necessário, como meio de auxiliar o bebê na identificação e apaziguamento das excitações ou para resgatar o recém-nascido de seu estado de onipotência.

Mas o que ocorre quando as excitações, experimentadas como desprazer, vem do interior e não do exterior? Como acalmar a fome, a dor, o frio se nestes casos a atividade de fuga é impossível? Como atender às exigências impostas pelas próprias pulsões? Neste novo contexto, abre-se espaço para o meio externo, para a mãe. Sem ela a vida se torna impossível, pois o recém-nascido não pode se defender contra as sensações, pulsionais, que de dentro dele, do seu corpo, o perturbam como a fome, por exemplo. O sistema nervoso se obriga a deixar de lado a tendência natural de eliminar toda a excitação, imposta pelo princípio do prazer. Ele inicia um novo processo que deverá culminar no atendimento e satisfação pedida pela excitação interna.<sup>91</sup>

Assim, o choro, o grito do bebê chama a mãe para que ela realize a ação, o apaziguamento destas necessidades. O bebê se vê obrigado a pedir ajuda. Importante lembrar: o fato de a mãe apaziguar as excitações não significa o reconhecimento dessa mãe pelo bebê. A ação de apaziguamento continua a ser entendida como provindo dela mesma, pelo choro e pelo grito. No entanto, à medida que essa satisfação vai acontecendo também o reconhecimento da mãe vai ocorrer e, por consequência, a realidade exterior. Quer dizer, O exterior, antes compreendido como ameaçador passa a ser experimentado como satisfação, uma satisfação pontual é verdade. Ocorre uma primeira abertura do bebê ao mundo. Esta nova atividade, forçada pelos próprios instintos, consistiria no "verdadeiro motor do progresso."<sup>92</sup>

A mãe, primeiramente concebido como instância ameaçadora da estabilidade e do princípio do prazer pode, agora, ser entendida como instância que possibilita a abertura do bebê ao princípio da realidade, à vida, ao torna-se remédio

---

<sup>91</sup> Cf. FREUD, 2004 (1915), p. 146-148.

<sup>92</sup> FREUD, 2004 (1915), p. 147.

para acalmar a fome e o frio. No entanto, a mãe ainda não é concebida como entidade que por si só, na relação com o bebê, possa proporcionar alguma forma de prazer, a não ser aquela que diminui a excitação dos impulsos internos. Sua função é pontual, mecânica, biológica. É a partir desta lacuna que Freud irá acrescentar, na segunda tópica, uma nova idéia sobre o materno, sem excluir a teoria da primeira. Ele começa a lançar novos conceitos como pulsão de morte e de vida e concebe uma forma diferente de prazer que ele denomina de masoquismo erógeno primário. Estes novos conceitos passam a ilustrar a importância que o *Outro* vai adquirindo no todo de sua teoria e, especialmente, no nosso caso, o *Outro* como função materna instauradora da vida, que humaniza o bebê. Como acontece isso?

Freud re-lembra que o princípio que rege a vida psíquica não é o princípio do prazer, mas o princípio da inércia ou constância,<sup>93</sup> conforme já havia postulado em “Projeto para uma Psicologia científica” de 1895. O processo de fuga e apaziguamento das excitações externas e de busca do outro para aquietar as excitações internas, formas de satisfação exigidas pelo princípio do prazer, somente ocorrem por consequência de uma tendência primeira e mais forte, a de conservar-se num estado inanimado, puro, adormecido, onipotente e autoerógeno, o narcisismo primário. Esta propensão (que durará a vida inteira na forma de intenção) foi denominada por Freud de Pulsão de morte.

[...] o princípio governante de todos os processos mentais constitui um caso especial da ‘tendência no sentido de estabilidade’, de Fechner, e, por conseguinte, atribuímos ao aparelho psíquico o propósito de reduzir a nada ou, pelo menos, de manter tão baixas quanto possível as somas de excitação que fluem sobre ele. Barbara Low [...] sugeriu o nome de ‘princípio de Nirvana’ para esta suposta tendência, e nós aceitamos o termo. Sem hesitação, porém, temos identificado o princípio de prazer-desprazer com esse princípio de Nirvana. Todo desprazer deve assim coincidir com uma elevação e todo prazer com um rebaixamento da tensão mental devida ao estímulo; o princípio do Nirvana (e o princípio de prazer, que lhe é supostamente idêntico) estaria inteiramente a serviço dos instintos de morte, cujo objetivo é conduzir a inquietação da vida para a estabilidade do estado inorgânico.<sup>94</sup>

Que fator age, então, neste processo, capaz de impedir a criança à tendência à descarga absoluta, o eterno retorno ao inanimado e à onipotência, capaz de assumir as excitações desprazerosas rumo a um impulso que leva à vida? Dois

<sup>93</sup> Cf. FREUD, 1996 (1920), p. 47.

<sup>94</sup> FREUD, 1996 (1924), p. 177-178.

fatores fundamentais estarão em jogo neste processo: a mãe como alteridade que induz o bebê a vida e uma concepção mais abrangente do prazer.

No ano de 1924, com o texto *O Problema econômico do masoquismo*, Freud irá modificar o conceito de prazer que até então vigorava. O prazer não pode mais estar associado unicamente à extinção das excitações, pois isto levaria à pulsão de morte e, conseqüentemente, excluiria o Outro como alteridade. Ele, então, introduz o conceito de masoquismo erógeno primário. Nele, o prazer se torna relativo, ou seja, passa a incluir o desprazer e, conseqüentemente, as próprias excitações internas e externas. O prazer é identificado com o todo do processo, tanto a excitação como a descarga. Essa nova realidade é marcada pela capacidade do bebê em suportar o desprazer, e encontrar prazer também no desprazer, abandonando a antiga associação prazer-descarga, desprazer-excitação. Existe, portanto, um masoquismo que leva à vida.<sup>95</sup>

Neste novo contexto, a mãe pode ser concebida como o *Outro*, a entidade que instaura a vida ao obstaculizar o primeiro fluxo do bebê no sentido da descarga absoluta, da volta ao inorgânico. Como ela assume esta função? Ela passa a ser a encarnação da pulsão de vida, através do cuidado e da alimentação. É a mãe que se encarrega da ligação da pulsão de morte pela libido, considerando-se que a criança não pode fazê-lo por si mesma. Assim, em certo momento, a pulsão de vida se encontrará com a pulsão de morte. Esse encontro pulsional, conforme Freud, promoverá uma mudança na concepção de prazer, o masoquismo erógeno primário, como dissemos antes. A pulsão de vida erotiza a pulsão de morte por meio de um movimento pulsional de passividade, entendido na acepção de receptividade, abertura.<sup>96</sup>

Com a interferência da pulsão de vida a tendência ao prazer absoluto é barrada e o seu princípio é modificado. Sigmund Freud define o masoquismo erógeno primário como aquela parte da pulsão de morte, no movimento de excitação-descarga, que não se descarrega para o exterior, pelo contrário, que permanece no interior do organismo, ligada libidinalmente ao bebê com a ajuda da co-excitação sexual ou erotização. O desprazer é experimentado como prazer. O masoquismo erógeno primário seria o traço de união entre o orgânico e o psíquico, no sentido de lugar, que possibilita um primeiro movimento rumo à vida, a um

---

<sup>95</sup> Cf. FREUD, 1996 (1924), p. 180-181

<sup>96</sup> Cf. FREUD, 1996 (1924), p. 180-182



esboço psíquico. Da mãe depende a qualidade desse encontro de instintos, ou seja, a existência de um núcleo masoquista primário sólido, que assegure uma continuidade interna suficiente. Em conseqüência, ela acontece pela intervenção do outro e, posteriormente, começa a funcionar no interior da própria pessoa, como estrutura que o auxilia a suportar o desamparo, assegurando desta forma a continuidade da vida.<sup>97</sup>

Isso implica afirmar que a característica de toda a pulsão não é o impulso à evolução e ao progresso, como afirmava em 1915, mas o contrário, a tendência é a permanência ou a volta a um estado anterior que foi podado pelas influências externas. E as excitações decorrentes da ameaça externa, vistas como invasora em 1915, agora são considerados como único recurso à vida. A mãe não deve mais ser vista como uma intrusa ameaçadora e nem como instância de apaziguamento de uma necessidade interna pontual, mas como entidade que impede o eterno retorno à onipotência. Ela representa a pulsão de vida que bloqueia a pulsão de morte. Antes ela era perigo, agora é salvação.

Instala-se, assim, uma frustração, um desamparo. O bebê é lançado à vida. As excitações externas e internas, às quais não pode evitar, passam a ser experimentadas de forma erotizada. O estado torna-se desejo, desejo projetado num grande Outro, na mãe. Daí em diante, o processo se desenvolverá até a união dual com ela e, posteriormente, à identificação de si como entidade à parte. No entanto, a aspiração à totalidade permanece como uma estrutura básica do ser humano. Um desejo irrealizado de fusão que vem a se constituir na sustentação de todo encontro posterior.

### **1.2.2. Onipotência projetada no pai**

Abordar a função paterna é abordar, invariavelmente, o complexo de Édipo, conceito base da teoria psicanalítica freudiana. Freud utiliza o mito do “Édipo rei” de Sófocles, que relata o assassinato do pai pelo filho e o posterior casamento dele com a mãe, para desenvolver a idéia da relação de amor e ódio entre o pai e a criança. O complexo de Édipo se apresenta como a segunda e mais profunda ferida ao narcisismo infantil. Dele depende a humanização do indivíduo, quando renúncia a

---

<sup>97</sup> Cf. FREUD, 1996 (1924), p. 180-182

onipotência através do complexo de castração, a inserção na cultura e às regras sociais, e possíveis patologias que podem vir a instalar-se como a neurose, por exemplo. Surge também a necessidade de desenvolvermos, pela primeira vez, uma diferenciação entre os sexos da criança, já que ela se apresenta de uma forma para o menino e de outra para a menina. Seria o momento decisivo que definiria a sexualidade infantil e a sexualidade e personalidade adulta. Portanto, todo ser humano se defronta com a missão de vencer o complexo de Édipo para uma vida psicologicamente saudável.<sup>98</sup>

### 1.2.2.1. Um olhar panorâmico da função paterna

Nos textos da primeira tópica, Freud identifica o Édipo, nas formas positiva e negativa, sem ainda diferenciar os gêneros da criança. A positiva consiste no desejo sexual pela figura do sexo oposto e o ódio à figura parental do mesmo sexo; e a negativa, o desejo erótico pela figura do mesmo sexo e o ódio ciumento pela figura do sexo oposto. Na segunda tópica esta equivalência entre os sexos será revisada e abandonada, mediante a teoria de castração.

A primeira concepção, Édipo positivo e negativo, será aceita como processo aplicado apenas ao menino. O complexo passa a estar situado entre os três e cinco anos, no período conhecido como estágio fálico em que a criança reconhece apenas um órgão sexual: o pênis que classificaria as pessoas entre fálicos e castrados.<sup>99</sup> A partir desta primeira distinção, o complexo de Édipo tomará direções diferentes para o menino e para a menina. A teoria do desenvolvimento psicosssexual dos dois sexos pode ser esquematizado da seguinte forma,

a libido 'é de natureza masculina, tanto na mulher quanto no homem' e, até o estágio fálico, a história infantil é a mesma, ou antes, 'devemos admitir que a garotinha é um homenzinho'. Menino e menina têm a mesma relação libidinal com a mãe que se torna para ambos o objeto privilegiado das pulsões genitais. Percebem-se igualmente dotados do pênis, que investem narcisicamente como fonte de potência sexual e de prazer. E, quando descobrem a diferença anatômica entre os sexos, formulam e resolvem

<sup>98</sup> O complexo de Édipo deve ser entendido como uma metáfora que exemplifica um período do desenvolvimento humano. Isso inclui, portanto, a utilização de uma linguagem simbólica para descrever o fenômeno.

<sup>99</sup> Cf. FREUD, Sigmund. A dissolução do Complexo de Édipo (1924). *O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925)*. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. XIX). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 194.

esse enigma de maneira idêntica: há duas categorias de indivíduos, os fálicos e os castrado(a)s. A partir daí, seus caminhos divergem. O conflito edipiano, que pertence a esse período, dá então lugar a duas histórias bem diferentes.<sup>100</sup>

O menino venceria o complexo de Édipo ao passar pela angústia da castração imposta simbolicamente pelo pai diante do seu desejo pela mãe. O pai que é reconhecido como aquele que introduz a interdição da criança em relação ao seu objeto de prazer – a mãe –, também instaura a Lei que regula este desejo. O autor denomina este processo de complexo de castração. “O garotinho quer matar o pai para realizar a união com a mãe e só renuncia aos seus desejos em face da ameaça paterna da castração”.<sup>101</sup> A ameaça da castração provocaria a interiorização da interdição posta aos dois desejos edipianos, morte a um dos pais e união com o outro, e abriria a criança ao mundo, a cultura pela submissão ao paterno que interdita e regula seu desejo.

A descoberta da castração materna faz o menino ingressar no ‘declínio do complexo de Édipo’, pois vem confirmar sua angústia de castração: então eu também posso perder realmente o pênis. Ele deixa assim o Édipo positivo, pelo medo do castigo paterno; depois o Édipo negativo, na medida em que a relação feminina com o pai supõe, também ela, a realização da castração. Nos dois casos, ‘o investimento narcísico colossal do pênis’ o impele a renunciar aos investimentos parentais do Édipo. O amor pelo pai torna-se admiração, ao passo que o objeto materno é desvalorizado. Através de sucessivas identificações com múltiplas figuras parentais, elabora-se o supereu estruturado pela interiorização da proibição.<sup>102</sup>

Assim, quando o menino renúncia a ser o pai, ao tomar a mãe como objeto, está abrindo a possibilidade de vir a ser um pai com outra mulher ou a ser parecido com o seu próprio pai: representante da lei, gozador de uma mulher, sacrificador dos instintos em favor de produções culturais. Se o menino vence o Édipo, ele se vê confirmado em seu próprio sexo; se houver qualquer tipo de recalçamento mal sucedido, se estabelecerá um núcleo residual formador de neuroses.<sup>103</sup>

A menina, antes do Édipo, também deseja a mãe, seu objeto de prazer. A menina, por sua vez, ingressa no Édipo quando percebe-se, simbolicamente, castrada e com inveja do pênis.<sup>104</sup> Se estabelece, então, um percurso totalmente

<sup>100</sup> KAUFMANN, 1996, p. 138.

<sup>101</sup> KAUFMANN, 1996, p. 138.

<sup>102</sup> KAUFMANN, 1996, p. 138.

<sup>103</sup> Cf. KAUFMANN, 1996, p. 138.

<sup>104</sup> Cf. FREUD, 1996 (1924), p. 196. Cf. KAUFMANN, 1996, p. 135.

análogo e muito mais complexo do que o do menino. Ela necessita realizar duas funções para que passe pelo complexo: modificar o sexo do objeto desejado, passar do desejo da mãe para o desejo do pai e mudar de órgão sexual, passar do clitóris (primeiro pênis) para a vagina.<sup>105</sup> O complexo edipiano feminino inicia-se com a descoberta de um flagelo, sou um ser castrado, descoberta que a introduz no processo.

Segundo Freud, o conhecimento da vagina só se produz na puberdade. Antes, a única zona erógena é o clitóris, órgão masculino cuja inferioridade real é ressaltada pela comparação com o pênis. Existe mesmo uma garotinha? A rigor, o garotinho do início aprende que ele é menina, o que significa menino que não deu certo, ou castrado, que, após tal 'humilhação narcísica', não cessará de querer (re)tornar a ser fálico. A *inveja do pênis* é portanto o motor essencial da evolução edipiana na menina e explica seus avatares específicos. Ela se afasta da mãe porque a odeia por não a ter dotado do pênis e a despreza por ser ela mesma castrada. Se então se volta para o pai, é para que ele lhe dê o pênis tão invejado, que a tornará por fim semelhante a ele. E quando acaba por desejar um filho dele, este continua não passando de um equivalente do pênis.<sup>106</sup>

A percepção da realidade de castração causa, na menina, danos, muitas vezes, irreparáveis em sua psique. Provoca a destruição da atividade psicosexual, em sua relação com a mãe e da representação narcísica de um tempo de completude – narcisismo primário. Posteriormente, o Édipo estabelece a relação exclusiva entre pai e filha em que o primeiro é invejado, temido e desejado pela segunda.<sup>107</sup>

No entanto, o Édipo e a castração paterna não se referem somente ao desejo da criança à sua mãe. Concomitantemente, acaba também com o desejo narcisístico da mãe pela criança. Na mesma medida que a criança deseja à mãe, ela alimenta um desejo narcisístico em relação ao filho/a, resíduos de sua própria onipotência infantil. Essa dinâmica torna-se um evento aterrorizador para a criança. Ora, se imaginarmos que a criança sente-se também compelido à tarefa de ser o objeto dela, a ser seu falo, seu prazer, só poderá, então, experimentar a impotência

<sup>105</sup> Cf. FREUD, 1996 (1924), p. 198.

<sup>106</sup> KAUFMANN, 1996, p. 138-139.

<sup>107</sup> Em relação ao Complexo de Édipo feminino, a pesquisa segue fiel e estritamente as idéias freudianas. Há, no entanto, significativas atualizações do tema, especialmente de dentro da própria psicanálise. Citamos, por exemplo, Ana-Maria Rizzuto e seu livro "O nascimento do Deus vivo" e Nancy Chodorow com o livro "Psicanálise da maternidade". Ambas criticam a utilização e aplicação do referencial masculino, o Édipo positivo e negativo do menino, para ambos os sexos. Elas buscam traçar distinções entre a sexualidade feminina e masculina a partir das diferentes formas da vivência do Édipo pelo menino e pela menina. Penso que essa distinção seria importante para se compreender melhor e mais aprofundadamente o sentimento de onipotência e desamparo em mulheres e a mudança emblemática que a condição feminina experimenta com Jesus Cristo.

e, conseqüentemente, a frustração por não satisfazer o desejo da mãe.<sup>108</sup> Assim, a onipotência materna projetada sobre a criança se apresenta como fantasia de um perigo iminente, de uma destruição em potencial que exige defesa. É, portanto, em relação a este perigo potencial que o pai assumirá sua função de salvador. Ele interdita não só o desejo de fusão e de satisfação da criança na mãe, mas, também, a relação da mãe com a criança e o gozo destrutivo que ela cultiva. “Somente esse limite imposto à onipotência materna permita à criança libertar-se de sua dependência para com a mãe e põe fim a fantasia de onipotência desta, permitindo à primeira separar-se dela”.<sup>109</sup> Para Pierre Kaufmann,

Com a limitação imposta ao gozo da mãe pela lei paterna, que ao mesmo tempo a faz decair de sua onipotência: ela se mostra submetida a uma instância que a ultrapassa, e que lhe proíbe tanto gozar de seu filho como abandoná-lo. Somente então o pai pode aparecer como aquele que possui o que a mãe deseja, a saber, o falo, liberando assim a criança da missão de assegurar o gozo da mãe. Essa função de ‘salvador’ é o que condiciona, nos dois sexos, a passagem do amor à mãe para o amor ao pai. E é aqui que os destinos da menina e do menino se separam.<sup>110</sup>

A partir do reconhecimento paterno, o desejo de onipotência, antes lançado sobre a mãe como totalidade prazerosa, necessariamente, passará a se projetar sobre a figura do pai. De um pai grandioso e poderoso, idealizado pelo narcisismo infantil. É assim que a criança se defende: se não posso desejar a mãe, que tenha um pai onipotente capaz de barrar meu desejo. E desta forma, a onipotência como desejo persiste, projetado na figura de um grande pai.

### **1.2.2.2. Um olhar aproximado da função paterna**

Na década de 30 do século passado, Jacques Lacan, preocupado com a degradação do papel do pai e de sua imagem, especialmente em face da primeira guerra mundial e, pelas modificações dos comportamentos maternos e, em conseqüência, do feminino que vinham ocorrendo, pregou uma volta à teoria freudiana do Édipo, no sentido de uma re-leitura, adaptando-a aos novos contextos

<sup>108</sup> Cf. KAUFMANN, 1996, p. 204

<sup>109</sup> KAUFMANN, 1996, p. 204. Essa relação de passividade como atividade e, ao mesmo tempo, de onipotência materna, recuperada e projetada no filho, se inserem no conceito de ego ideal proposto por Freud, como um estágio anterior ao estabelecimento do complexo de Édipo. No objetivo de restringir nosso estudo, optamos em não abordá-lo neste trabalho.

<sup>110</sup> KAUFMANN, 1996, p. 205.

que emergiam. Em nosso trabalho, optamos em recuperar essa leitura de Lacan, a metáfora do pai. Não propriamente dele, mas a partir de seus discípulos. Temos ciência de que a linha lacaniana se distingue da freudiana, denominada linha francesa de Psicanálise, mas também sabemos que ela surgiu a partir do retorno a Freud, num exercício de atualização, aprofundamento e reavaliação.

Para Philippe Julien, há três dimensões relacionadas à paternidade: a instauração do pai na relação com o bebê, a idealização deste pai pela criança e, por fim, o pai real.<sup>111</sup> O primeiro aspecto, instauração do pai na relação com o bebê, o autor denomina de “O pai como nome” (pai simbólico), e acontece a partir da mãe, que designa um lugar, um modo, para que a criança reconheça à paternidade. O pai como nome, antes de tudo, é uma função que, a princípio, pode ser assumida por qualquer pessoa que é investido como representante. No entanto, só recebe essa missão quem for reconhecido e apresentado pela mãe como tal. Ser lei é a natureza dessa atribuição. Assim, como lei, ele substitui o desejo pela mãe pelo significante nome do pai.<sup>112</sup>

O autor exemplifica da seguinte forma o processo do reconhecimento paterno pelo bebê: no início, o pai é um estranho, pois a criança vive uma relação fusional com a mãe, ou seja, se entende como único objeto que satisfaz o desejo da mãe. O pai ainda não assumiu sua função simbólica. É importante ressaltar que a relação fusional da criança com a mãe revela que a criança é, ela própria, o objeto do prazer da mãe, se entende como o falo dela, simbolicamente falando. Progressivamente, o pai vai se fazendo presente, principalmente, pela dinâmica de distanciamento e aproximação da mãe (união dual). A distância, o vazio, a ausência do objeto de desejo (seio materno que se aproxima e se distancia) transforma-se em um enigma para a criança. Este enigma começa a ser respondido quando ela percebe que o desejo da mãe é cativo de um terceiro na relação, o pai. Instaura-se a relação triangular.<sup>113</sup>

O pai, então, é reconhecido como detentor do gozo da mãe e como aquele que barra o seu anelo por ela e o desejo dela por ele, iniciando o processo de castração. Em outras palavras, a criança percebe que o desejo da mãe sempre

---

<sup>111</sup> Cf. JULIEN, Philippe. O manto de Noé – Ensaio sobre a Paternidade. Tradução de Francisco de Farias. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter Ltda, 1997. p. 51 – 65.

<sup>112</sup> Cf. JULIEN, 1997, p. 52-53.

<sup>113</sup> Cf. DOR, Joel. O pai e sua função em psicanálise. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. p. 13-20.

esteve direcionado a essa terceira presença que é, então, instaurada definitivamente como “nome do pai”.<sup>114</sup> O pai, nesse sentido, surge como resposta do afastamento da mãe, como o conteúdo da significação da ausência. É o materno, portanto, que oferece o pai. A forma como ele é apresentado determinará, nessa estrutura relacional com a criança, toda a autoridade paterna,<sup>115</sup> já que a natureza desse ato pode conter amor, respeito, admiração, ou, pelo contrário, indiferença, ódio, desprezo. Assim, a apresentação delimitará também o modo como a criança perceberá e se posicionará diante dele.<sup>116</sup>

“O pai como imagem” ou pai idealizado, por sua vez, não está ligado à mãe, mas ao próprio reconhecimento da paternidade pela criança. No declínio do complexo de Édipo e na formação do superego, ela apaga o nome do pai e constrói um pai imaginário. Para o autor,

A criança fomenta, forja uma Imagem paterna de alta estatura, de forte *status*, uma bela estátua! Volta-se para esta imagem, digna de ser admirada, e se apóia em alguns traços provenientes desse homem, bonito, forte, viril, ator de televisão ou de cinema, herói de desenho animado, na escola, entre os educadores. É preciso que o pai encarne uma parte dessa autoridade, cuja origem é mais de natureza política e religiosa, do que familiar. [...] Esse pai é suscitado enquanto poderoso. A jogada procurada é que um pai exerça um freio quanto ao desejo da mãe. Se a mãe apresenta uma falta, esta falta da mãe deverá advir do pai e não da criança que é para isto, insuficiente. Fraqueza da criança para poder completar a mãe: seu próprio narcisismo é questionado. Ao se dedicar ser o falo da mãe, a criança só pode encontrar a impotência. [...] Que haja um pai na condição de potência esta é, a única causa da privação da mãe. Este é o apelo: somente o pai deve privar a mãe.<sup>117</sup>

Aqui, há um deslocamento importante: a criança não se vê mais como responsável pelo prazer da mãe, essa condição é assumida pelo pai. A lei paterna aponta para o fato de que o desejo da mãe não é ele próprio, mas está ligado a algo que o pai supostamente possui: o falo. Essa constatação produz um recalque, a renúncia da mãe como objeto de desejo; o desejo da criança agora se remete ao pai e, por isso, o idealiza.<sup>118</sup> Isto é, ele projeta seu desejo de onipotência na figura do pai que leva a criança a perceber “que não é onipotente e que a mãe tampouco é a

<sup>114</sup> Cf. DOR, 1991, p. 46-48.

<sup>115</sup> Cf. JULIEN, 1997, p. 54-55.

<sup>116</sup> Cf. LANG, Charles. O pai em Winnicott e em Lacan. Winnicott, Seminários brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter Ltda, 2005, p. 32.

<sup>117</sup> JULIEN, 1997, p. 56.

<sup>118</sup> Cf. DOR, 1991, p. 49-55.

totalidade sonhada e desejada.”<sup>119</sup> Por isso, o sentimento de onipotência tende a permanecer. Só um pai onipotente terá condições de impor um limite ao seu desejo. Esta é a necessidade dela.<sup>120</sup> Assim, na fase do pai idealizado, a criança projeta sua própria onipotência, na figura deste pai maravilhoso, engrandecido. “Uma onipotência que a princípio ela atribui a si mesma, até que a experiência o force a renunciar a esta crença. O pai, então, aparece como a própria realização da onisciência, da onipotência e da onibenevolência”.<sup>121</sup>

Mas, notemos bem, esta superação do desejo de onipotência não é total. De fato, continua presente na criancinha. Só que projetado na figura paterna, verdadeiro objeto de adoração infantil. É o pai que é visto com uma auréola de onipotência: ele pode tudo, sabe tudo..., ele é maravilhoso! Só que esse pai ideal não é o pai real. Por isso, o pai imaginado, idealizado, deverá morrer para, no lugar dele, surgir o pai real com todas as suas limitações. O sonhado e imaginado deverá abrir espaço à realidade. Esta não é ilimitada nem onipotente, mas em compensação é *real* e não mais uma ilusão. O sentimento de onipotência precisa ser abandonado para que a criança aceite os próprios limites e se desenvolva como pessoa autônoma. Evidentemente, este processo, difícil e sofrido, é vivido no nível simbólico, não no nível da racionalidade.<sup>122</sup>

Ora, a partir de uma imagem idealizada do pai, será indispensável, no desenvolvimento sadio da criança, caso ela queira firmar-se como pessoa autônoma, substituí-la por uma figura paterna real e, assim, não ficar presa ao seu desejo de onipotência que agora está projetado na figura do pai. Para que isso aconteça, necessariamente, a criança deverá passar por um processo de luto. Esse luto não ocorre apenas como desconstrução da imagem idealizada, mas, também, como abandono da própria onipotência. É o luto que evidencia o sentimento de ódio em relação à figura onipotente do pai e que resultará no sentimento de culpa; é uma desconstrução das características antes criadas e valorizadas e que agora são negadas e suprimidas.<sup>123</sup> Surge, então, “O homem de uma mulher”. Aqui se insere este real do pai, necessário no processo de luto. De acordo com o autor, o real do pai é o homem de uma mulher, no caso, homem de sua mãe.<sup>124</sup> Disso resulta que

<sup>119</sup> RUBIO, Alfonso García. A fé cristã em Deus Pai e a crítica freudiana da Religião. Atualidades Teológicas, Rio de Janeiro, ano VII, n. 15, p. 296-322, 2003, p. 298.

<sup>120</sup> Cf. LANG, Charles. O pai em Winnicott e em Lacan. Winnicott, Seminários brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter Ltda, 2005. p. 32.

<sup>121</sup> MORANO, Crer depois de Freud, p. 123.

<sup>122</sup> RUBIO, Alfonso García. A superação do infantilismo religioso. Atualidades Teológicas: Rio de Janeiro, ano VI, n. 12, p. 303-328, 2002, p. 309.

<sup>123</sup> Cf. JULIEN, 1997, p. 57-58.

<sup>124</sup> Cf. JULIEN, 1997, p. 58-61.



O pai real é aquele que introduz para a criança uma castração, isto é um dizer-não: tu não és falo de tua mãe, nem és aquilo que a ela falta. O pai é o agente desta castração, não pelo fato de parecer ter sido o grande lobo mau, aquele que, pelo ciúme, puniria a criança de gozar da mãe. Não é por rivalidade escamoteada ou competitiva. Absolutamente não – pelo menos, na melhor das hipóteses. [...] O pai real é agente de castração, quando instaura para a criança um anteparo, um véu, um meio-dizer, quanto àquilo que a criança é em relação ao gozo da mãe. O pai estabelece para a criança um *não-saber* sobre seu gozo de homem em relação a uma tal mulher.<sup>125</sup>

Dessa forma, o pai real é o resultado do processo de luto, a desvalorização dele como ser soberano. Esse luto também se evidencia no abandono da mãe como objeto de desejo: ela não lhe é acessível. Assim, o luto só se concretiza se desembocar em um pai real e não em uma imagem idealizada de um pai todo-poderoso, senhor da Lei que interfere na vida da criança de forma arbitrária sob a forma de rivalidade e/ou imposição.<sup>126</sup> Ele é o responsável pelo luto da criança. O pai real, uma vez encontrando seu gozo na mulher, não se torna rival em relação ao filho. Para Charles Lang,

se o pai simbólico vem da mãe e o pai imaginário é uma construção infantil, o pai real é aquilo que virá do homem, completando o ternário e repetindo o trio do Édipo freudiano. [...]. Mas esse Real não é a realidade. A realidade é o resultado do funcionamento coordenado do Real, do Simbólico e do Imaginário. Um homem pode ocupar um lugar, se este lugar estiver ali. Há lugar e ele está vazio. Mas como o homem vai ocupar este lugar, como ele ali vai ou deve se comportar? Qualquer que seja a resposta, ela aponta a maneira como um homem vai ocupar um lugar vazio designado pela mãe. Eis o pai real. E é esse pai real que permite à criança, à medida que cresce, operar o luto e com o luto da grande imagem que ela pede ao pai. É o pai real que ocupa o lugar simbólico designado pela mãe, o que permite à criança fazer o luto do pai imaginário e ideal.<sup>127</sup>

Assim, o desejo de simbiose com a mãe, que marca a primeira fase da criança, deverá ser superada. A criança deve perceber que não é onipotente e que a mãe não é a totalidade desejada. É justamente este processo que ocorre com a assunção e reconhecimento do pai e sua função. “(...), na relação com o pai, a criança vai ter de assumir que ela não é o centro do mundo e sobretudo que a mãe não é só dele”.<sup>128</sup> Surge daí a consciência psíquica, a individualidade, o

<sup>125</sup> JULIEN, 1997, p. 61.

<sup>126</sup> Cf. JULIEN, 1997, p. 62-63.

<sup>127</sup> LANG, 2005, p. 41.

<sup>128</sup> RUBIO, 2002 p. 309.

reconhecimento da realidade e, especialmente, do desamparo e da fragilidade de sua existência. Para Carlos Dominguez Morano,

Somente pela mediação do pai, com efeito, é que se realiza a transformação do desejo de fusão. Mediante sua intervenção separadora, torna-se possível o nascimento de um autêntico eu que, para além da aspiração onipotente e devastadora do desejo infantil, pode se situar diante de um tu, considerado agora também independente e livre para satisfazer e frustrar. O paterno surge assim como símbolo de uma lei que se tem de enfrentar para se tornar autenticamente um ser humano: a lei da limitação da aspiração totalitária do desejo. Esse mesmo pai-lei, num mesmo movimento, converter-se-á também em modelo do caminho que será necessário seguir para a consecução do gozo.<sup>129</sup>

O complexo de Édipo impõe o enfrentamento da lei e, conseqüentemente, a limitação de desejo ilimitado. A saída da criança deste processo deve, portanto, considerar o fim de sua onipotência e a constituição dos ideais do ego. Não somente isso, deve também englobar a morte do pai idealizado e a aceitação do pai real e suas limitações. Um pai sujeito às ações da natureza e do destino, que não sabe tudo, não o protege de tudo e se apresenta em toda sua ambivalência de sentimentos.<sup>130</sup> A partir daí, o sujeito será um ser em falta, que deseja, que se angustia, um ser singular, que aceita seus próprios limites e os limites dos outros.<sup>131</sup>

### **1.2.3. Aceitação ou negação do desamparo humano**

Todo o processo descrito resumidamente até aqui, o narcisismo primário e seu estado de completude, os estágios limitadores da onipotência, concentradas nas figuras do pai e da mãe ou seus substitutos, deverá culminar no sentimento de desamparo, pressuposto para o amadurecimento pessoal. Estaria estabelecido assim o princípio da realidade que deve ser assumido a partir da sublimação das pulsões em produções culturais e a adaptação à sociedade. O princípio da realidade emerge como um processo paralelo aos que vimos descritos neste trabalho. A cada nova frustração do narcisismo e do desejo de onipotência, mais evidente e concreto se torna a realidade. É importante ressaltar que o princípio da realidade não é antagônico ao princípio do prazer. Ao contrário, em psicanálise, busca-se adaptar o princípio do prazer ao princípio da realidade, isto é, fazer com que o ser humano

<sup>129</sup> MORANO, 1998, p. 42.

<sup>130</sup> Cf. MORANO, 1998, p. 42.

<sup>131</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García, 2003, p. 309-312.

sinta prazer e encontre satisfação com a produção cultural. Estaria estabelecido assim os ideais do ego. Adotar os ideais sociais e encontrar prazer neles, obedeceria o mesmo processo do princípio do prazer, não mais voltado para dentro, numa contínua regressão ao estado do inanimado, obedecendo ao princípio da pulsão de morte, mas, ao contrário, em abertura, para fora, motivado pela pulsão de vida, instaurado pela mãe. Se não posso permanecer no estado de onipotência, nem satisfazer meu desejo narcisístico, então, adoto os valores culturais para alcançar e experimentar o prazer e, porque não dizer, buscar a onipotência nela.

A incoerência fica por conta de que, nos ideais culturais, o ser humano busca experimentar o mesmo deleite vivido no narcisismo primário. Buscamos o gozo, a onipotência como meta de felicidade, mesmo que seja por apenas um instante. Não aceitamos o desamparo. Desta forma, considera-se o desamparo como contraponto da onipotência, especialmente, pela obra reconhecida de Freud denominada *Mal-estar na civilização*. Para ele, a experiência de completude vivida no narcisismo primário permanece como um ideal a ser novamente experimentado. “Há, porventura, algo mais natural do que persistirmos na busca da felicidade do modo como a encontramos pela primeira vez?”<sup>132</sup> Toda a tentativa de buscar a onipotência são ilusões que devem ser abandonadas ou defesas psicóticas e neuróticas que devem ser tratados. O ideal é o reconhecimento da impotência. Todo o labor psicanalítico encontra o seu fim, por exemplo, quando o sujeito assume sua impotência/desamparo/infelicidade e consegue amar. Ou seja, o narcisismo patológico impede o ser de amar e trabalhar.<sup>133</sup>

Para ele, o desamparo se expressaria em três formas principais: as dificuldades de se viver em sociedade, a fragilidade diante da força da natureza e a violência do destino (morte). O ser humano criou a civilização para que pudesse se proteger melhor contra as forças da natureza e contra a agressividade humana. Paradoxalmente, ele experimenta hostilidade em relação a sociedade, já que esta lhe impõe fortes exigências como a renúncia aos instintos e a compulsão para o trabalho, fontes de frustrações e desprazeres.

Pensar-se-ia ser possível um reordenamento das relações humanas, que removeria as fontes de insatisfação para com a civilização pela renúncia à coerção e à repressão dos instintos, de sorte que, imperturbados pela

<sup>132</sup> FREUD, 1996 (1930), p. 89.

<sup>133</sup> Assim como existe um narcisismo necessário para a auto-estima.

discórdia interna, os homens pudessem, dedicar-se à aquisição da riqueza e à sua fruição. Essa seria a idade de ouro, mas é discutível se tal estado de coisas pode ser tornado realidade. Parece, antes, que toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia ao instinto; sequer parece certo se, caso cessasse a coerção, a maioria dos seres humanos estaria preparada para empreender o trabalho necessário à aquisição de novas riquezas. Acho que se tem de levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anticulturais, e que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana.<sup>134</sup>

Há, portanto, um forte conflito que se expressa entre a luta por autonomia e a realização plena dos desejos e impulsos humanos – o princípio do prazer que deseja a satisfação dos instintos – e a heteronomia (princípio do dever ou da realidade), obrigações que cada um deve realizar dentro desta mesma sociedade – que proíbe e impede a consumação dos instintos. Além disso, também se está exposto às forças imprevisíveis e insólitas da natureza e do destino, forças que não consegue dominar totalmente.

Tal como para a humanidade em geral, também para o indivíduo a vida é difícil de suportar. A civilização de que participa impõe-lhe uma certa quantidade de privações, e outros homens lhe trazem outro tanto de sofrimento, seja apesar dos preceitos de sua civilização, seja por causa das imperfeições dela. A isso se acrescentam os danos que a natureza indomada – o que ele chama de Destino – lhe inflige. Poder-se-ia supor que essa condição das coisas resultaria num permanente estado de ansiosa expectativa presente nele e em grave prejuízo a seu narcisismo natural. Já sabemos como o indivíduo reage aos danos que a civilização e os outros homens lhe infligem: desenvolve um grau correspondente de resistência aos regulamentos da civilização e de hostilidade para com ela. Mas, como se defende ele contra os poderes superiores da natureza, do Destino, que o ameaçam da mesma forma que a tudo mais?<sup>135</sup>

Além disso, o destino nos condena à deterioração e precariedade de nosso corpo. Este seria o mal estar na civilização. Assim, conforme a metapsicologia freudiana, àqueles que aceitam o desamparo como não fusão, como castração e imposição da lei, vivido de forma radical no complexo de Édipo, constituirão os egos não narcísicos, ou seja, o grupo de pessoas que passaram pelo Édipo e assumiram seu desamparo. E, também, haverá os que dão a impressão de aceitarem a castração, mas que por sintomas, atos falhos ou sonhos, denunciam

<sup>134</sup> FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. (1927). O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XXI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 17.

<sup>135</sup> FREUD, 1996 (1927), p. 25.

uma dificuldade inconsciente em aceitá-los: os neuróticos ou narcísicos que ainda estão presos às experiências do Édipo, ao desejo de onipotência.

Este espera reencontrar de alguma forma a plenitude idealizada de seu ego, o estado de completude uma vez vivenciado. Advém deste anseio o egoísmo que busca tudo para si. Deste egoísmo verte sua onipotência quando enxerga os outros não como outros, mas como àqueles que devem servir ao seu narcisismo, ao seu prazer como objetos de satisfação. O processo de castração, do Édipo, não foi aceito, ele ainda está preso às experiências primárias, o equilíbrio da energia pulsional está desnivelado, tendendo para um ego narcísico, busca a satisfação de um desejo irrealizável e não aceita sua não-onipotência. Sua inserção na cultura, portanto, não se efetuou com sucesso. Os não narcísicos seriam o contingente de pessoas que aceitaram sua finitude, sua não onipotência, o princípio da realidade, a lei do pai. Adotaram os preceitos da cultura e encontraram rela, através da sublimação de seus instintos e dos ideais-de-ego, o prazer, a própria realização, o equilíbrio dos investimentos pulsionais, mesmo a despeito dos enormes sacrifícios instintivos a que são submetidos por esta mesma sociedade.

A castração, portanto, insere na cultura e na linguagem, exige o fim da onipotência e do narcisismo infantil e a sublimação instintual como meio adaptativo. E a recompensa ou consolo de toda esta renúncia é oferecida como esposamento dos ideais culturais como sendo os seus próprios ideais. Seria um consolo raso: Não satisfaço meus instintos primitivos de sexo e destruição porque se todos o fizessem tudo se acabaria, inclusive eu; não escravizo o outro em troca da garantia de que ele não me escravizará. É a aceitação deste enunciado que culminará na formação do superego, a última instância do aparelho psíquico criado por Sigmund Freud. A adoção dos ideais culturais é, então, introjetado como parte do ego, que assim se divide em um id do prazer pulsional e um superego do prazer cultural. Ao ego cabe agora gerenciar estes dois desejos conflitantes e opostos, buscando ora a descarga das pulsões, ora a sublimação delas. Cabe, também, ao ego a administração da aceitação da castração, da não onipotência, da falha, da falta de completude, do princípio da realidade com todas às frustrações que ela carrega. Assim, o modelo básico é, portanto, o da completude e onipotência e o seu contraponto são o desamparo e a impotência.

## **2. A ONIPOTÊNCIA HUMANA PROJETADA NA DIVINDADE – UM OLHAR PSICANALÍTICO SOBRE A RELIGIÃO MONOTEÍSTA**

Se, no primeiro capítulo, examinamos um estado de onipotência, que se torna desejo a partir da abertura da criança à realidade pela pulsão de vida, pela frustração das funções maternas e paternas e, ao mesmo tempo, pela realização dos ideais, conforme a teoria psicanalítica de Sigmund Freud, agora, neste segundo, pretendemos analisar em que medida essa onipotência, na forma de desejo, influencia o ser humano nas suas idéias sobre Deus e como ela se revela na prática religiosa do cristianismo. Continuamos com o exercício de olhar a partir da teoria psicanalítica da personalidade, não mais para o ser humano somente, em suas primeiras relações com a realidade e com o mundo, mas em sua conexão com a religião, nas suas práticas religiosas. Como Freud entende a religião na vida do ser humano? Que papel ela desempenha? Como a onipotência humana se expressa no fenômeno? Seria autêntica esta religiosidade, presa às necessidades infantis do narcisismo? São essas questões que dão foco ao nosso trabalho nesse segundo capítulo e iluminam o caminho a ser percorrido.

### **2.1. Crítica freudiana a religião**

Conforme indicamos na introdução de nosso estudo, a interpretação freudiana do fato religioso lança mão de dois modelos hermenêuticos básicos: a neurose e o sonho. Ambos os métodos resultarão na dupla e conhecida crítica de Sigmund Freud à religião: como neurose coletiva e como ilusão. A primeira é assim sentenciada a partir do estudo das neuroses, obviamente, especialmente das neuroses obsessivas. Nelas, o psicanalista estabelece as diferenças, semelhanças e uma origem comum entre os sintomas neuróticos e as práticas religiosas. A segunda, a religião como ilusão, é postulada a partir da compreensão do desejo, desejo saciado nos sonhos e nas ilusões construídas pelo sujeito, como forma de dar sentido a vida. Pretendemos, portanto, apresentar de forma resumida essa crítica. Para isso, valemo-nos dos próprios textos freudianos, da reflexão já construída de Carlos Dominguez Morano e do Dicionário Psicanalítico de Pierre Kaufmann.

### 2.1.1. A imagem de Deus forjada pela neurose

Freud, como criador da psicanálise, como judeu e homem de um tempo, dificilmente excluiria de suas avaliações o fenômeno religioso. Era necessário passar a religião pelo crivo da ciência que nascia, também assim, a arte, a política, a estética e outros fenômenos culturais. Mas, para além de um tema a ser averiguado conjuntamente com outros, no mesmo nível de importância que aqueles, Sigmund Freud dedicou grandes esforços ao estudo da religião, especialmente, da judaico-cristã. O religioso era uma das mais relevantes áreas de suas investigações e se tornou o ponto central de sua teoria sobre a civilização. Tanto que o assunto já aparece nos seus primeiros escritos, inicialmente associado ao estudo das neuroses histéricas e, posteriormente, nas neuroses obsessivas.

No primeiro tipo, na histeria, Freud trabalha com o conceito de dissociação de consciência, que revela um processo denominado por ele de “perversão da vontade”. Seria um querer inconsciente, oriundo do âmbito do recalcado, que emerge impondo-se a um querer consciente da pessoa. Nesse conflito de vontades, a religiosidade aparece como um fator que toma partido do querer consciente e repressor desses desejos.<sup>136</sup> A prática religiosa ajudaria, então, a reprimir os anseios que tentam emergir, especialmente, aqueles oriundos dos impulsos da sexualidade, intimamente ligados às fantasias do desejo edipiano de incesto e parricídio.<sup>137</sup>

Desta forma, a religiosidade é reconhecida inicialmente pelo psicanalista como um importante oponente do mundo inconsciente e desempenha nesse processo um fator considerável das neuroses histéricas.<sup>138</sup> A religião, como produto de uma cultura, provavelmente a maior de todas as invenções da civilização, necessariamente, cumpre finalidades para o melhor viver em sociedade. Aqui, na dinâmica de perversão da vontade, ela é um fator de recalçamento dos impulsos instintuais, processo capital para deter a agressividade e orientar a sexualidade humana. Procedimento que possibilita as relações e a vida em sociedade. Em 1908, na época que examinava as neuroses, Freud escreve:

<sup>136</sup> Cf. FREUD, Sigmund. Estudos sobre a histeria, (1893 - 1895). Estudos sobre a histeria (1893-1895). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. II. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 241-258. Cf. FREUD, Sigmund. As neuropsicoses de defesa (1894). Primeiras publicações psicanalíticas (1893-1899). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. III. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 54-55.

<sup>137</sup> Cf. KAUFMANN, 1996, p. 248.

<sup>138</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 35.

Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão dos instintos. Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Dessas contribuições resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais. Além das exigências da vida, foram sem dúvida os sentimentos familiares derivados do erotismo que levaram o homem a fazer essa renúncia, que tem progressivamente aumentado com a evolução da civilização. Cada nova conquista foi sancionada pela religião, cada renúncia do indivíduo à satisfação instintual foi oferecida à divindade como um sacrifício, e foi declarado 'santo' o proveito assim obtido pela comunidade. Aquele que em conseqüência de sua constituição indomável não consegue concordar com a supressão do instinto, torna-se um 'criminoso', um 'outlaw', diante da sociedade - a menos que sua posição social ou suas capacidades excepcionais lhe permitam impor-se como um grande homem, um 'herói'.<sup>139</sup>

O recaiado, no entanto, não tende a permanecer nesse estado; se não brota como instinto, emerge como sintoma. Ou seja, os impulsos (*Trieb*) continuam sua tendência à livre expressão, exigindo, sempre de novo, que a religião ou outros mecanismos de defesa se imponha sobre eles. Uma de suas utilidades, portanto, é a de domar as pulsões e tornar possível, com isso, a vida em sociedade. Freud identifica assim determinados delírios religiosos, àquelas com devoções exacerbadas, como expressões sintomáticas do jugo pulsional que emergem na forma de delírio.<sup>140</sup>

Essas primeiras considerações no âmbito das neuroses histéricas conduziram o psicanalista a outro campo bastante promissor para o estudo do inconsciente e, posteriormente do religioso: a neurose obsessiva (*Zwangsneurose*).<sup>141</sup> Tanto as neuroses obsessivas como as histéricas são

<sup>139</sup> FREUD, Sigmund. Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna. (1908). "Grädiva" de Jensen e outros trabalhos (1906-1908). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. IX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 173.

<sup>140</sup> Cf. FREUD, Sigmund. As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica. (1910). Cinco lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos (1910). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 154-155. Cf. MORANO, 2009, p. 35-36.

<sup>141</sup> Atualmente conhecida como Transtorno Obsessivo Compulsivo (TOC).



designadas por ele de psicose de defesa.<sup>142</sup> É neste novo âmbito que as reflexões acerca do religioso receberão fundamentos sólidos e aparecerão na obra freudiana numa posição de destaque com fecundos desdobramentos. Para o psicanalista, a vida cotidiana de um neurótico obsessivo era muito semelhante aos cerimoniais da prática religiosa. “Não sou certamente o primeiro a notar a semelhança existente entre os chamados atos obsessivos dos que sofrem de afecções venosas e as práticas pelas quais o crente expressa sua devoção”.<sup>143</sup> Como o psicanalista chega a perceber essas semelhanças?

Essa similaridade entre os processos é posta em evidência no ensaio “Atos obsessivos e práticas religiosas” de 1907, o seu primeiro texto relevante no estudo da religião. Na tentativa de evitar que algo de ruim lhe aconteça ou a uma pessoa que lhe é querida, o obsessivo tende a realizar suas atividades diárias rigorosamente na mesma ordem. Mesmo parecendo meras formalidades privadas de sentidos, o paciente “é incapaz de renunciar a elas, pois a qualquer afastamento do cerimonial manifesta-se uma intolerável ansiedade, que o obriga a retificar sua omissão.”<sup>144</sup> Algo análogo parece acontecer com os religiosos, que tendem a sentir ansiedade quando não estão realizando seus rituais habituais. Nessas ocasiões, são tomados por um sentimento de culpa e um medo de um castigo divino que os obrigam a cumprirem suas tarefas religiosas cotidianamente.<sup>145</sup>

No ensaio “O homem dos ratos”, Freud descobriu que é o erotismo anal que domina a organização sexual do neurótico obsessivo, por isso, a obsessão está relacionada a uma regressão sexual ao estágio anal, tendo como sustentação

---

<sup>142</sup> Cf. KAUFMANN, 1996, p. 359. [...] ambas têm em comum – e é por isso que são igualmente denominadas de “psicose de defesa” – o fato de resultarem da ação “traumática” de experiências sexuais vividas na infância e de constituírem um esforço de defesa contra qualquer representação e qualquer afeto que provenham dessas experiências e tentem perpetuar o que elas tinham de incompatível com o eu. O trabalho defensivo da neurose – obsessiva ou histérica – consiste portanto em transformar a representação forte da experiência infantil penosa numa representação enfraquecida e em orientar para outros usos a soma de excitação que, por esse estratagema, foi desligada de sua fonte verdadeira. [...] A diferença entre as duas neuroses reside em que, na histeria, a fonte de excitação é “transportada para o corporal” por um processo de conversão, ao passo que, na neurose obsessiva, assim como na fobia, ela “deve permanecer necessariamente no domínio psíquico”.

<sup>143</sup> FREUD, Sigmund. Atos obsessivos e práticas religiosas. (1907). “Gradiva” de Jensen e outros trabalhos (1906-1908). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. IX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 109. Cf. MORANO, 2009, p. 35-36.

<sup>144</sup> FREUD, 1996 (1907), p. 109.

<sup>145</sup> Cf. FREUD, 1996 (1907), p. 113. Cf. MORANO, 2009, p. 36-37.

inconsciente um intenso sentimento de ódio primitivo.<sup>146</sup> Freud viu nos sintomas obsessivos um trabalho defensivo que visa, ocultamente, transformar a representação traumática e intensa numa representação suavizada e controlável, desligada por meio desse estratagema de sua verdadeira e dolorosa fonte. Desta forma, é possível recalcar a experiência e a agressividade que dela verte.<sup>147</sup>

Ocorre que esses impulsos estão sempre na iminência de emergirem e são experimentados como ameaça a consciência do sujeito neurótico, obrigando-o a elaborar uma série de medidas de preservação que, simultaneamente, incitam justamente o surgimento de vestígios do desejo que necessariamente buscam evitar.<sup>148</sup> É, portanto, lógico que esse desligamento não alcança total êxito, pois a aliança desarmônica entre o estado afetivo e a idéia associada acaba por criar um caráter absurdo e irracional próprio da neurose obsessiva.<sup>149</sup>

Frente a esse fato, Freud revelou que uma das características marcantes do desequilíbrio é a sua vinculação estrutural com o sentimento de culpa, que se originam nos desejos recalcados do inconsciente, desejos da infância, de natureza do Édipo, dos quais, tanto a pessoa religiosa quanto o neurótico obsessivo, se defendem por meio de cerimoniais. Nesse sentido, há semelhança em ambos os comportamentos, os dois são oriundos do recalçamento da pulsão.<sup>150</sup>

A análise de atos obsessivos já nos possibilitou alguma compreensão interna (insight) de suas causas e da seqüência de motivos que os tornam ativos. Podemos dizer que aquele que sofre de compulsões e proibições comporta-se como se estivesse dominado por um sentimento de culpa, do qual, entretanto, nada sabe, de modo que podemos denominá-lo de sentimento inconsciente de culpa, apesar da aparente contradição dos termos. Esse sentimento de culpa origina-se de certos eventos mentais primitivos, mas é constantemente revivido pelas repetidas tentações que resultavam de cada nova provocação. Além disso, acarreta um furtivo sentimento de ansiedade expectante, uma expectativa de infortúnio ligada, através da idéia de punição, à percepção interna da tentação. Quando o cerimonial é formado, o paciente ainda tem consciência de que deve fazer isso ou aquilo para evitar algum mal, e em geral a natureza desse mal que é esperado ainda é conhecida de sua consciência. Contudo, o que já está

<sup>146</sup> Cf. FREUD, Sigmund. Notas sobre um caso de neurose obsessiva (1909). Duas histórias clínicas (O "pequeno Hans" e "O homem dos ratos") (1909). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. X. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 191.

<sup>147</sup> Essa experiência, necessariamente, não precisa ser traumática; ela também pode ser prazerosa, no entanto, por despertar o sentimento de culpa precisa ser recalçada.

<sup>148</sup> Cf. FREUD, (1907), p. 114-115. Esse processo entre proibição e o desejo, entre a tendência repressora e a reprimida ocorre, também, nas práticas religiosas, pois, conforme Freud, em nome da religião, se realiza certos atos que a religião oficialmente proíbe.

<sup>149</sup> Cf. FREUD, 1996 (1907), p. 110-111.

<sup>150</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 36 - 37. FREUD, 1996 (1907), p. 113-114.

oculto dele é a conexão – sempre demonstrável – entre a ocasião em que essa ansiedade expectante surge e o perigo que ela provoca. Assim o cerimonial surge como um *ato de defesa* ou de *segurança*, uma *medida protetora*.<sup>151</sup>

Examinando a religião, Freud percebeu muitas semelhanças entre os atos compulsivos e as práticas religiosas, que no seu entender visavam essencialmente a mesma coisa: afastar o sentimento de culpa por uma reparação compensatória ritualística. Tanto num como no outro, a fórmula principal é o deslocamento psíquico (assim como ocorre no sonho), pelo qual os detalhes triviais da atividade ritual se tornam a coisa mais importante, uma vez que se expulsou à força o conteúdo verdadeiramente significativo. Diante disso, Freud escreve a sua famosa tese: “considerar a neurose obsessiva com o correlato patológico da formação de uma religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal”.<sup>152</sup> Esse será o enunciado conclusivo de Freud nessa primeira fase de suas análises.

É a partir dessa analogia que a religião passará a ser entendida não mais como um fator de oposição às pulsões, conforme o estudo das neuroses histéricas, mas, pelo contrário, como expressão camuflada da própria pulsão recalcada e dos sentimentos de culpa dela derivados. Em outras palavras, a religião seria, justamente, a expressão da neurose, o emergir camuflado do desejo subjugado. Na obsessão, portanto, ocorre um pacto entre a pulsão, por um lado, e a proibição da satisfação dessa mesma pulsão, por outro. Um acordo entre o desejo e a proibição, firmado a revelia do sujeito e que, por consequência, torna a pessoa alienada do próprio comportamento.<sup>153</sup>

Nessa comparação entre os cerimoniais obsessivos, é importante destacar a principal diferença entre ambos, conforme Freud. O que difere as duas formas de obsessão é o fato de que na neurose ocorreu um recalçamento de conteúdos sexuais, enquanto na religiosidade, ocorreu dos conteúdos egoístas e anti-sociais. Um tema a sexualidade, o outro os comportamentos agressivos.<sup>154</sup> Em Totem e Tabu, Freud afirma,

<sup>151</sup> FREUD, 1996 (1907), p. 113 - 114.

<sup>152</sup> FREUD, 1996 (1907), p. 116.

<sup>153</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 36-37. Cf. FREUD, 1996 (1907), p. 110.

<sup>154</sup> Cf. FREUD, 1996 (1907), p. 69.

As neuroses, por um lado, apresentam pontos de concordância notáveis e de longo alcance com as grandes instituições sociais, a arte, a religião e a filosofia. Mas, por outro lado, parecem como se fossem distorções delas. Poder-se-ia sustentar que um caso de histeria é a caricatura de uma obra de arte, que uma neurose obsessiva é a caricatura de uma religião e que um delírio paranóico é a caricatura de um sistema filosófico. A divergência reduz-se, em última análise, ao fato de as neuroses serem estruturas associativas; esforçam-se por conseguir, por meios particulares, o que na sociedade se efetua através do esforço coletivo. Se analisarmos os instintos em ação nas neuroses, descobriremos que a influência nelas determinante é exercida por forças instintivas de origem sexual; as formações culturais correspondentes, por outro lado, baseiam-se em instintos sociais, originados da combinação de elementos egoístas e eróticos. As necessidades sexuais não são capazes de unir os homens da mesma maneira que as exigências da autopreservação. A satisfação sexual é, essencialmente, assunto privado de cada indivíduo.<sup>155</sup>

Essa característica associativa da neurose revela o impulso de fuga de uma realidade que não satisfaz para dentro de um mundo imaginário mais agradável do que o mundo real e suas instituições. Um complicado sistema que envolve compulsão e fantasia é construído pela neurose a fim de sustentar o seu caráter ilusório.

É a partir dessa primeira diferenciação que Freud irá afirmar, na primeira teoria das pulsões, a oposição entre tendências sociais (libido) e as pulsões do eu (autoproteção). Essa distinção, no entanto, será superada a partir de 1914, quando será articulada a teoria da libido e um novo esquema da vida pulsional, em que os impulsos do eu se tornarão libidinizados. Nesse novo esquema, a analogia entre a conduta religiosa e neurótica será descrita não mais num processo analógico, mas numa relação de identidade a partir de um conflito originário.<sup>156</sup> Qual seria essa identidade de origem? Para Morano, encontramos essa identidade no texto “Totem e Tabu”.

O estabelecimento de uma identidade de origem para a neurose e a religião ocorre quando, em *Totem e tabu*, se postula o conflito edípico como fonte comum do conflito neurótico e da cultura e suas grandes instituições. [...] Totem e tabu constitui um passo essencial na elaboração do pensamento freudiano em geral e, sem dúvida alguma, é a obra-chave no que concerne ao tema da religião. Nesta obra, efetivamente, o chamado complexo de Édipo ultrapassa definitivamente as categorias do meramente psicopatológico para converter-se numa categoria antropológica fundamental. Não se trata mais de reconhecer no Édipo apenas um complexo nuclear das neuroses, mas de assentar sob sua dinâmica e

<sup>155</sup> FREUD, Sigmund. Totem e Tabu (1913[1912-13]). Totem e tabu e outros trabalhos (1913-1914). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 85.

<sup>156</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 37.

estrutura as próprias bases do acontecer humano e cultural. A situação edipiana converte-se assim numa estrutura básica universal.<sup>157</sup>

É nesse novo fundamento, no Complexo do Édipo, que estará fixado o marco decisivo e originante do homem religioso e do neurótico obsessivo. Ambos, em meio à similaridade de seus comportamentos, estão aprisionados a uma mesma estrutura edipiana, influenciados pelos desejos não superados desta fase da infância. Nessa dinâmica, o neurótico padece com sua neurose individual; enquanto que o homem religioso experimenta uma diminuição de sua angústia pela participação num fenômeno cultural, individual e coletivo, em que encontra apoio no esforço de se adaptar ao difícil confronto com a realidade que lhe impõe o desamparo.<sup>158</sup>

Especificamente, a situação edipiana se eterniza na religião pelo fato dela atualizar a crise com o pai, agora, pai Deus Todo-poderoso, que é depositário de toda a ambivalência de sentimentos, amor e ódio, experimentados na infância. É justamente esse conflito o cerne da reflexão do texto “Totem e Tabu”. Conforme o mito dramático descrito ali, o Deus que a religião revela existiu historicamente e com ele se experimentou uma luta radical. Freud se apóia em teorias étnicas e antropológicas de seu tempo, na hipótese da horda primitiva, tal como formulada por Darwin e Atkinson, e na teoria de Robertson Smith sobre a celebração do banquete totêmico, para estruturar e desenvolver sua hipótese do surgimento da religião, das obras culturais e da neurose humana.<sup>159</sup>

Nesta horda havia um pai, onipotente, todo poderoso, detentor da lei que se impunha de forma violenta aos filhos, encarados como rivais na conquista das fêmeas da horda. Esses irmãos eram expulsos pelo pai quando entendidos como ameaça.

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente (algum avanço cultural, talvez o domínio de uma nova arma, proporcionou-lhes um senso de força superior). Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles

---

<sup>157</sup> MORANO, 2009, p. 38.

<sup>158</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 38.

<sup>159</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 39.

adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião.<sup>160</sup>

É a partir desse parricídio que Freud marcará, historicamente, o primeiro laço social humano, nascida da impossibilidade de gozo que persistira na continuação da exogamia. Nasce, dessa forma, no sentido de psicanálise, a primeira norma ou, como colocado no primeiro capítulo deste trabalho, o “Nome do Pai” para a criança. É a partir do reconhecimento desse pai que será possível a construção das normas éticas de convívio que, conforme o psicanalista, iniciam-se com a lei do incesto. Freud continua,

Odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiravam-no também. Após terem-se livrado dele, satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que fora vivo – pois os acontecimentos tomaram o curso que com tanta freqüência os vemos tomar nos assuntos humanos ainda hoje. O que até então fora interdito por suas existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que nos é tão familiar nas psicanálises, sob o nome de ‘obediência adiada’. Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do Complexo de Édipo.<sup>161</sup>

Assim, após o banquete totêmico, o pai primitivo passou a ter ainda mais poder com o alojamento da culpa, oriunda dos sentimentos de ambivalência para com esse pai e, do medo, que um dos irmãos viesse a ocupar o lugar vazio deixado por ele, forçando repetidamente o parricídio. O pai era a lei e agora, como pai morto, sua lei passava a ser internalizada por todos os filhos/as. Para Morano,

[...] Freud imaginou um drama primordial no qual um pai ciumento e onipotente é assassinado e devorado por seus filhos – única forma que estes encontraram para ter acesso às mulheres, que o pai ciumentamente reservava somente para si. Esse assassinato primordial, espécie de pecado original e originante, seria a base das grandes instituições sociais: moral, direito e religião. [...] Mas o assassinato converteu-se, num certo sentido, num grande fracasso: os filhos verificaram que ninguém poderia doravante

<sup>160</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 145.

<sup>161</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 146-147.

ocupar o lugar do pai, sob pena de que o crime se perpetuasse indefinitivamente. Este lugar deveria permanecer vazio. E foi exatamente neste hiato deixado pelo pai que a religião encontrou sua semente originária.<sup>162</sup>

A vitória dos filhos sobre o paterno não resolveu a ambivalência afetiva. Isso impediu a liberdade dos vencedores, uma vez que eles passaram a padecer do sentimento de culpa. O pai, agora é o lugar vago, espaço de angústia, do vazio insuportável. O pai ressuscita pela culpa e pela nostalgia de sua presença, e retoma o seu originário poder. Torna-se um Totem. Essa é a necessidade. O vazio precisa ser preenchido diante da ameaça da angústia. Mas a ressurreição deste pai, por meio da internalização de sua lei, traz consigo o ônus carregado antes de seu assassinato. Ao ressuscitar-se o pai amado, revive-se também toda a ambivalência afetiva: o amor pelo pai protetor e o ódio pelo pai poderoso que se impõe e que castra. Essa ambivalência é encontrada no coração de toda religião e de toda a neurose.<sup>163</sup>

A centralidade do conflito edípiano pode ser identificada em todas as criações culturais que o ser humano foi capaz de erigir em sua história. Inicialmente, na forma do animal totêmico do clã.

O animal (totêmico) impressionou os filhos como um substituto natural e óbvio do pai; mas o tratamento que se impuseram dar a ele expressava mais do que a necessidade de exibir o remorso. Podiam tentar, na relação com esse pai substituto, apaziguar o causticante sentimento de culpa, provocar uma espécie de reconciliação com o pai. O sistema totêmico foi, por assim dizer, um pacto com o pai, no qual este prometia-lhes tudo o que uma imaginação infantil pode esperar de um pai – proteção, cuidado e indulgência – enquanto que, por seu lado, comprometiam-se a respeitar-lhe a vida, isto é, não repetir o ato que causara a destruição do pai real. O totemismo, além disso, continha uma tentativa de autojustificação: 'Se nosso pai nos houvesse tratado de maneira que o totem nos trata, nunca nos teríamos sentido tentados a mata-lo'. Desta maneira, o totemismo ajudou a amenizar a situação e tornou possível esquecer o acontecimento a que devia a sua origem.<sup>164</sup>

Uma das principais marcas do totemismo era a periódica refeição totêmica, o sacrifício primitivo, em que a divindade se faz presente de duas formas: como Deus que recebe a oferta e, ao mesmo tempo, como a própria vítima animal totêmico que é sacrificada. A passagem do totemismo para o sentimento religioso precisou

---

<sup>162</sup> MORANO, 2009, p. 39.

<sup>163</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 40.

<sup>164</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 147-148.

garantir essas duas características: a representação paterna do totemismo (o animal como símbolo do paterno - saudade do pai) e o espaço e a importância do sacrifício. Foi o que aconteceu de forma eloqüente no cristianismo.<sup>165</sup> Para Morano, Freud entendeu que

O cristianismo – com sua doutrina do pecado original – manifestaria efetivamente, melhor que qualquer outro sistema religioso, esse acontecimento primordial da morte do pai. Tornando necessária a morte do filho, levaria a cabo, na ordem da fantasia dogmática, a expiação da culpa original pela morte do pai. A eterna ambivalência que sela, porém, toda forma de expressão religiosa faz com que o pai renasça das cinzas e se imponha novamente, promovendo o dogma cristão da ressurreição e divinização do filho morto, o qual vem desse modo a suplantar mais uma vez o pai. O judaísmo, contudo – que assistiu ao renascimento do pai primitivo da horda no Deus único Aton, importado por Moisés do Egito – não soube reconhecer que havia assassinado o pai. O preço dessa negativa foi pago, em parte, pela sua redução à categoria de fóssil religioso, e, por outra, pela perseguição de que foi objeto ao longo de toda a sua história.<sup>166</sup>

A ambivalência de sentimentos que marca esse acontecimento terá papel fundamental no totemismo e nas religiões posteriores. O remorso pela morte do pai deverá ser expiado e, ao mesmo tempo, recordado como triunfo. Por isso, tornou-se um dever repetir e repetir esse evento fundamental nas refeições totêmicas. A esse conflito, o cristianismo apresenta uma evolução significativa. Jesus Cristo sacrificou a própria vida e assim redimiu seus irmãos do pecado original (leia-se, a morte do pai primevo).<sup>167</sup> Para Freud,

Não pode haver dúvida de que no mito cristão o pecado original foi um pecado cometido contra o Deus-Pai. Se, entretanto, Cristo redimiu a humanidade do peso do pecado original pelo sacrifício da própria vida, somos levados a concluir que o pecado foi um homicídio. A lei do Talião, que se acha tão profundamente enraizada nos sentimentos humanos, estabelece que um homicídio só pode ser expiado pelo sacrifício de outra vida: o auto-sacrifício aponta para a culpa sanguínea. E se este sacrifício de uma vida ocasionou uma expiação para com o Deus-Pai, o crime a ser expiado só pode ter sido o homicídio do Pai.<sup>168</sup>

Assim como no banquete Totêmico, Cristo tornou-se, concomitantemente, a vítima totêmica e o próprio Deus.

<sup>165</sup> Cf. FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 94--95.

<sup>166</sup> MORANO, 2009, p. 39-40.

<sup>167</sup> Cf. FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 156.

<sup>168</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 156.



Na doutrina cristã, assim, os homens estavam reconhecendo da maneira mais indisfarçada o ato primevo culpado, uma vez que encontraram a mais plena expiação para ele no sacrifício desse filho único. A expiação para o pai foi ainda mais completa visto que o sacrifício se fez acompanhar de uma renúncia total às mulheres, por causa de quem a rebelião contra aquele fora iniciado. Mas, neste ponto, a inexorável lei psicológica da ambivalência apareceu. O próprio ato pelo qual o filho oferecia a maior expiação possível ao pai conduzia-o, ao mesmo tempo, à realização de seus desejos contra o pai. Ele próprio tornava-se Deus, ao lado, ou, mais corretamente, em lugar do pai. Uma religião filial deslocava a religião paterna. Como sinal dessa substituição, a antiga refeição totêmica era revivida sob a forma da comunhão, em que a associação de irmãos consumia a carne e o sangue do filho – não mais do pai – obtinha santidade por esse e identificava-se com ele. Assim, podemos acompanhar, através das idades, a identidade da refeição totêmica com o sacrifício animal, com o sacrifício humano teantrópico e com a eucaristia cristã, podendo identificar em todos esses rituais o efeito do crime pelo qual os homens se encontravam tão profundamente abatidos, mas do qual, não obstante, devem sentir-se tão orgulhosos. A comunhão cristã, no entanto, constitui essencialmente uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato culposo.<sup>169</sup>

Dessa forma, Totem e tabu busca trazer a tona o grande conflito humano, a luta entre pai e filhos, entre a lei onipotente e a contingência limitadora, uma luta radical pela vida em que o pai precisará morrer para que se firme a existência do outro/a.

A partir da fase do totem, surgida do sentimento de culpa pelo assassinato do pai, todas as posteriores religiões foram tentativas de resolver esse conflito universal. Elas variam conforme o estágio da civilização e os métodos que se utilizam, mas todas almejam o mesmo objetivo: a reconciliação com o pai, rompida naquele acontecimento primevo.<sup>170</sup> Os filhos/as, incapazes de manifestarem a sua vontade diante do Pai idealizado pela religião, o faz de maneira indireta, camuflada, nos próprios ritos, dogmas e celebrações religiosas. E assim, repetidamente, o grande pai é morto e ressuscitado, reproduzindo-se continuamente o crime das origens. Toda a ambivalência é então, revivida e trabalhada nessa perene experiência.

É dessa forma, especialmente, no texto de Totem e Tabu, que Freud apresenta sua interpretação do fenômeno religioso, na sua relação com o Édipo e com a neurose. Tanto a religião (pessoa religiosa) como a obsessão neurótica encontram formas de sempre de novo reviverem o conflito primitivo. Para Morano, é “uma luta que, [...], de maneira bem paradoxal, não deixa de revelar o desejo

<sup>169</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 156.

<sup>170</sup> Cf. FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 93.

paralelo do filho de viver sempre sob o amparo e a proteção paterna”.<sup>171</sup> Assim, Freud conclui seu mais importante escrito sobre o tema:

Ao concluir, então, esta investigação [...], gostaria de insistir em que o resultado dela mostra que os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo. [...] o mesmo complexo constitui o núcleo de todas as neuroses [...].<sup>172</sup>

A religião tornou-se a defesa coletiva da neurose individual. A civilização acabou criando a religião para que ela pudesse ajudar o ser humano em sua neurose particular. Para Sigmund Freud, adaptar-se a neurose coletiva, participar de um sistema religioso, exime as pessoas da tarefa de construir sua neurose pessoal.

A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante — maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência. A esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las a um delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual. Dificilmente, porém, algo mais. Existem, como dissemos, muitos caminhos que *podem* levar à felicidade passível de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com toda segurança. Mesmo a religião não consegue manter sua promessa. Se, finalmente, o crente se vê obrigado a falar dos ‘desígnios inescrutáveis’ de Deus, está admitindo que tudo que lhe sobrou, como último consolo e fonte de prazer possíveis em seu sofrimento, foi uma submissão incondicional. E, se está preparado para isso, provavelmente poderia ter-se poupado o *détour* que efetuou.<sup>173</sup>

A religião, portanto, oferece um substituto ao lugar do pai morto: o pai divinizado. O vazio pode ser preenchido. A angústia (culpa) pode ser eliminada. É preciso apenas se submeter a essa autoridade que, ao mesmo tempo, exime o sujeito de ter de assumir o risco pessoal que a liberdade sempre implica. Com isso, ela está oferecendo, em primeira instância, proteção e apoio ao sujeito desamparado,

Vistas essas coisas, é fácil explicar o modo como garantias do consolo e rígidas normas éticas se combinam com uma cosmogonia. A mesma pessoa, à qual a criança deveu sua existência, o pai (ou, mais corretamente, sem dúvida, a instância parental composta do pai e da mãe), também protegeu e cuidou da criança em sua debilidade e desamparo, exposta como estava a todos os perigos que a esperavam no mundo externo; sob a proteção do pai, a criança sentiu-se segura. Quando um ser

<sup>171</sup> MORANO, 2009, p. 41

<sup>172</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 158.

<sup>173</sup> FREUD, 1996 (1930[1929]), p. 92.

humano se torna adulto, ele sabe, na verdade, que possui uma força maior, mas sua compreensão interna (*insight*) dos perigos da vida também se tornou maior, e com razão conclui que fundamentalmente ainda permanece tão desamparado e desprotegido como era na infância; ele sabe que, na sua confrontação com o mundo, ainda é uma criança. Mesmo agora, portanto, não pode prescindir da proteção que usufruía na infância. Também reconheceu, desde então, que seu pai é um ser que possui um poder muito limitado e não está dotado de todas as virtudes. Por esse motivo, retorna à imagem mnêmica do pai, a quem, na infância, tanto supervalorizava. Exalta a imagem transformando-a em divindade, e torna-a contemporânea e real. A força afetiva dessa imagem mnêmica e a persistência de sua necessidade de proteção conjuntamente sustentam sua crença em Deus.<sup>174</sup>

a regulamentação da convivência em sociedade,

O mesmo pai (ou instância parental) que deu a vida à criança e a protegeu contra os perigos, ensinou-lhe também o que podia fazer e o que devia deixar de fazer, instruiu-a no sentido de adaptar-se a determinadas restrições em seus desejos instintuais e fê-la compreender o respeito que devia ter para com os pais e os irmãos, se quisesse tornar-se um membro tolerado e benquisto do círculo familiar e, posteriormente, de associações mais amplas. A criança é educada no sentido de conhecer os seus deveres sociais mediante um sistema de recompensas carinhosas e de punições; é-lhe ensinado que sua segurança na vida depende de que seus pais (e, depois, de que outras pessoas) a amem e de que eles possam acreditar que a criança os ama. Todas essas relações são posteriormente introduzidas, inalteradas, pelo homem, na religião. A quantidade de proteção e de satisfação destinada a uma pessoa depende do seu cumprimento das exigências éticas; seu amor a Deus e sua consciência de ser amado por Deus são os fundamentos da segurança que adquire contra os perigos do mundo externo e do seu ambiente humano. Finalmente, pela prece assegura para si uma influência direta sobre a vontade divina, e com isto compartilha da onipotência divina.<sup>175</sup>

e salvação diante do destino com promessas de uma vida posterior a morte. Por isso, Freud entende que o abandono da religiosidade pode, para muitos, ser um acréscimo na neurose pessoal. E o contrário também é verdadeiro: assumir uma prática religiosa diminui a neurose pessoal.

Assim, a religião, inicialmente, foi entendida por Freud como fonte de recalcações dos impulsos inconscientes que emergiam na forma de sintomas. Ela era, portanto, fonte de neuroses. Posteriormente, o psicanalista viu na religião a própria expressão da neurose obsessiva, através dos seus rituais que se assemelhavam aos rituais diários dos obsessivos. Aqui, ele identificou uma origem

<sup>174</sup> FREUD, Sigmund. A questão de uma Weltanschauung – Conferência XXXV. (1932-1936). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 159-160.

<sup>175</sup> FREUD, 1932 - 1936, p. 95 - 96.

comum a ambos os fenômenos, centradas no conflito paterno. E, por fim, Freud entendeu a religião como uma defesa da neurose particular ao inserir o obsessivo numa neurose coletiva.

Esse breve percurso para o interior da teoria das neuroses de Sigmund Freud, no estudo da religião, revelam importantes fatores que estão na gênese do fenômeno. O aspecto da utilidade da religião, a serviço das necessidades humanas, marca, portanto, a postura freudiana.

### 2.1.2. A imagem de Deus forjada pelas ilusões humanas

A idéia de Deus como uma ilusão surgirá a partir da teoria dos sonhos, com toda a dinâmica inconsciente que o fenômeno envolve e dos mecanismos que originam os sintomas patológicos, sintomas que atuam também na vida psíquica normal. Os sonhos seriam formas por excelência para se compreender o modo estrutural e atuante do inconsciente.<sup>176</sup> Como ocorre essa atividade? No artigo, “Meu contato com Josef Popper-Lynkeus”, de 1932, Freud apresenta um resumo da dinâmica do sonho, um resumo longo, mas que vale a pena ser apreciado, quando explica as formas distorcidas em que o onírico se apresenta, numa linguagem alterada, em relação à linguagem humana.

A distorção onírica era o mais profundo, o mais difícil problema da vida onírica. E o que a esclareceu foi a noção segundo a qual os sonhos formavam uma classe em pé de igualdade com outras formações psicopatológicas e se revelavam, por assim dizer, como psicoses normais dos seres humanos. Isso porque nossa mente, [...], não constitui uma unidade pacificamente independente. Antes, pode ser comparada a um Estado moderno no qual uma plebe, sedenta de prazer e de destruição, tem de ser reprimida à força por uma classe superior mais prudente. Todo o fluxo de nossa vida mental e tudo o que se expressa em nossos pensamentos são derivações e representações dos instintos multiformes que são inatos em nossa constituição física. Mas nem todos esses instintos são igualmente suscetíveis de serem orientados e educados e nem todos eles têm igual facilidade para se ajustarem às exigências do mundo externo e da sociedade humana. Diversos deles conservam sua natureza primitiva, ingovernável, irrefreável; se os deixássemos à solta, infalivelmente nos levariam à ruína. Conseqüentemente, aprendendo pela experiência, desenvolvemos em nossa mente organizações que, sob a forma de inibições, se opõem às manifestações diretas dos instintos.<sup>177</sup>

<sup>176</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 55.

<sup>177</sup> FREUD, Sigmund. Meu contato com Josef Popper-Lynkeus, (1932). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 214-215.

Para o autor, determinados impulsos são bastante difíceis de se manterem recalcados. Mesmo a despeito das organizações psíquicas que, através dos séculos, foram equipadas e fortalecidas, justamente para que conseguissem subjugar esses instintos, a tarefa parece inglória e difícil de um dia ser definitivamente alcançada. Eles emergem a consciência através dos sonhos, quando as defesas psíquicas estão mais fragilizadas.

Todo impulso com caráter de desejo, que surge das fontes de energia instintual, deve ser submetido ao exame das mais altas instâncias de nossa mente e, não sendo aprovado, é rejeitado e impedido de exercer influência sobre nossos movimentos — isto é, de ser posto em execução. Realmente são muitas as vezes em que esses desejos são proibidos até mesmo de ingressar na consciência, que, habitualmente, não chega a tomar conhecimento da existência dessas fontes instintuais perigosas. Descrevemos esses impulsos como estando *reprimidos*, do ponto de vista da consciência, sobrevivendo apenas no inconsciente. Se aquilo que está reprimido empenha-se, de alguma forma, por obter ingresso à consciência ou ao movimento, ou a ambos, já não estamos mais normais: nesse ponto, emerge toda a gama de sintomas neuróticos e psicóticos. A manutenção das inibições e repressões necessárias exige de nossa mente um grande dispêndio de energia, do qual ela se alivia com satisfação. Uma boa oportunidade para isso parece surgir à noite, através do estado de sono, pois o sono implica uma cessação de nossas funções motoras. A situação parece segura e a severidade de nossa força policial interna pode, portanto, ser relaxada. Como não se pode ter certeza, ela não é retirada por completo: possivelmente o inconsciente jamais dorme, em absoluto. E, então, a redução da pressão sobre o inconsciente reprimido produz seu efeito. Dele originam-se desejos que durante o sono poderiam encontrar aberta a porta de entrada para a consciência. Se chegássemos a conhecê-los, ficaríamos aterrorizados tanto por seus temas como por sua falta de freios e, na verdade, pela mera possibilidade de sua existência. [...]. Mas, via de regra, nossa consciência não experimenta o sonho como ele realmente se passou. É verdade que as forças inibidoras (*a censura de sonhos*, conforme as denominamos) não estão inteiramente despertas, outrossim não dormem por completo. Elas exerceram uma influência sobre o sonho enquanto este lutava para encontrar expressão mediante palavras e imagens, eliminaram aquilo que era mais censurável, modificaram outras partes do sonho, até se tornarem irreconhecíveis, desfizeram conexões reais enquanto introduziam conexões falsas, até que a fantasia plena de desejos, franca porém brutal, que estava por trás do sonho, transformou-se no sonho manifesto, tal como dele nos lembramos: mais ou menos confuso, quase sempre estranho e incompreensível.<sup>178</sup>

A força com que se impõe os desejos sufocados no inconsciente, em sua tentativa de ingressar na consciência, e a fragilização das estruturas de repressão, durante a vigília, resultam num pacto entre os impulsos e as formas de restrição. É dado livre curso à realização do desejo sufocado, mas não na forma violenta que o

<sup>178</sup> FREUD, 1996 (1932), p. 215-216.

impulso tende a se realizar, e sim, de um modo distorcido, num modo aceitável pela consciência.

Assim, o sonho (ou a distorção que o caracteriza) é a expressão de uma conciliação, é a evidência de um conflito entre impulsos e tendências reciprocamente incompatíveis de nossa vida mental. E não nos esqueçamos de que o mesmo processo, a mesma influência mútua de forças, que explica os sonhos de uma pessoa normal, nos possibilita compreender todos os fenômenos da neurose e da psicose.<sup>179</sup>

Na teoria psicanalítica, portanto, o sonho seria a própria realização do desejo recalçado (*Wunscherfüllung*).<sup>180</sup>

Para Freud, a teoria onírica era de grande apreço e fundamental ao método terapêutico. Mesmo quando o psicanalista revê sua teoria das pulsões, concebendo duas de oposição, uma de vida e outra de morte, a teoria dos sonhos manteve-se coesa, como Freud havia elaborado em 1900. Portanto, os sonhos não expressariam os conteúdos inconscientes de forma objetiva, direta, mas, a partir de um trabalho de deformações próprias da linguagem onírica, semelhantes àquelas encontradas na linguagem dos mitos e lendas que também necessitam de interlocução.<sup>181</sup> Existem

[...] distorções que se deve esperar ocorram na transição dos fatos ao conteúdo de um mito. Essas distorções são da mesma espécie, e não piores, que aquelas que reconhecemos diariamente, quando reconstruímos a partir dos sonhos dos pacientes as experiências de sua infância reprimidas, porém extremamente importantes.<sup>182</sup>

A partir dessa sentença, qualquer texto cultural, mítico, religioso, artístico ou filosófico poderá ser entendido como um documento onírico. Nele é necessário que se identifique os conteúdos manifestos – àqueles que nos saltam à vista - e os

<sup>179</sup> FREUD, 1996 (1932), p. 216.

<sup>180</sup> Cf. FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos v. II (1900). A interpretação dos sonhos (II) e sobre os sonhos (1900-1901). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. V. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 580. É importante destacar que no dicionário Enciclopédico de Psicanálise, o termo “Wunsch” é traduzido como anseio. Pierre Kaufmann, entende que o termo alemão “Wunsch” não significa somente desejo, mas, também, necessidade. KAUFMANN, 1996, p. 484.

<sup>181</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 56-57.

<sup>182</sup> FREUD, Sigmund. A aquisição e o controle do fogo, (1932[1931]). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936). Edição Brasileira de obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. XXII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 183.

latentes, - significações relacionadas com o mundo dos desejos insatisfeitos, ocultos e recalçados no inconsciente.

Entre ambos os conteúdos – latente e manifesto – opera todo esse trabalho que, como no sonho, através de múltiplas deformações, se encarrega de camuflar a verdade do desejo individual ou coletivo. Também na leitura do texto cultural devem ser detectadas e interpretadas as deformações produzidas por determinadas tendências, às vezes antagônicas, elaborações que falseiam a partir de outras tendências secretas, mutilações e ampliações que chegam a inverter seu sentido etc.<sup>183</sup>

O sonho, enquanto linguagem cultural distorcida, manifesta e oculta, é a própria realização do desejo recalçado. É da dinâmica do onírico e da cultura que Freud sentenciará a religião como uma ilusão. Na religião a formação da idéia de Deus obedece aos mesmos mecanismos da linguagem onírica. Ou seja, a concepção de Deus, oriunda da ambivalência de sentimentos da infância é filtrada a fim de que somente os aspectos positivos sejam encarnados na imagem de Deus. Há, portanto, uma distorção das experiências originais. A mesma ambivalência presente na origem das neuroses.

Deve-se levar em conta, com efeito, que o Deus que se origina da imagem do pai na situação edipiana esta impregnado, como esse mesmo pai, da dupla polaridade amor-ódio da ambivalência. Tal ambivalência, contudo, não é visível no engrandecimento ilimitado do pai que ocorreu na figura do Deus monoteísta. O pai amado e odiado se transformou, pois, em um pai que recolhe em si apenas a vertente positiva da ambivalência afetiva. Algo deve ter acontecido no percurso do processo para eliminar a parte perigosa e inquietante da relação. Apenas de modo latente, subterrâneo e por meio de atuações deslocadas de seu lugar originário, essa parte má encontrará vias de possibilidades de dar seu testemunho. Em seus conteúdos manifestos, vem à luz apenas uma imagem boa do pai convertido em um Deus providente, sábio e poderoso. Nada, portanto, do pai temido e perigoso da fantasmática edipiana infantil.<sup>184</sup>

A parte negativa da ambivalência, na relação com o paterno, conforme Freud, ganha expressão na imagem de Satanás.

A nossos olhos, os demônios são desejos maus e repreensíveis, derivados de impulsos instintuais que foram repudiados e reprimidos. Nós simplesmente eliminamos a projeção dessas entidades mentais para o mundo externo, projeção esta que a Idade Média fazia; em vez disso,

---

<sup>183</sup> MORANO, 2009, p. 57.

<sup>184</sup> MORANO, 2009, p. 57-58.

encaramo-las como tendo surgido na vida interna do paciente, onde têm sua morada.<sup>185</sup>

Satanás seria a expressão simbólica advinda dos conteúdos recalçados, que adquire a forma pessoal por meio da associação ao pai, sendo, portanto, a outra face do paterno. Nele estaria encarnada a figura do pai mau e as experiências vividas com esse pai na infância, a partir dos sentimentos de ódio e de temor.<sup>186</sup>

[...] Para começar, sabemos que Deus é um substituto paterno, ou, mais corretamente, que ele é um pai exaltado, [...]. Posteriormente na vida, o indivíduo vê seu pai como algo diferente e menor. Porém, a imagem ideativa que pertence à infância é preservada e se funde com os traços da memória herdados do pai primevo para formar a idéia que o indivíduo tem de Deus. Sabemos também, [...], que sua relação com o pai foi talvez ambivalente desde o início, [...]. Isso equivale a dizer que ela continha dois conjuntos de impulsos emocionais que se opunham mutuamente; [...] impulsos de natureza afetuosa e submissa, mas também impulsos hostis e desafiadores. É nossa opinião que a mesma ambivalência dirige as relações da humanidade com sua Divindade. [...] Com respeito ao Demônio Maligno, sabemos que ele é considerado como a antítese de Deus, e, contudo, está muito próximo dele em sua natureza. [...] O demônio mau da fé cristã - [...] - foi, de acordo com a mitologia cristã, ele próprio um anjo caído e de natureza semelhante a Deus. Não é preciso muita perspicácia para adivinhar que Deus e o Demônio eram originalmente idênticos — uma figura única posteriormente cindida em duas figuras com atributos opostos. Nas épocas primitivas da religião o próprio Deus ainda possuía todos os aspectos terríficos que mais tarde se combinaram para formar uma contraparte dele. [...] Temos aqui um exemplo do processo, [...], pelo qual uma idéia que possui um conteúdo contraditório — ambivalente —, se divide em dois opostos nitidamente contrastados. As contradições da natureza original de Deus, contudo, constituem um reflexo da ambivalência que governa a atitude do indivíduo com seu pai pessoal. Se o Deus benevolente e justo é um substituto do pai, não é de admirar que também sua atitude hostil para com o pai, que é uma atitude de odiá-lo, temê-lo e fazer queixas contra ele, ganhe expressão na criação de Satã. Assim, o pai, segundo parece, é o protótipo individual tanto de Deus quanto do Demônio.<sup>187</sup>

Em Totem e Tabu, Freud voltará ao tema da ambivalência afetiva, quando explica sua concepção de tabu, especificamente, aquele relativo aos mortos, conforme as civilizações primitivas. Assim, logo após a morte de um ente próximo e querido, o seu nome não deveria ser mencionado pelos parentes que o amavam, pois sua alma agora era um demônio que poderia vir a atormentar os vivos, dinâmica denominada por Freud de Projeção. Também, as suas lembranças não

<sup>185</sup> FREUD, Sigmund. Uma neurose demoníaca do século XVII (1923[1922]). *O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925)*. Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 87.

<sup>186</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 43.

<sup>187</sup> FREUD, 1996 (1923[1922]), p. 101-102.



deveriam emergir pelo perigo de assédio que alma do falecido podia realizar. Só mais tarde, depois de um longo tempo da morte, é que sua alma encontrava descanso e passava a ser venerada entre ancestrais mortos, perdendo seus contornos maus.<sup>188</sup>

Para Freud, esse fenômeno revelava uma dupla função: primeiro, a projeção dos sentimentos inconscientes hostis que transformam a alma do ente amado em demônio e, ao mesmo tempo, a tarefa do luto que necessita de tempo para se realizar. Ou seja, os sentimentos hostis da ambivalência afetiva são projetados sobre a alma do morto tornando-a um demônio; por sua vez, esse processo finalizava-se quando a dor do luto era vencida, então a alma ingressava no mundo dos ancestrais que eram venerados e consultados, reunindo nesse novo estágio, as características positivas da relação com o familiar.<sup>189</sup> Dessa forma,

Ambos os conjuntos de sentimentos (os afetuosos e os hostis) que, como temos boas razões para acreditar, existem para com a pessoa morta, procuram atuar por ocasião do luto, como desolação e como satisfação. [...] o processo é conduzido pelo mecanismo psíquico especial conhecido em psicanálise, como já disse, pelo nome de 'projeção'. A hostilidade, da qual os sobreviventes nada sabem e, além disso, nada desejam saber, é expelida da percepção interna para o mundo externo, sendo assim desligada deles e empurrada para outrem. Não se pode dizer que estejam alegres por se haverem livrado do morto pelo contrário, estão de luto por ele, mas, é estranho dizê-lo, *ele* transformou-se num demônio perverso, pronto a tripudiar sobre os seus infortúnios e ansioso por matá-los. Torna-se-lhes então necessário aos sobreviventes defender-se contra o inimigo malvado; aliviarem-se da pressão provinda de dentro, mas apenas a trocaram pela opressão vinda de fora.<sup>190</sup>

[...] É impossível fugir ao fato de que o verdadeiro fator determinante é, invariavelmente, a hostilidade *inconsciente*. Uma corrente hostil de sentimento como esta contra os parentes mais chegados e queridos de uma pessoa pode permanecer latente durante toda a vida, ou seja, sua existência pode não ser revelada à consciência [...]. Entretanto, quando eles morrem, isso não é mais possível e o conflito torna-se agudo. O luto que se origina de uma intensificação dos sentimentos afetuosos torna-se, por um lado, mais impaciente em relação à hostilidade latente e, por outro, não lhe permite fazer irromper qualquer sentimento de satisfação. Por conseguinte, segue-se a repressão da hostilidade inconsciente pelo método da projeção e a criação do cerimonial, que expressa o medo de ser punido pelos demônios.<sup>191</sup>

Esse fenômeno revela a influência do luto na criação dos mitos sobre demônios. A função da projeção dos sentimentos hostis sobre a alma da pessoa

<sup>188</sup> Cf. FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 71-72.

<sup>189</sup> Cf. FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 71-72.

<sup>190</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 75-76.

<sup>191</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 76.

querida tem a função de desligar dos mortos as lembranças e as esperanças dos sobreviventes. Quando isso acontece, o sofrimento, a culpa, o remorso diminui, conseqüentemente, também, o medo dos demônios. Com passar dos séculos essa ambivalência diminuiu de intensidade, sobrevivendo, mais intensamente, apenas entre os neuróticos.

Portanto, a ambivalência afetiva é, para Freud, um ponto essencial para se entender os processos do onírico e para explicar o fenômeno religioso. Ambas as dinâmicas, a do sonho e a do religioso, ocorrem a partir de um desejo, desejo camuflado que emerge em roupagem aceitável pelas instâncias reguladoras. O sonho e o religioso não só são expressões dos desejos recalçados, mas, concomitantemente, são a própria realização desses desejos. Essa nova roupagem (distorção), necessária para que o desejo se expresse e se realize, é possível pela reunião dos aspectos positivos da ambivalência afetiva, numa única representação.

A análise do religioso a partir do onírico é uma reflexão tardia comparada com a associação que Freud faz entre religião e neurose. O onírico, a princípio, estava relacionado à criação de mitos e lendas, entendidos como sonhos coletivos dos povos. No entanto, à medida que ficava mais claro todo o drama da realidade humana, a religião passou a ser entendida como uma forma de realização dos desejos, os quais, assim como o sonho, criavam uma realidade outra, subjetiva, distinta da realidade penosa do mundo exterior objetivo. O ser humano passou a ser visto por Freud, portanto, como um ser de ilusões, que necessita delas para viver e para alcançar a felicidade.

A ilusão, em Freud, está marcada pela necessidade de consumação dos desejos. Isso fica claro com o que até aqui expomos. A partir desse conceito, é possível identificar a idéia da ilusão já nos textos do século XIX, por exemplo, na “Interpretação dos Sonhos”. Mas é em 1908, no ensaio “Escritores criativos e devaneios,” primeiro texto relevante sobre o tema, quando ele relaciona o brincar e a fantasia com a produção literária, que aparece mais claramente a noção de ilusão. Para Freud, a fantasia do adulto é o equivalente ou substituto do seu brincar infantil, experiência que auxilia o escritor em sua obra literária, na forma de satisfação do proibido, que é próprio das fantasias, e que elas possibilitam experienciar. Essa

satisfação do desejo que o brincar e a fantasia concretizam dará à Freud os primeiros conteúdos de seu conceito de ilusão.<sup>192</sup>

Já em 1914, no texto “À guisa de introdução ao Narcisismo” questão da satisfação dos desejos é retomada quando Freud define a formação dos ideais do ego, ideal que a criança cria na tentativa de recuperar seu narcisismo perdido, quando o ego ainda era o seu próprio ideal. Assim, o ideal do ego, seguindo a lógica do desejo, aponta para o desejo de reencontro com a experiência (mítica) de completude e onipotência, próprio do narcisismo primário, ao mesmo tempo em que se constitui numa defesa contra a assunção do desamparo que ameaça o seu universo narcisista. Freud, portanto, atribui a ilusão não só à realização dos desejos infantis, mas, também, à defesa compensatória contra o próprio desamparo que, na inserção da criança na realidade, se mostra sempre mais concreta.<sup>193</sup> É esta dupla significação que marcará seu conceito de ilusão no decorrer de sua obra.<sup>194</sup> É preciso, portanto, adotar uma única posição possível: a renúncia a toda ilusão.<sup>195</sup>

Para Freud,

Acolhemos as ilusões porque nos poupam sentimentos desagradáveis, permitindo-nos em troca gozar de satisfações. Portanto, não devemos

---

<sup>192</sup> Cf. FREUD, Sigmund. Escritores criativos e devaneio. (1908). “Gradiva” de Jensen e outros trabalhos (1906-1908). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. IX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 135-136.

<sup>193</sup> Cf. FREUD, 2004 (1914), p. 49-51

<sup>194</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 58. No entanto, alguns contornos distintos dessa concepção principal podem ser encontradas. No ensaio “Tempos de guerra e morte”, de 1915, um ensaio bastante pessimista, pessimismo que nunca mais seria abandonado por Freud, elaborado no início da primeira guerra mundial, o autor expõe os horrores e os constrangimentos diante da violência e das atrocidades cometidas em nome de uma bandeira, de um partido, de uma nação. O fenômeno da guerra é a prova do primitivismo que marca a essência do humano. Assim diz Freud sobre a guerra, “[...] a baixa moralidade revelada externamente por Estados que, em suas relações internas, se intitulam guardiães dos padrões morais, e a brutalidade demonstrada por indivíduos que, enquanto participantes da mais alta civilização humana, não julgaríamos capazes de tal comportamento”. Nesse artigo, O conceito de ilusão, de Sigmund Freud, está associado à idéia de decepção (*die Enttäuschung*). Decepção oriunda das dificuldades do mundo humano, que foi encantada falsamente pela força do desejo, mas que é desvelada com a realidade de guerra. Da mesma forma, a ilusão é a marca da ideia que fazemos do ser humano, quando entendemos que a racionalidade característica dele, seria capaz de dominar o seu mundo instintivo, capaz de alcançar a qualidade moral necessária para viver em sociedade. FREUD, Sigmund. Reflexões para os tempos de guerra e de morte (1915). A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916). Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. XIV). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 290.

<sup>195</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 58-59.

reclamar se, repetidas vezes, essas ilusões entrarem em choque com alguma parcela da realidade e se despedaçarem contra ela.<sup>196</sup>

Dessa forma, em 1925, no artigo “Além do princípio do prazer”, o componente defensivo será usado para explicar o movimento contínuo de transformação da vida psíquica entre o recalque e as pulsões. No texto, Freud descreve a ilusão como o desejo humano de acreditar numa pulsão à perfeição. Ilusão, aqui, é a negação da ordem pulsional que se faz na compulsão, na repetição e na pulsão de morte, apontando para um estado de coisa livre do conflito e da agressividade. Quer dizer, o desejo contido nessa ilusão se apresenta como defesa, em oposição ao movimento da pulsão em direção a um estado anterior das coisas, pulsão de morte, bem diferente do que Freud havia defendido em 1914, quando o que imperava era justamente o desejo de retorno a um estado anterior de completude narcisista.

Pode também ser difícil, para muitos de nós, abandonar a crença de que existe em ação nos seres humanos um instinto para a perfeição, instinto que os trouxe a seu atual alto nível de realização intelectual e sublimação ética, e do qual se pode esperar que zele pelo seu desenvolvimento em super-homens. Não tenho fé, contudo, na existência de tal instinto interno e não posso perceber por que essa ilusão benévola deva ser conservada. A evolução atual dos seres humanos não exige, segundo me parece, uma explicação diferente da dos animais. Aquilo que, numa minoria de indivíduos humanos, parece ser um impulso incansável no sentido de maior perfeição, pode ser facilmente compreendido como resultado da repressão instintual em que se baseia tudo o que é mais precioso na civilização humana. O instinto reprimido nunca deixa de esforçar-se em busca da satisfação completa, que consistiria na repetição de uma experiência primária de satisfação. Formações reativas e substitutivas, bem como sublimações, não bastarão para remover a tensão persistente do instinto reprimido, sendo que a diferença de quantidade entre o prazer da satisfação que é *exigida* e a que é realmente *conseguida*, é que fornece o fator impulsionador que não permite qualquer parada em nenhuma das posições alcançadas, [...]. O caminho para trás que conduz à satisfação completa acha-se, via de regra, obstruído pelas resistências que mantêm as repressões, de maneira que não há alternativa senão avançar na direção em que o crescimento ainda se acha livre, embora sem perspectiva de levar o processo a uma conclusão ou de ser capaz de atingir o objetivo. Os processos envolvidos na formação de uma fobia neurótica, que nada mais é do que uma tentativa de fuga da satisfação de um instinto, apresentam-nos um modelo do modo de origem desse suposto ‘instinto para a perfeição’, o qual não tem possibilidades de ser atribuído a todos os seres humanos. Na verdade, as condições dinâmicas para o seu desenvolvimento estão universalmente presentes,

<sup>196</sup> FREUD, 2004 (1915), p. 290. Na guerra, não é que o ser humano caia na imoralidade, mas, ao contrário, na guerra, ele revela os aspectos primitivos do seu ser que mantém grande influência em sua existência. Esse aspecto positivo de todo o ser é marcada pela ambivalência de amor e ódio que cada ser humano nutre em relação ao outro/a e a sua conseqüente inclinação à agressividade revelando a proximidade entre o primitivo e o civilizado. (p. 145-150).

mas apenas em raros casos a situação econômica parece favorecer a produção do fenômeno.<sup>197</sup>

Nesse artigo, Freud aponta a Religião como a instituição cultural que mais cria ilusões, especialmente, a mais forte e importante, aquela almejada pelo nosso narcisismo: a imortalidade.<sup>198</sup>

A medida que o pensamento freudiano se tornava sempre mais pessimista, como se pode notar, o próprio pensamento e a própria teorização passaram a ser entendidas como possíveis ilusões; assim ele escreve enquanto descrevia a pulsão de morte.<sup>199</sup> “Pode ser, contudo, que essa crença na necessidade interna de morrer seja outra daquelas ilusões que criamos [...]”.<sup>200</sup> Ou seja, a Ananké, a força do Destino que controla e comanda todas as vidas poderia, também, ser uma ilusão. Quer dizer, ela não é um monopólio da religião. Qualquer ideia que descaracterize a natureza humana entregue as pulsões ou que amenize a realidade da vida pode ser entendido dessa forma.<sup>201</sup>

No texto *Psicologia de grupo e Análise do eu*, de 1921, o conceito está associado ao religioso. Para ele, o centro do credo cristão, especialmente aquele da igreja católica, é o amor como forma de ilusão. Para Morano,

Essa ilusão parte da crença segundo a qual o líder, Jesus, no caso da igreja, ama com amor de irmão mais velho (de pai) igualmente a todos os que crêem para, depois, todos virem a se converter em irmãos. A ilusão da família harmoniosa está, assim, sustentada pela fé. Cristo, além disso, não se constitui apenas num objeto de amor para todos os que crêem, mas, na culminância da ilusão amorosa, propõe-se também como modelo de identificação a partir do qual cada um que crê deve aspirar a oferecer um amor total como o seu. Essa ilusão amorosa, não-religiosa em si mesma, mas sustentada pela posição do credo cristão, traz consigo repercussão de grande envergadura. De fato, uma primeira consequência que deriva desse tipo de ilusão é o que o amor, ao ignorar com má-fé as dimensões conflitantes da realidade pessoal, desencadeia justamente aquilo que preferiria ignorar: a agressividade, a intolerância e a exclusão de todos aqueles que ficam à margem do círculo ilusório. Por isso, diz Freud, toda religião é uma religião de amor a seus fieis, ao passo que de crueldade e intolerância para com aqueles que não a reconhecem. A ilusão amorosa que se aninha no seu seio da posição da crença – afirma em outro lugar – pode até mesmo, em alguns casos, chegar a converter-se em mero pretexto para justificar intenções destrutivas.<sup>202</sup>

<sup>197</sup> FREUD, 1996 (1925), p. 52-53.

<sup>198</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 59.

<sup>199</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 59.

<sup>200</sup> FREUD, 1996 (1925), p. 55-56.

<sup>201</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 60.

<sup>202</sup> MORANO, 2009, p. 60 - 61.

A ilusão continua a ser entendida como realização de desejo e como proteção contra o desamparo, só que agora, a partir da psicologia dos grupos, se busca a manutenção do princípio do prazer e a unidade de grupo, a partir da crença no amor ao líder.<sup>203</sup> No grupo, os indivíduos compartilham do ilusório sentimento de onipotência, eles não toleram o adiamento da satisfação, são impulsivos, influenciáveis, revelando, dessa forma, que funcionam dentro de um registro narcisista, portanto, hostis aos vínculos grupais.<sup>204</sup> É assim que a fé no amor do chefe, substituto do ideal do ego, supre a função de proteção contra a hostilidade inerente do narcisismo, possibilitando a formação do grupo. O que ocorre é a formatação de uma estrutura que acontece da seguinte forma: a ligação vertical com o chefe, o líder, e as ligações horizontais, entre os indivíduos do grupo. Ambas as ligações se sustentam na ilusão do amor ao chefe, ilusão que assume a forma de resistência ao princípio da realidade de um lado e de preservação do princípio do prazer de outro.<sup>205</sup>

Mas é apenas em 1927 que o psicanalista aprofunda sua crítica, no livro “O futuro de uma ilusão”. Com uma linguagem provocante num dos textos menos psicanalíticos de sua obra, Freud afirma que a religião é fruto dos desejos humanos, de desejos pontuais que reconhecem o desamparo e que encontram na religião uma forma especial de abrigo aos anseios infantis e primitivos. Assim, a partir da interpretação onírica, Freud entende que o segredo da força do religioso, assim como o segredo da força dos sonhos, reside exclusivamente na força do desejo da qual derivam.<sup>206</sup>

Quando digo que todas essas coisas são ilusões, devo definir o significado da palavra. Uma ilusão não é a mesma coisa que um erro; tampouco é necessariamente um erro. [...] O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos. [...] As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade [...] Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação.<sup>207</sup>

<sup>203</sup> Cf. FREUD, 1996 (1921), p. 105-106.

<sup>204</sup> Cf. FREUD, 1996 (1921), p. 107.

<sup>205</sup> Cf. FREUD, 1996 (1921), p. 105-106.

<sup>206</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 61.

<sup>207</sup> FREUD, 1996 (1927), p. 39-40.

Isso significa, entender o religioso como ilusão é compreendê-la como uma criação que não leva em conta a realidade em que se está inserido, refugiando-se num mundo que é criação dos próprios anseios e que, por isso, se revela de forma distorcida. Esse mundo dos desejos se mantém pela satisfação que ela proporciona, mas se aproxima do delírio patológico pelo menosprezo às condições da realidade. Portanto, a religião é uma ilusão, pois nos protege do desamparo e, ao mesmo tempo, satisfaz o princípio do prazer.

No artigo, Freud justifica esta posição diante do religioso. Para ele, o ser humano criou a civilização para que pudesse se proteger melhor contra as forças da natureza e contra a agressividade humana. Assim, a civilização apresenta dois aspectos:

Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível.<sup>208</sup>

No entanto, mesmo como criador da sociedade, sente-se, simultaneamente, hostil em relação a ela, pois ela exige a renúncia aos instintos e a compulsão para o trabalho, fontes de frustrações e desprazer, podendo desta forma a liberdade instintual.

Mas não é somente a repressão aos instintos e a compulsão ao trabalho que causam sofrimento ao ser humano. Ele também está exposto às forças imprevisíveis da natureza e do destino, forças que não consegue dominar totalmente. Eles se manifestam nos desastres naturais e nas doenças (morte) que afligem a humanidade.<sup>209</sup> É a partir desse conflito<sup>210</sup> e da agressividade da Natureza que Freud baseou sua exposição dos fatores psicológicos que animam a necessidade da religião. Para ele, diante destas forças que causam frustração, ansiedade e desamparo, o ser humano recuperará a imagem de um pai que cuida e ampara (O

<sup>208</sup> FREUD, 1996 (1927), p. 16.

<sup>209</sup> Cf. FREUD, 1996 (1927), p. 25.

<sup>210</sup> De acordo com Freud, este conflito resultaria o sentimento de culpa (o grande mal estar na civilização), pois o ser humano não consegue evitar a realização plena de seus instintos. Assim, armazena uma carga energética que precisa ser sublimada de alguma forma, o que causa insatisfação e desprazer. No entanto, quando segue totalmente seus instintos sente culpa por fazê-lo. Nesse sentido, a religião teria a função de educar o princípio do prazer e dar um sentido à insatisfação e a hostilidade, oferecendo prêmios de um mundo melhor em outra vida. Cf. FREUD, 1996 (1935), p. 96.

pai da horda primitiva e o pai idealizado da infância). Freud, portanto, identifica a idéia de Deus a partir de uma lembrança fortemente inscrita no psiquismo humano que é a lembrança de um pai que protege, que educa e que ensina a discernir entre o bem e o mal. Assim, a religião seria uma nostalgia do pai. Segundo ele,

Já uma vez antes, nos encontramos em semelhante estado de desamparo: como crianças de tenra idade, em relação a nossos pais. Tínhamos razões para temê-los, especialmente nosso pai; contudo, estávamos certos de sua proteção contra os perigos que conhecíamos. Assim, foi natural assemelhar as duas situações.<sup>211</sup>

Mas a atitude da criança para com o pai é matizada por uma ambivalência peculiar. O próprio pai constitui um perigo para a criança, talvez por causa do relacionamento anterior dela com a mãe. Assim, ela o teme tanto quanto anseia por ele e o admira. As indicações dessa ambivalência na atitude para com o pai estão profundamente impressas em toda religião, tal como foi demonstrado em *Totem e Tabu*. Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção. Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as conseqüências de sua debilidade humana. É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer — reação que é, exatamente, a formação da religião.<sup>212</sup>

Mais adiante, o psicanalista procura explicar o modo como se chega a esta idéia de Deus, a partir do desamparo e do desejo humano.

O desamparo do homem, porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs.<sup>213</sup>

A religião, por isso, é uma forma ingênua e infantil de enfrentar a realidade ameaçadora. Todo ser humano psicologicamente maduro “é capaz de renunciar ao consolo que supõe o fenômeno religioso, e sabe tolerar a angústia proveniente de sua renúncia a esses desejos de eternidade, de plenitude humana, de relação com um Ser superior e pessoal”.<sup>214</sup> Assim, a partir da leitura onírica e sua associação à

<sup>211</sup> FREUD, 1996 (1927), p. 26.

<sup>212</sup> FREUD, 1996 (1927), p. 32-33.

<sup>213</sup> FREUD, 1996 (1927), p. 26.

<sup>214</sup> DROGUETT, Juan Guillermo. *Desejo de Deus*. Diálogo entre a Psicanálise e fé. Editora Vozes: Petrópolis, 2000, p. 88.



análise religiosa, Freud volta a percorrer os campos da loucura. Não seria, pois, o delírio, justamente, o rompimento com a realidade? Essa realidade que constantemente frustra o desejo deve ser afastada. A religião como aquela capaz de fornecer novo mundo, pode aproximar o ser humano mais da loucura do que da neurose. Para Morano, no livro “O caso Schreber”, essa associação entre religião e loucura pode ser identificada.

O sistema religioso de Schreber ilustra a tentativa de resolver a angústia por meio de uma criação delirante. Com efeito, o presidente Schreber desenvolveu toda uma fantasia feminina, ligada à vinculação erótica inconsciente com seu pai, e encontrou na religião um meio para realizar desejos que de outra maneira geravam uma ansiedade intolerável. Deus o transformava numa mulher com a intenção de engendrar um filho que se converteria no messias do mundo. A dinâmica do desejo, pois, parece não tropeçar em nenhum tipo de limitação, uma vez situada no registro dos conteúdos religiosos.<sup>215</sup>

Para Freud, muitos dogmas religiosos se apresentam com características de fantasia, fantasia de um desejo bem humano e se apresenta de forma tão inverossímil e distante da dura realidade da vida que, na ótica do psicanalista, só podem ser considerados delírios.<sup>216</sup>

No reconhecido texto, “O mal estar na civilização”, Freud da continuidade a algumas reflexões feitas em o “Futuro de uma Ilusão”, especialmente, a religião como um produto cultural. Para ele, a civilização se originou do recalçamento das pulsões e, por isso, a felicidade humana é uma aspiração perdida, condenada ao fracasso. O que resta é a procura por lenitivos, fugas momentâneas: o fazer científico, a arte, as drogas, são exemplos.<sup>217</sup> Para ele, a religião, imbuída de pretensão e da própria vaidade humana, oferecerá um sentido à existência, a partir do distanciamento e da deformação da realidade. Não é preciso dizer que para ele,

---

<sup>215</sup> MORANO, 2009, p. 62.

<sup>216</sup> Para Morano, A questão, aqui, parece ser a distinção entre aquilo que é delírio e o que é uma sã expectativa humana. Isso nos insere na discussão do que é utópico e do que é possível. Se o critério que distingue estes conceitos entre si está na sua proximidade com a realidade, distinguir entre o que é delírio, ilusão e utópico não é tarefa fácil. Não existiria um aspecto objetivo que pudesse tornar-se parâmetro para essa distinção. Morano entende que Freud diferenciava da seguinte forma: quanto mais envolvidos estão os antigos desejos infantis e quanto maior for a distância da realidade, maior a possibilidade de um delírio. Cf. MORANO, 2009, p. 63.

<sup>217</sup> Cf. FREUD, Sigmund. Instintos

O mal-estar na civilização (1930). O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. IX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 83

tal proposta está condenada ao fracasso, pois a realidade não se dobra pela força de nossos desejos.<sup>218</sup>

Como vemos, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja 'feliz' não se acha incluída no plano da 'Criação'. O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Quando qualquer situação desejada pelo princípio do prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue. Somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas.<sup>219</sup>

A religião, pelo modelo onírico, também deverá passar por Totem e Tabu. No artigo, Freud confrontará o religioso com a hipótese do assassinato do pai primitivo, no qual se procura encobrir o primeiro crime histórico que será denominado de pecado original com uma mensagem de salvação. O desejo, desta forma, elimina o conflito, recriando uma nova realidade à sua vontade. Toda essa dinâmica da ilusão atua a partir da eliminação das representações, dos conteúdos que a consciência não consegue tolerar, como vimos no início deste subitem.<sup>220</sup> Para Morano,

Como o pai da infância, que vigiou e protegeu a criança débil e indefesa dos perigos do mundo exterior, o Deus da ilusão proporciona também toda a segurança de que o adulto necessita para subsistir num mundo frequentemente hostil. Assim como o pai da infância, que segundo a mentalidade mágica infantil sabe tudo e conhece tudo, também o Deus da ilusão possuirá o atributo da onisciência. E desse saber ilimitado o adulto também obterá uma explicação formidável de todos os mistérios e incógnitas que a vida lhe apresenta. Finalmente, o Deus ilusório, de acordo com o modelo do pai educador, apresenta-se também como garantia de uma justiça final e como retribuidor, através do dom da imortalidade, de todas as renúncias e todos os sacrifícios que tão penosamente o homem deve suportar no curso de sua existência terrena.<sup>221</sup>

<sup>218</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 63 - 64.

<sup>219</sup> FREUD, 1996 (1930), p. 84.

<sup>220</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 64. "Temos assim que a ambivalência afetiva original que caracteriza a relação com o pai, e conseqüentemente com Deus, é subtraída pelo mecanismo do isolamento, com o propósito de só permitir o afloramento de sua vertente positiva, não-conflituosa e amável da relação. Se o nascimento da imagem de Deus esteve indissolúvelmente ligado ao conflito de ambivalência edipiana em que se entrecruzam amor e ódio, sua imagem última deverá modificar-se como única possibilidade para torná-lo tolerável ao sentir consciente".

<sup>221</sup> MORANO, 2009, p. 65 - 66.

Para Freud, portanto, a religião é uma obsessão neurótica, uma ilusão, hostil à razão e tem a função de proteção (policial) da cultura.

Concluindo, a religião responde às duas grandes necessidades do ser: necessidade de proteção e de reconciliação. Proteção contra o abandono, vivida pela criança e pelo adulto, mas exorcizada pelo pai divino. E reconciliação diante da culpa, originada pela ambivalência afetiva da relação com o pai. Assim, é pela necessidade de proteção que o sujeito busca a reconciliação na religião.

## **2.2. A centralidade da onipotência nas teorias freudianas do humano e do religioso.**

A crítica freudiana descrita até aqui, como neurose e ilusão, pode também ser examinada, exclusivamente, a partir do conceito de onipotência. Em última instância, o que está por trás dos conflitos neuróticos e das construções de ilusão, nas práticas religiosas, é o narcisismo, desejo da onipotência que se revela, universalmente, na necessidade de proteção e no conflito do Édipo. Não é fácil o abandono desse desejo e o reconhecimento do desamparo no processo de tornar-se humano. O desamparo deve ser assumido na resolução da própria neurose, no abandono de qualquer prática religiosa e da tendência humana de criar as ilusões de refúgio. A centralidade da onipotência está, pois, na essência das patologias psíquicas e das estruturas que sustentam e regem a civilização, entre elas, a religião.

### **2.2.1. Onipotência como proteção ao desamparo**

A análise de Sigmund Freud das psiconeuroses, como visto anteriormente, inaugura seu estudo do religioso.<sup>222</sup> Nela, Freud destacará a idéia de onipotência como um ponto chave das patologias psíquicas. No texto “Notas sobre um caso de neurose obsessiva”, de 1909, por exemplo, Freud afirma.

---

<sup>222</sup> Cf. MORANO, Carlos Dominguez. El Psicoanálisis Freudiano de La Religión, Análise textual y comentario crítico. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990. p. 56.

Estou-me referindo à *onipotência* que ele atribuía aos seus pensamentos e sentimentos, e aos seus desejos, quer os bons quer os maus. Devo admitir ser decididamente tentador declarar que essa idéia era um delírio e que ela ultrapassa os limites da neurose obsessiva. Não obstante, tenho deparado com essa mesma convicção em outro paciente obsessivo; e há muito tempo que recuperou a saúde e vive uma vida normal. De fato, todos os neuróticos obsessivos comportam-se como se compartilhassem dessa convicção. Será nossa incumbência esclarecer, de algum modo, a superestimação com que os pacientes revestem as suas forças. Admitindo, sem mais delongas, que essa crença seja um reconhecimento sincero de uma lembrança da antiga megalomania da tenra infância, prosseguiremos indagando nosso paciente acerca dos fundamentos de sua convicção.<sup>223</sup>

A partir desses primeiros indícios, Freud aprofundará suas apreciações do humano e do religioso. Tanto as psiconeuroses como a prática religiosa seriam formas de manter o ser humano num mundo distinto e afastado da realidade, - na neurose obsessiva, o mundo psíquico criado ao gosto da pessoa a partir das fantasias e, na religião, o mundo sustentado e orientado por um Deus todopoderoso. Dessa forma, a análise psicanalítica de um indivíduo faria com que ele próprio descobrisse a razão da sua crença em Deus, ao entender seus desejos infantis de onipotência e suas resistências em abandonar esses anseios. O mesmo deveria acontecer com os psiconeuróticos.

Em 1910, quando lança o artigo “Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância”, Freud afirma que Deus é um pai posto nas nuvens, pela experiência da limitação (*Verlassenheit*) diante das grandes forças da vida. A saída é alimentar uma esperança ilusória de que as forças protetoras uma vez experimentadas possam novamente estar presentes.

Quando alguém, como aconteceu com Leonardo, escapa à intimidação pelo pai durante a primeira infância e rompe as amarras da autoridade em suas pesquisas, muito nos admiraríamos se continuasse sendo um crente, incapaz de se desfazer dos dogmas religiosos. A psicanálise tornou conhecida a íntima conexão existente entre o complexo do pai e a crença em Deus. Fez-nos ver que um Deus pessoal nada mais é, psicologicamente, do que uma exaltação do pai, e diariamente podemos observar jovens que abandonam suas crenças religiosas logo que a autoridade paterna se desmorona. Verificamos, assim, que as raízes da necessidade de religião se encontram no complexo parental. O Deus todopoderoso e justo e a Natureza bondosa aparecem-nos como magnas sublimações do pai e da mãe, ou melhor, como reminiscência e restaurações das idéias infantis sobre os mesmos. Biologicamente falando, o sentimento religioso origina-se na longa dependência e necessidade de ajuda da criança; e, mais tarde, quando percebe como é realmente frágil e desprotegida diante das grandes forças da vida, volta a sentir-se como na infância e procura então negar a sua própria dependência, por meio de uma

<sup>223</sup> FREUD, Sigmund. 1996 (1909), p. 202-203.

regressiva renovação das forças que a protegiam na infância. A proteção contra doenças neuróticas, que a religião concede a seus crentes, é facilmente explicável: ela afasta o complexo paternal, do qual depende o sentimento de culpa, quer no indivíduo quer na totalidade da raça humana, resolvendo-o para ele, enquanto o incrédulo tem de resolver sozinho o seu problema.<sup>224</sup>

Em 1927, em “O futuro de uma ilusão”, Freud reafirma a utilidade das práticas religiosas pela figura do Deus onipotente que exerce proteção. É, portanto, o sentimento de desamparo que fornecerá os conteúdos que formarão a idéia de Deus.<sup>225</sup> Por isso as ideias religiosas seriam a concretização dos desejos mais primitivos e fortes da humanidade, ilusões que visam assegurar as bases do próprio narcisismo.

Mais tarde, em 1929, Freud retoma esta interpretação em “O mal estar da civilização.”

Porque essa situação não é nova. Possui um protótipo infantil, de que, na realidade, é somente a continuação. Já uma vez antes, nos encontramos em semelhante estado de desamparo: como crianças de tenra idade, em relação a nossos pais. Tínhamos razões para temê-los, especialmente nosso pai; contudo, estávamos certos de sua proteção contra os perigos que conhecíamos. Assim, foi natural assemelhar as duas situações. Aqui, também, o desejar desempenhou seu papel, tal como faz na vida onírica. Aquele que dorme pode ser tomado por um pressentimento da morte, que ameaça colocá-lo no túmulo. A elaboração onírica, porém, sabe como selecionar uma condição que transformará mesmo esse temível evento uma realização de desejo: aquele que sonha vê-se a si mesmo numa antiga sepultura etrusca a que desceu, feliz por satisfazer seus interesses arqueológicos. Do mesmo modo, um homem transforma as forças da natureza não simplesmente em pessoas com quem pode associar-se como com seus iguais — pois isso não faria justiça à impressão esmagadora que essas forças causam nele —, mas lhes concede o caráter de um pai. Transforma-as em deuses, seguindo nisso, como já tentei demonstrar, não apenas um protótipo infantil, mas um protótipo filogenético. [...] No decorrer do tempo, fizeram-se as primeiras observações de regularidade e conformidade à lei nos fenômenos naturais, e, com isso, as forças da natureza perderam seus traços humanos. O desamparo do homem, porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs.<sup>226</sup>

<sup>224</sup> FREUD, Sigmund. Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância (1910). Cinco lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos (1910). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 28-129.

<sup>225</sup> Cf. FREUD, 1996 (1927), p. 26.

<sup>226</sup> FREUD, 1996 (1930), p. 26.

Essa ideia também é recuperada em 1933 nas suas Novas conferências introdutórias à psicanálise, na 35ª conferência, intitulada: “A questão de uma Weltanschauung”.<sup>227</sup>

Nessa breve introdução ao tema, já podemos notar como a relação entre desamparo e onipotência perpassam os textos freudianos. O ser necessita crer na onipotência para que se sinta protegido. A necessidade de proteção está na origem de si e das estruturas psíquicas. Assim, como o Édipo é um processo universal do tornar-se humano, também experimentar e, posteriormente, desejar a onipotência segue a mesma lógica, pela necessidade de proteção. As grandes criações culturais e as patologias de nosso tempo podem ser examinadas a partir desse binômio: onipotência e desamparo. Como acontece esse processo?

Como visto no primeiro capítulo, a experiência de desamparo e dependência do bebê em relação aos seus cuidadores, força-os a acreditar na onipotência dos pais, a acreditar que eles possuem todas as características e exigências indispensáveis, isto é, qualidades e valores exigidos para a tarefa de protegê-lo. Se não posso cuidar de mim mesmo, preciso dos outros para isso. Que eles tenham a força necessária para esta função.<sup>228</sup> Assim, a onipotência do outro/a é uma onipotência que, a princípio, é compreendida pelo bebê como vinda de si mesmo, no período de fusão com a realidade e seus cuidadores. Posteriormente, essa onipotência será projetada na figura dos pais ou cuidadores.<sup>229</sup>

No entanto, conforme cedo Freud observa, no texto “Notas sobre um caso de neurose obsessiva”, de 1909, com o passar do tempo, em seu desenvolvimento pessoal, a criança perceberá pouco a pouco que eles tampouco são onipotentes. A criança, agora consciente de suas limitações frente a realidade, mas ainda com um alto conceito de si mesmo, acabará buscando outro apoio para sustentar a sua fé em sua onipotência.<sup>230</sup> Estes substitutos podem ser os mais variados, desde professores, chefes, líderes de massa, clérigos, etc. Mas, também estas figuras, cedo ou tarde, se revelarão insuficientes. O único substituto à altura dos seus ideais, à altura de seu próprio narcisismo e perfeitamente apto a ser depositário da onipotência é o Deus Pai monoteísta judaico-cristão. Ele é o depositário ideal para a

---

<sup>227</sup> Cf. FREUD, 1996 (1932-1936), p. 155 – 157.

<sup>228</sup> Cf. FREUD, 1996, Conferência XXXI, (1923), p. 95 – 96.

<sup>229</sup> MORANO, 1990, p. 399.

<sup>230</sup> Cf. MORANO, 1990, p. 400.

projeção e proteção de nossa própria onipotência, com menor risco de desilusão e de desencanto. Ele tudo sabe, tudo pode.<sup>231</sup>

Quer dizer, a idealização do pai ocorrida na infância, agora é projetada no grande pai Deus. Tanto a idealização do objeto/Deus como o narcisismo são expressões da má distribuição da libido.

A tendência que falsifica o julgamento nesse respeito é a da *idealização*. Agora, porém, é mais fácil encontrarmos nosso rumo. Vemos que o objeto está sendo tratado da mesma maneira que nosso próprio ego, de modo que, quando estamos amando, uma quantidade considerável de libido narcisista transborda para o objeto. Em muitas formas de escolha amorosa, é fato evidente que o objeto serve de sucedâneo para algum inatingido ideal do ego de nós mesmos. Nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para nosso próprio ego e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indireta, como meio de satisfazer nosso narcisismo.<sup>232</sup>

Isso significa que é a própria onipotência que serve de base para as idealizações. E estas idealizações podem ser tão intensas que somente Deus é capaz de encerrá-las em si mesmo, em sua imagem poderosa e onisciente. Não é por acaso que o poder e o saber são as duas grandes aspirações do humano e, conseqüentemente, da sociedade.

Para Freud, a busca pelo conhecimento, pela técnica, pela cultura forneceu equipamentos que multiplicaram as nossas forças, que melhoraram a comunicação e encurtaram as distâncias e que são capazes das mais complexas análises mas, mesmo assim, o ser humano continua sendo um ser infeliz. Quer dizer, o ideal do poder e do saber nunca estiveram tão perto de se realizarem, é como se o sonhos da onipotência e da onisciência estivessem ao alcance das mãos humanas, mas isso ainda está longe de concretizar a felicidade almejada.<sup>233</sup> Para ele,

Essas coisas — que, através de sua ciência e tecnologia, o homem fez surgir na Terra, sobre a qual, no princípio, ele apareceu como um débil organismo animal e onde cada indivíduo de sua espécie deve, mais uma vez, fazer sua entrada ('oh inch of nature') como se fosse um recém-nascido desamparado — essas coisas não apenas soam como um conto de fadas, mas também constituem uma realização efetiva de todos — ou quase todos — os desejos de contos de fadas. Todas essas vantagens ele as pode

<sup>231</sup> Cf. MORANO, 1990, p. 400. Conforme Morano, quando se examina, por exemplo, o texto Totem e Tabu vemos que a idealização do pai pelo bebê é, na verdade, a forma que ela encontra de permanecer ligado a sua própria onipotência e de realizar-se nessa idealização. O mesmo ocorre com a fé em Deus: é a exaltação da imago paterna já experimentada na infância primeira e que agora continua na imagem de um superhomem, um pai grandioso e Todo-Poderoso (p. 400 – 401).

<sup>232</sup> FREUD, 1996 (1921), p.122.

<sup>233</sup> Cf. MORANO, 1990, p. 401 – 402.

reivindicar como aquisição cultural sua. Há muito tempo atrás, ele formou uma concepção ideal de onipotência e onisciência que corporificou em seus deuses. A estes, atribuía tudo que parecia inatingível aos seus desejos ou lhe era proibido. Pode-se dizer, portanto, que esses deuses constituíam ideais culturais. Hoje, ele se aproximou bastante da consecução desse ideal, ele próprio quase se tornou um deus. É verdade que isso só ocorreu segundo o modo como os ideais são geralmente atingidos, de acordo com o juízo geral da humanidade. Não completamente; sob certos aspectos, de modo algum; sob outros, apenas pela metade. O homem, por assim dizer, tornou-se uma espécie de "Deus de prótese". Quando faz uso de todos os seus órgãos auxiliares, ele é verdadeiramente magnífico; esses órgãos, porém, não cresceram nele e, às vezes, ainda lhe causam muitas dificuldades. Não obstante, ele tem o direito de se consolar pensando que esse desenvolvimento não chegará ao fim exatamente no ano de 1930 A.D. As épocas futuras trarão com elas novos e provavelmente inimagináveis grandes avanços nesse campo da civilização e aumentarão ainda mais a semelhança do homem com Deus. No interesse de nossa investigação, contudo, não esqueceremos que atualmente o homem não se sente feliz em seu papel de semelhante a Deus.<sup>234</sup>

Estes seriam os ideais do eu coletivo e cultural, fundamentados no narcisismo infantil, que revelam a dificuldade de o ser humano abandonar a onipotência da infância.<sup>235</sup>

Nesse panorama desolador que Freud nos coloca, resta reconhecer o desamparo ou converter-se num protótipo de Deus que, semelhante a criança que tenta ser o prazer de sua mãe, só poderá experimentar a impotência. Dessa forma, o poder e o saber que anseia não serão alcançados nem pela ciência e nem pela técnica. A religião, então, surge neste impasse, oferecendo ao ser humano a realização dos desejos de poder e saber, mediante a fé num Deus que tudo pode e tudo sabe. Para Morano, descrevendo o pensamento de Freud, e "un saber superior, uma atenta providencia y una instancia de suprema justicia final, personificado todo ello em la figura de um Padre todopoderoso, sábio y justo que cubre lo que la realidad lê siegue negando al sueño infantil y narcisista de la omnipotencia".<sup>236</sup>

Quando a experiência do desamparo se torna mais concreta e a lembrança de um tempo anterior de proteção fica mais saudoso é que a religião encontraria terreno fértil para se fixar. É dessa falta que expressa a ausência de proteção e cuidado que, segundo Freud, estão firmados as origens da religião. E esse vazio deve ser preenchido, não com qualquer caricatura, mas com a representação da onipotência mesmo: do pai, de Deus. A intenção é a de fugir da angústia do vazio

<sup>234</sup> FREUD, 1996 (1930), p. 97-98.

<sup>235</sup> Cf. FREUD, 2004 (1914), p. 51.

<sup>236</sup> MORANO, 1990, p. 407 – 408.



pela fé numa força toda poderosa protetora.<sup>237</sup> Quer dizer, Freud tenta revelar as raízes próprias da crença religiosa que não é outra senão a experiência de *Hilfflosigkeit*, a experiência do desamparo, da ausência, das limitações, do abandono.<sup>238</sup> Conforme Morano,

De fato, habitualmente, a criança vive sob proteção desde o nascimento. Deitada de costas, ela grita e chora e a mãe ou o pai intervêm para satisfazer alguma necessidade sua. Mais tarde, também, a criança aprenderá a falar e a exprimir sua demanda disto ou daquilo, fazendo com que algum conhecido apareça. [...]. Mais eis que um belo dia vem a ausência de resposta. A mãe ou o pai se ausentam; é o vazio, o abismo: *Hilfflosigkeit*. A proteção contra os riscos, as vicissitudes e as infelicidades a que se está irredutivelmente submetido é cada vez menos garantida. É esse, de fato, o primeiro trauma da existência humana – choque inevitável como condição do nascimento do sujeito que se indaga: como será que isto é possível? Será que vem do ódio do outro? Ou de sua indiferença? Por que essa alternância entre presença e ausência, esse vaivém sem restrições? Não há resposta certa para estas perguntas. O enigma do desejo do outro permanece.<sup>239</sup>

É nesse vazio, nessa experiência de *Hilfflosigkeit*, nessa nostalgia de uma época perfeita que estão enraizados a nossa necessidade por uma onipotência que nos proteja.

### 2.2.2. Complexo de Édipo como luta pela Onipotência

A fase decisiva para o ser humano, em se tratando do narcisismo, é a do Complexo de Édipo. O narcisismo nada mais é do que o impulso principal para ele. E ele expõe decisivamente a questão da onipotência infantil, decide se devemos satisfazer ou não todos os meandros do desejo. Para Freud, fica evidente, a partir do Complexo, que a religião é o sinal de que o narcisista resiste em abandonar a onipotência mesmo diante da limitação que a Lei exige. Resulta que a religião é, então, entendida como o abrigo principal que a cultura criou para refugiar sua própria onipotência. Todas as relações com o pai que descrevemos na primeira parte do trabalho estão num mesmo paralelo com as posteriores relações que o crente estabelece com seu Deus, exceto numa única diferença: nesta última, o

<sup>237</sup> Cf. JULIEN, Philippe. *A psicanálise e o religioso* – Freud, Jung, Lacan. Tradução de Claudia Berliner. Revisão técnica Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2010, p. 15.

<sup>238</sup> Cf. MORANO, 1990, p. 14.

<sup>239</sup> MORANO, 1990, p. 14.

sentimento de onipotência é preservado através da crença num Deus Super-Poderoso enquanto que na infância, o Édipo pede a renúncia desse sentimento.<sup>240</sup>

Totem e Tabu, justamente, explicita essa luta. Em todo ser humano existe uma identificação primitiva com os seus pais da pré-história pessoal, assumidos como ideais e protótipos. É uma assimilação imediata e direta, antes mesmo de qualquer eleição de objeto pela libido e antes ainda do próprio Édipo, mas determinante para que a pessoa se constitua de um modo primitivo em pessoa.<sup>241</sup> O reconhecimento dos pais da pré-história, como movimento primeiro, irá preparar o terreno para a entrada no Édipo que será o enfrentamento do pai. Isso mostra que o Complexo é mais profundo do que uma mera rivalidade por um objeto de escolha. O que se revela neste conflito é nada menos do que uma disputa pelo ser ou não ser, um questionamento, uma posição: a de ser ou não ser onipotente, de ser ou não ser o todo para o outro/a, o objeto de prazer; ter ou não ter a capacidade de satisfazer a carência da mãe, do pai e de si mesmo; ter ou não ter: eis a essência do conflito edipiano.<sup>242</sup>

A situação antes da entrada no Édipo é a de uma criança que vê o pai e seu poder como um reflexo de sua própria onipotência original, um pai idealizado. O resultado dessa relação é a ambivalência afetiva. O narcisismo é que leva a criança a desejar a morte do pai na situação edípica, numa espécie de escolha fundamental, como posto antes: eu ou tu, tudo ou nada, a vitória ou a derrota total. Existe apenas uma única opção possível.<sup>243</sup> A onipotência infantil quer todos os direitos e regalias, a exclusividade e a exclusão de tudo o que não está nessa significação de mundo. Nesta dinâmica, a luta no Édipo se dá como renúncia a perder a onipotência. A questão, portanto, não é tanto a mãe, mas a luta em tornar-se Deus, em tornar-se senhor de si, pai de si mesmo, super-herói, e assim não precisar enfrentar a castração, o aniquilamento, a morte. Decisivo, portanto, é não perder a onipotência que o narcisismo se atribui.<sup>244</sup>

Ultrapassar o Édipo, nesse sentido, seria reconhecer a lei do pai (incesto) e, conseqüentemente, a impossibilidade da onipotência. Vencer o Édipo seria o abandono do sonho de totalidade e a assunção do desamparo: como ser limitado,

<sup>240</sup> Cf. MORANO, 1990, p. 402-403.

<sup>241</sup> Cf. FREUD, 1996 (1921), p. 115-116.

<sup>242</sup> Cf. MORANO, 1990, p. 409.

<sup>243</sup> Cf. MORANO, 1990, p. 409.

<sup>244</sup> Cf. MORANO, p. 409.

assumo um nome, ocupo um espaço concreto e delimitado no mundo e na família. Ao mesmo tempo, ultrapassar o Édipo é destruir a imagem idealizada do pai; agora ele é um pai morto. Tanto um como outro estão na mesma situação, submetidos a mesma lei, a lei universal da morte (Anaké). A partir do reconhecimento dessa nova situação é possível reconstruir uma identificação com o pai, com a lei, não mais marcada pela disputa da onipotência, não mais medida e orientada pelo narcisismo, mas pela analogia. Uma identificação que parte do reconhecimento das semelhanças que marcam ele e eu, no desamparo, na limitação, na finitude.<sup>245</sup>

Essa é a trajetória que todo ser necessita percorrer para tornar-se humano. Esse percurso é apresentado por Sigmund Freud em diversos textos. O principal deles, evidentemente, é “Totem e Tabu”, como já visto parcialmente na primeira parte do capítulo. Ali, Freud descreve a evolução do desejo de onipotência no interior das crenças do ser humano: do animismo para a religião e da religião para o científico.<sup>246</sup> O animismo revela que o ser humano atribui a si mesmo a onipotência. Quer dizer, seu desejo é fonte de poder, como ilustra a prática da magia. Tudo o que ele desejar irá acontecer. O princípio que dirige a magia, a técnica por assim dizer do animismo, é a onipotência do pensamento. A mesma que será encontrada na infância dos seres humanos e, especialmente, nos casos de esquizofrenia e neurose. “É nas neuroses obsessivas que a sobrevivência da onipotência dos pensamentos é mais claramente visível e que as conseqüências desse modo primitivo de pensar mais se aproximam da consciência”.<sup>247</sup> A onipotência dos pensamentos cria uma realidade distinta. Seus pensamentos, assim como acreditam, são capazes de criar e interferir na vida das outras pessoas.

A extrema dificuldade do ser em abandonar esse desejo de onipotência, encontra na religião um modo de persistir. A religião seria um passo adiante no processo de abandono da onipotência, pois supõe uma primeira aceitação da limitação do próprio poder. Mesmo assim, não deixa de ser ainda uma forma de manejar o poder e de preservar a onipotência. Isso ocorre de forma indireta na figura dos deuses que são projeções das imagens edípicas infantis, projeção daquele pai idealizado da infância. Quer dizer, na religião a pessoa cede sua onipotência aos

---

<sup>245</sup> MORANO, 1990, p. 410.

<sup>246</sup> Cf. FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 89.

<sup>247</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 97.

deuses, sem, no entanto, renunciar de forma plena a ela.<sup>248</sup> Para Freud, é apenas num estágio posterior, o estágio científico, que o ser humano consegue a superação das posições edípicas, dando lugar a uma renúncia séria e total dos sentimentos de onipotência infantil. O espaço científico “não dá lugar à onipotência humana”.<sup>249</sup> Para Freud,

Na fase animista, os homens atribuem a onipotência a *si mesmos*. Na fase religiosa, transferem-na para os deuses, mas eles próprios não desistem dela totalmente, porque se reservam o poder de influenciar os deuses através de uma variedade de maneiras, de acordo com os seus desejos. A visão científica do universo já não dá lugar à onipotência humana; os homens reconheceram a sua pequenez e submeteram-se resignadamente à morte e às outras necessidades da natureza. Não obstante, um pouco da crença primitiva na onipotência ainda sobrevive na fé dos homens no poder da mente humana, que entra em luta com as leis da realidade.<sup>250</sup>

Estão aqui, como sabemos, as eflexões mais importantes sobre a onipotência das idéias e sua relação com a cosmovisão religiosa.<sup>251</sup>

Se podemos considerar a existência da onipotência de pensamentos entre os povos primitivos como uma prova em favor do narcisismo, somos incentivados a fazer uma comparação entre as fases do desenvolvimento da visão humana do universo e as fases do desenvolvimento libidinal do indivíduo. A fase animista corresponde à narcisista, tanto cronologicamente quanto em seu conteúdo; a fase religiosa corresponderia à fase da escolha de objeto, cuja característica é a ligação da criança com os pais; enquanto que a fase científica encontraria uma contrapartida exata na fase em que o indivíduo alcança a maturidade, renuncia ao princípio do prazer, ajusta-se à realidade e volta-se para o mundo externo em busca do objeto de seus desejos.<sup>252</sup>

<sup>248</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 98.

<sup>249</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 98.

<sup>250</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 98-99.

<sup>251</sup> Cf. FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 98-99. Esse mesmo desenvolvimento pode, também, ser identificado pela evolução da libido no ser humano e às fases que vertem dessa história. O narcisismo revela que os instintos sexuais se manifestam desde o início sem, contudo, se dirigir a objetos externos. Também os instintos não sexuais atuam independentes entre si, com o objetivo de encontrar prazer no próprio corpo, na fase do auto-erotismo, fase que antecede a escolha de um objeto. Entre estas duas fases, insere-se uma terceira, denominada por Freud de Narcisismo ou, em outras palavras, a fase do auto-erotismo é, na verdade, dividida em duas subfases. Nela, os instintos sexuais se reúnem num todo único para o encontro do objeto. Este objeto não é ainda o objeto externo, distinto de si mesmo, mas o próprio ego que, nessa altura, está ganhando consistência: é a fase do narcisismo. Essa posição narcisista, conforme o psicanalista, nunca vai ser abandonada de verdade, mesmo depois do encontro libidinal com os objetos externos, pois as catexias, como vimos no primeiro capítulo, buscam o nivelamento da libido na dinâmica de investimento dos objetos e de retorno ao ego

<sup>252</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 100.

Dessa forma, a primeira imagem formada do mundo e do ser humano é a do animismo, uma imagem psicológica, uma tentativa de impor as condições estruturais de sua mente ao mundo externo. Com isso, os primitivos passaram a reconhecer a existência de dois estados: um em que algo é fornecido aos sentidos e à consciência; e outro em que a mesma coisa é latente, mas capaz de reaparecer. Em outras palavras, reconhecer a coexistência da percepção e da memória. A onipotência do pensamento, característica dessa fase, aos poucos passa a ser emprestada aos deuses, preparando o caminho para o passo seguinte, a fase das religiões, que, por sua vez, desembocará no estágio científico, na qual se revela a necessidade de se compreender e dominar o mundo.<sup>253</sup>

Para Morano, é possível ler todo o artigo, Totem e Tabu, a partir da chave hermenêutica da onipotência. “Pero podemos preguntarnos, no obstante, si no es posible releer ahora todo el drama de la horda primitiva tal como Freud lo describe, justamente a la luz de lo dicho sobre los sentimientos de onipotência [...]”.<sup>254</sup> Para ele, o proto-pai da horda primitiva é o representante da onipotência; não só emissário, mas a encarnação da onipotência desejada. Assim, também, em Freud: “tudo o que aí encontramos é um pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem”.<sup>255</sup>

Associar o proto-pai com a onipotência não é uma união encontrada apenas em Totem e Tabu. Já em 1900, no texto “a interpretação dos sonhos”, Freud dá mostras dessa grande figura mítica, que encarna a plenitude da força, a falta de limites e o uso autoritário desse poder: “Quanto mais irrestrita era a autoridade paterna na família antiga, mais precisava o filho, como seu sucessor predestinado, descobrir-se na posição de um inimigo, e mais impaciente devia ficar para tornar-se chefe, ele próprio, através da morte do pai.”<sup>256</sup> O mesmo ocorre nos textos posteriores a Totem e Tabu.

No livro “Psicologia das massas e análise do eu”, por exemplo, Freud retoma a idéia da horda primitiva e a relação entre o proto-pai e a onipotência.

Em 1912 concordei com uma conjectura de Darwin, segundo a qual a forma primitiva da sociedade humana era uma horda governada despoticamente por um macho poderoso. Tentei demonstrar que os destinos dessa horda

<sup>253</sup> Cf. MORANO, 1990, p. 410 – 411.

<sup>254</sup> MORANO, 1990, p. 411.

<sup>255</sup> FREUD, 1996 (1913[1912-13]), p. 145.

<sup>256</sup> FREUD, 1996 (1900), p. 283.

deixaram traços indestrutíveis na história da descendência humana e, especialmente, que o desenvolvimento do totemismo, que abrange em si os primórdios da religião, da moralidade e da organização social, está ligado ao assassinato do chefe pela violência e à transformação da horda paterna em uma comunidade de irmãos.<sup>257</sup>

Ele seria o poderoso macho que comanda a primeira multidão. Como macho dominante ele possuía o domínio absoluto de toda a horda. Como detentor de toda força e autoritário no uso desse poder, ele era odiado, adorado e invejado pelos filhos.<sup>258</sup> No texto “Um estudo auto-biográfico”, Freud, afirma esse proto-pai como o detentor da onipotência e do monopólio sobre todas as mulheres “apoderara-se para si mesmo de todas as mulheres; seus filhos, sendo-lhe perigosos como rivais, tinham sido mortos ou afugentados”.<sup>259</sup>

O proto-pai é a grande expressão da onipotência sonhada. Ele é vivenciado como a origem e o dono absoluto da lei; em sua existência não há restrição e tem livre realização de todos os seus desejos. É a realização suprema do gozo ilimitado.<sup>260</sup> “Não devemos esquecer, contudo, que na família primeva apenas o chefe desfrutava da liberdade instintiva; o resto vivia em opressão servil”.<sup>261</sup> Dessa forma, sua capacidade de gozo e de agressividade não tinha limites. Portanto, ele possuía todo o poder, estava acima da lei e se apresentava como a própria lei, impondo a castração aos filhos que não tinham acesso às mulheres e ao poder. É o pai idealizado, onipotente, zeloso e cruel, que exerce seu domínio de forma plena, castrando seus filhos de forma real; só com o tempo é que ele se torna uma imagem simbólica.

O parricídio primitivo revelou que a onipotência não tem lugar no processo de humanização. A lei perdeu seu criador e seu dono. Uma auto-castração (a lei interiorizada) é a marca que acompanha todo o ser humano como sinal da limitação. Mas, a imagem do poder e da onipotência permanece em cada ser humano, não só pela experiência do narcisismo primário, mas também, como uma lembrança fortemente inscrita em nosso inconsciente, desse primeiro pai todo-poderoso.

<sup>257</sup> FREUD, 1996 (1921), p. 133.

<sup>258</sup> Cf. FREUD, 1996 (1921), p. 135-136.

<sup>259</sup> FREUD, Sigmund. Um estudo autobiográfico (1925[1924]). Um estudo autobiográfico. Inibições, Sintomas e Ansiedade. Análise Leiga e outros trabalhos (1925-1926). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 70. Como cacique que exerce seu poder dominante, o protopai volta a reaparecer no ensaio “Prólogo para o livro de Theodor Reik, de 1919

<sup>260</sup> Cf. MORANO, 1990, p. 413.

<sup>261</sup> FREUD, 1996 (1930), p. 119.

Ambos dificultam a passagem pelo Complexo. A onipotência continua a ser o sonho de todo ser humano, expresso nas figuras de super heróis, na imagem de grandes figuras e deuses que tentam reproduzir a grandeza e o poder desse pai primitivo.

É essa saudade e esse vazio que abre a possibilidade da idéia de Deus. No Deus monoteísta, todo-poderoso, encontramos a imagem, segundo Freud, da lembrança do pai primitivo. É através da religião que os filhos poderão reviver o sonho do poder ilimitado que experimentaram na imagem desse pai. Com a religião se reconstruiu a realidade anterior ao crime, com uma diferença: a lei do pai passa a estar internalizada em cada um dos filhos. Esse espaço vazio, do qual nenhum dos filhos quis mais ocupar, vai ser ocupado pelo Deus único. Com ele fica então restabelecida a grandeza do pai uma vez morto.

Para Morano, “[...]. La admiración, el sobrecogimiento y la gratitud por haber caído em gracia ante sus ojos tuvieron que ser los sentimientos experimentados ante la solemne reaparición del omnipotente protopadre”.<sup>262</sup> A experiência do Deus todo-poderoso, a submissão da própria vontade a esse Deus, veio a ser uma revivência da experiência dos filhos do proto-pai onipotente. Ao pai primitivo somente a experiência religiosa pode lhe fazer justiça. Diante do retorno do grande pai, recupera-se a devoção e a submissão dos filhos.<sup>263</sup>

Sigmund Freud, portanto, em sua análise do fenômeno religioso, firma as raízes da crença religiosa, na nostalgia de um pai Todo-poderoso, experimentado na pré-história humana e no conflito edípico como um complexo universal. Em todas estas dimensões busca-se a ilusão protetora, o de crer que a onipotência existe em algum lugar e pode ser utilizado em favor de si próprio, como proteção. O pai idealizado da horda primitiva e da infância vivida não pode morrer. Na Religião o encontramos bem vivo.

A busca pela onipotência infantil perdida, especialmente a partir da interpretação dos sonhos e da análise das neuroses, revela um aspecto fundamental do tornar-se humano, conforme a psicanálise freudiana. A ilusão protetora e a ambivalência de sentimentos na fase edípica vêm a encontrar deste modo raízes

<sup>262</sup> MORANO, 1990, p. 414.

<sup>263</sup> Cf. FREUD, 1996 (1939[1934-38]), p. 95-96. Para Freud, a circuncisão passa a ser o substituto simbólico daquela castração uma vez experimentado nos tempos primitivos da horda. O sacrifício, da mesma forma, é a maneira camuflada de manifestar o ódio pela submissão ao pai e a renúncia a própria onipotência. Seria a simulação que permite repetir sempre de novo a morte do Pai-Deus e a refeição totêmica; e o sentimento de culpa, nessa perspectiva, é o sinal de auto-punição pela repetida morte do pai; a culpa é, portanto, o sinal da submissão ao todo-poderoso.

comuns que as alimentam: a insistente resistência do ser humano em abandonar a primazia de sua própria subjetividade e de seu próprio desejo diante de uma realidade que, situada frente a ele, revela-lhe suas limitações.

### 2.3. Os deuses onipotentes da infância

A teoria psicanalítica revela, portanto, a partir do trabalho clínico, a hipótese de um narcisismo primário universal, que é frustrado pelas funções materna, paterna e pelos ideais sociais, produzindo na criança uma falta, um desejo, uma angústia. Na superação da problemática edipiana, o desejo da onipotência pode ficar velado, adormecido, mas estará sempre presente. Quando a criança, em seu crescimento, não supera e não abandona estes desejos, continuará egocêntrica e narcisista. Torna-se uma pessoa imatura, presa às primeiras fases de sua vida. Em todo este processo a religiosidade surge como possibilidade de alimentar a onipotência, conforme a psicanálise.

[...] a projeção no pai do sentimento de onipotência acaba não resultando satisfatória, pois ele tampouco é onipotente. E agora? Que acontece com o desejo de onipotência? Pois sabemos que esse desejo não desaparece, mesmo depois da frustração decorrente da constatação de que o pai não é onipotente, onisciente, e assim por diante. Neste momento do processo, é grande a tentação de substituir o pai, já reconhecidamente limitado, por outros humanos supostamente possuidores desta onipotência: mestres, líderes e ídolos de vários tipos. Depois, surgem aqui perguntas, muito incômodas, endereçadas a toda religião. Contudo vamos nos limitar ao âmbito da fé cristã: a fé em Deus Pai não será uma maneira de continuar alimentando sentimentos de onipotência infantil pela vida afora, mesmo com todas as contradições que desmentem esse sentimento? Será que Deus não aparece como substitutivo do Pai (e da mãe, sem dúvida), cuja limitação já foi constatada? Será que os sentimentos infantis de onipotência não encontram em Deus uma maneira ideal de perdurarem, contra todos os embates da dura realidade da vida? [...] Uma última pergunta: será que esse Deus que pode servir de suporte ao desejo infantil de onipotência, se confunde com o Deus Pai de Jesus Cristo e do Deus Pai dos cristãos?<sup>264</sup>

O caráter pessoal do Deus cristão dá abertura para este fenômeno. Para Alfonso García Rubio,

[...] Freud atribui à religião um sentido positivo, na medida em que constituiria uma etapa evolutiva posterior ao narcisismo infantil com o seu poderoso sentimento de onipotência. Na religião, a pessoa supera esse narcisismo radical, uma vez que aceita que não é onipotente. Contudo,

---

<sup>264</sup> RUBIO, 2003, p. 299



projeta em Deus esta onipotência. Mas, note-se bem, na explicação freudiana, o ser humano continua prisioneiro do desejo de onipotência, embora, na religião, transferido a Deus. Ora, o homem só se torna realmente adulto quando renuncia totalmente ao sentimento de onipotência, seja referido a si mesmo, seja projetado a Deus.<sup>265</sup>

O ser humano que não aceita a dureza da realidade encontra na experiência religiosa um refúgio diante de um Deus todo-poderoso que tudo dá, que tudo responde e que protege; um Deus que gera medo, culpa e neurose<sup>266</sup> Duas questões se colocam agora: o que acontece no nível religioso, quando o ser humano não supera seu desejo de fusão na totalidade representada pela mãe? E o que acontece, no nível religioso, quando a pessoa não supera a relação de conflito com a figura do pai e com a lei que ele representa? São essas duas perguntas que deverão ser respondida ao final deste capítulo.

### **2.3.1. Deus como representação da relação fusional com a mãe<sup>267</sup>**

A primeira relação da criança, relação com o materno, é uma relação qualificada de pré-religiosa. Seria a fusão numa totalidade envolvente e de prazer, como já salientamos antes, em que o recém-nascido buscar recuperar a simbiose total que estava vivendo na existência intra-uterina.<sup>268</sup> No entanto, para o saudável desenvolvimento do bebê, na busca da própria autonomia, é necessário que ele vença esse desejo de fusão na totalidade. É necessário que a criança ultrapasse essa fase de seu desenvolvimento psíquico afetivo. Quer dizer, nem a mãe e nem o mundo são essa totalidade que a criança deseja estar fusionada. A mãe, necessariamente, estará ausente, não pode ser uma presença eterna. É esta constatação que precisa ocorrer para que a criança dê continuidade ao seu desenvolvimento na busca de autonomia.<sup>269</sup>

Desse ponto em diante, a criança iniciará o processo de simbolização, com o objetivo de tentar enfrentar a distância necessária para o encontro do outro/a, na

<sup>265</sup> RUBIO, 2003, p. 305

<sup>266</sup> Cf. RUBIO, 2003, p. 306.

<sup>267</sup> É evidente a grande lacuna deixada por Freud, no estudo do religioso, quando deixa de avaliar a influência do feminino na idéia de Deus, na crença religiosa, na origem do fenômeno religioso. Morano lembra que essa lacuna logo foi preenchida pela psicanálise posterior à Freud, tanto entre aqueles que utilizam as mesmas referências de Freud, como, por exemplo, pelo próprio discípulo Jung num esquema distinto daquele utilizado pelo criador da psicanálise. (MORANO, 2009, p. 119).

<sup>268</sup> Cf. MORANO, 2009,

<sup>269</sup> Cf. RUBIO, 2003, p. 308 – 309.

tentativa de respeitar a necessária alteridade que deve marcar todo o encontro, para além da ânsia em satisfazer os próprios desejos e necessidades. Como pano de fundo desse processo, no entanto, permanece o desejo fusional com a totalidade que nunca será abandonada, pelo menos, em forma de intenção. Seria um certo tipo de nostalgia do todo, de estar imerso no nada, naquilo que é completo, num certo tipo de busca pelo universal, busca mística de fusão afetiva com o todo.<sup>270</sup> Nesse sentido, é um desejo que deve ser transformado para que não fique preso as amarras infantis. Para Alfonso Garcia Rubio,

O bebê, [...] precisa romper com o fascínio provocado pela totalidade indistinta e indeterminada representada pela mãe. No entanto, isto não significa que o desejo de totalidade morra no ser humano. Ao contrário, o anseio de totalidade fusional perdura pela vida afora, constituindo um alicerce fundamental que torna possível todo encontro pessoal. Persiste no ser humano a aspiração para a fusão na totalidade, mas, agora, confrontado com a realidade assumida de que não é e não possui essa totalidade.<sup>271</sup>

Para Morano, o desejo pela totalidade, “permanece como uma estrutura básica do ser humano. Um desejo irrealizado de fusão que se constitui na sustentação de todo encontro posterior. O desejo religioso, como desejo de estar imerso num Todo transcendente, não pode escapar a esse movimento”.<sup>272</sup>

A experiência religiosa, com efeito, parece encontrar, nessa aspiração aberta a totalidade que se inscreve no psiquismo humano, a base para o que constitui a vertente mística dessa experiência. O desejo místico, como desejo de perder-se em uma totalidade, de diluir-se e fundir-se no todo da divindade, no que foi chamado “sentimento oceânico”, encontra nessa mesma experiência humana de fusão com a mãe sua base e sua própria possibilidade.<sup>273</sup>

O desejo por Deus, portanto, nessa caracterização, está enraizado nesse anseio infantil pela totalidade e onipotência. A vertente mística da religiosidade, de busca por um relacionamento íntimo com Deus, tem estreita relação com o desejo de fusão na totalidade materna experienciada na infância. Conforme Alfonso Garcia Rubio,

A experiência religiosa que procura a comunhão-fusão-união com o divino – experiência mística – estaria, pois, enraizada no psiquismo humano próprio

<sup>270</sup> Cf. MORANO, 2009, 120.

<sup>271</sup> RUBIO, 2003, p. 313.

<sup>272</sup> MORANO, 2009, p. 121.

<sup>273</sup> MORANO, 2009, p. 121.

desta primeira fase da vida do bebê. A oração chamada mística estará igualmente enraizada nesta aspiração à fusão com a totalidade.<sup>274</sup>

A experiência mística religiosa dificilmente ocorreria ou amadureceria se, na infância, a pessoa não tiver experimentado felicidade na fusão primitiva com a mãe. Ela nasce, assim, desse desejo. Mas é necessário que ela não fique presa as características da fase infantil. Ela é, apenas, um ponto de partida.

Trata-se, contudo, apenas de uma primeira experiência, que deverá ser superada por um outro estágio, representado pelo aparecimento da lei (figura do pai), que comporta a limitação do desejo onipotente e ilimitado. Os dois estágios aparecem, assim, necessários como alicerce de uma genuína experiência de Deus.<sup>275</sup>

As relações com os cuidadores, portanto, fornecem as bases e os modelos para a experiência religiosa, especialmente, como ponto de partida para toda experiência com o transcendente. Mas elas não devem ficar cativa a essas representações. Diante disso, o Deus que surge do desejo de fusão na totalidade (materna e do mundo), típico da primeira fase de vida da criança, é a de um Deus preponderantemente provedor, que está à disposição e a serviço do crente. A pessoa experimentará Deus como aquele que atende todas as suas solicitações, todos os seus desejos e interesses alimentando o narcisismo infantil que perdura na vida adulta. Um Deus que atende a todos os nossos questionamentos e que elimina, assim, nossas angústias e ansiedades, especialmente em relação a morte, um pai-mãe onipotente que transforma o mundo num lugar seguro e nos livra de qualquer dúvida. Para finalizar as próprias palavras de Alfonso Garcia Rubio,

Convém ressaltar bem a ambivalência da situação [...]. Por uma parte, o desejo de fusão e de comunhão com o divino faz parte de uma genuína experiência religiosa. Mas, por outra parte, quando a criança não consegue a separação da totalidade fusional representada pela mãe, acabará mais tarde, na sua religiosidade, em relações infantis com um Deus “quebragalho” e “tapa-buraco”.<sup>276</sup>

### **2.3.2. Deus como representação da relação com o pai.**

<sup>274</sup> RUBIO, 2003, p. 314.

<sup>275</sup> RUBIO, 2003, p. 314.

<sup>276</sup> RUBIO, 2003, p. 314. Dietrich Bonhoeffer, por exemplo, foi um teólogo que advogou a maioria da humanidade, defendendo um Deus que não seja simplesmente um Deus *ex machina*, um Deus tapa-buraco. Sugiro os livros “Discipulado” e “Ética”.

Uma idéia de Deus só ganha forma na vida de uma criança após o aparecimento do pai e de sua lei. No período do desejo de fusão com a realidade materna, o bebê ainda não tem condições de formar essa representação. Dessa forma, se o desejo da mãe, na fase da simbiose, marca, definitivamente, a alteridade, o desejo do outro, o pai, por sua vez, se apresenta como àquele que fornecerá à criança os conteúdos e a forma que a ajudarão a criar sua imagem de Deus. Como vimos no primeiro capítulo, no desenvolvimento infantil, a criança, em determinado ponto, sai progressivamente da situação fusional no qual gostaria de ficar, por influência da pulsão de vida, representada pela própria mãe e passa a ingressar numa outra forma de relação, caracterizada como relação dual. É na relação dual, com a mãe, que o desejo do outro/a e a alteridade começam a se concretizar.<sup>277</sup> A partir da relação dual, a criança deve passar à relação triangular, relação que inclui a função paterna, no conflito Edipiano.

Somente através dessa nova situação a criança poderá chegar até a aceitação da diferença, da distância, da limitação, para daí chegar à aceitação do outro enquanto outro, para além do seu próprio mundo de desejos e interesses. É o pai quem a libera do fascínio da relação do imaginário. Ele aparece como um outro que impede o acesso total e exclusivo ao objeto amoroso. Tudo isso, como sabemos, dá início a uma difícil e complexa problemática, na qual se entrelaçam amores e ódios, culpas e ameaças fantasmáticas, que acabam por desencadear certos processos de identificação com o genitor do próprio sexo. Com ela se efetua a introjeção da lei, entendida simbolicamente como limitação da onipotência devastadora do desejo; limitação que, por outro lado, é a condição indispensável para uma existência autônoma e para a própria aquisição da liberdade.<sup>278</sup>

Para que a onipotência seja abandonada, é necessário que ela não seja projetada num outro/a, tornando-se esse outro o pólo polarizador do seu desejo. É preciso que o desejo de onipotência morra, e assim, por consequência, que o pai idealizado, os ídolos, super-heróis e o próprio Deus. Assim, o paterno tem um papel fundamental na humanização da criança.

Quando não ocorre o luto deste grande pai, quando a pessoa não supera a relação de conflito com ele e com a lei que ele representa, quando a sua onipotência não é barrada, mas projetada em Deus, então, no nível religioso, Deus se apresentará como o todo poderoso, onisciente e onipotente. Um deus ídolo que se revela como lei, age como lei e é lei em todos os momentos. Um legislador e um juiz

<sup>277</sup> Cf. MORANO, 2009, p. 119 – 120.

<sup>278</sup> MORANO, 2009, p. 123.

implacável. Um Deus que exige total submissão, que mantém na infantilidade, que gera medo, revolta, culpa e neuroses. É o deus dos exércitos, o Deus da guerra, da força, da violência. Em outras palavras, é o Deus que se coaduna com nossos desejos de domínio.<sup>279</sup>

Não há dúvida que existe o peigo de criarmos ídolos, deuses a nossa imagem e semelhança como resposta às nossas angustias e anseios.

### **2.3.3. O infantilismo religioso: início do diálogo entre a teologia e as idéias freudianas**

A prática religiosa de uma pessoa pode estar amarrada a esses desejos infantis de nossa história. É possível até descrever as características de uma religiosidade baseada nos desejos narcisistas, como vimos antes. Para o amadurecimento religioso, portanto, é necessário que o sujeito ultrapasse esses estágios, tanto no seu desenvolvimento psíquico afetivo como no desenvolvimento religioso. O sujeito adulto preso a esses desejos, é pessoa imatura e egoísta. O sujeito que não ultrapassou esses estágios iniciais não tem condições de viver uma religiosidade madura.

É fácil perceber que a experiência religiosa cristã não está livre da suspeita de ilusão e auto-engano. Igualmente, não está livre da projeção em Deus do desejo de onipotência que leva consigo uma perturbadora, conflituosa ambivalente experiência: amparo, apoio, segurança, por um lado, e medo, revolta e sentimento de culpa, por outro. Não é novidade a constatação de quanto está espalhado, em nossas comunidades eclesiais, um certo tipo de infantilismo religioso, que se situa no pólo oposto da atitude de fé adulta proposta pela revelação bíblica. Como poderá viver uma fé amadurecida a pessoa que está prisioneira de um psiquismo imaturo, de infantilismo, das ilusões e da mentira – normalmente inconscientes? Como poderá viver essa fé a pessoa que não superou adequadamente a problemática edipiana com os sentimentos de culpa que a acompanham? [...] Será que a religião é um campo privilegiado para a fuga e a alienação da realidade?<sup>280</sup>

A religião, em relação as demais criações culturais, conta com muito mais possibilidades de fincar raízes nas mais profundas camadas de nossa

<sup>279</sup> Cf. RUBIO, 2003, p. 314-315. James Fowler que faz uma diferenciação entre estágios da fé, elaborados em diálogo com, entre outros, Lawrence Kohlberg, também abordam o tema do amadurecimento do ser humano dentro da fé.

<sup>280</sup> RUBIO, 2003, p. 312 – 313.

personalidade. Esse terreno fértil que é o mundo afetivo de cada pessoa é propício para o nascimento dos deuses e demônios.<sup>281</sup> Para Morano,

Nenhuma outra dimensão da vida humana é capaz, com efeito, de se encaixar de maneira mais precisa na necessidade vital do outro para sentir-se um eu e na aspiração de totalidade que marca essa busca do que a dimensão religiosa. [...]. Nessa necessidade do outro para tornar-se um eu e nessa aspiração de totalidade que a marca, as figuras do pai e da mãe, como teremos ocasião de analisar, se constituem nos dois pólos primeiros e fundamentais. Por isso a experiência religiosa, que não pode ser alheia ao desenvolvimento humano no qual ela se inscreve, sempre tendeu também a articular-se simbolicamente em torno desses dois grandes referências humanos. O materno e o paterno apresentam-se, desse modo, como as duas marcas, os dois grandes referências privilegiados pelos quais todas as grandes correntes religiosas, incluindo o judaísmo-cristianismo, expressam os conteúdos fundamentais de suas crenças. Símbolos de profundas ressonâncias teológicas, como a terra, a natureza, o centro, o lar ou a caverna, remetem, segundo revelou a pesquisa psicanalítica, ao pólo materno. O céu, a força, a árvore e o trono, pelo contrário, apresentam indiscutíveis conexões com a experiência do paterno.<sup>282</sup>

É necessário que a idéia de Deus vá amadurecendo a partir das próprias experiências da pessoa. Isso traz consigo possibilidades e riscos. Possibilidade quando a experiência religiosa se enraíza fortemente em nosso mundo afetivo, tornando-se uma experiência de nossa carne. É risco pelo perigo de que a idéia de Deus sofra distorções e acabe reduzindo-se a certas necessidades psíquicas.<sup>283</sup> A experiência religiosa, antes de reduzir-se às necessidades psíquicas e afetivas, ela deve fundar-se

[...] na escuta de um Deus que pronuncie palavras diferentes das que são escutadas e que se deseja escutar. Por isso, o Deus que nasceu em nós a partir das experiências mais básicas de nossa existência deve estar sempre disposto a deixar-se modificar por uma palavra que vem de outro lugar, mas que nunca poderá deixar-se reduzir pela mediação de nossa imagem. Mais uma vez está proibido confundir Deus com sua representação.<sup>284</sup>

Esse Deus que dialoga, que encontra, que se relaciona, que respeita a alteridade própria de cada criatura e exige o amadurecimento pessoal nos é apresentado no evento Jesus Cristo. E essa relacionalidade de Deus que se encarna como palavra pode ser a resposta ao Deus apresentado por Sigmund Freud.

---

<sup>281</sup> MORANO, p. 117 – 118.

<sup>282</sup> MORANO, p. 118.

<sup>283</sup> MORANO, P. 119.

<sup>284</sup> MORANO, p. 120.

### **3. A RELACIONALIDADE DE DEUS COMO CONTRAPONTO A CRÍTICA FREUDIANA**

No primeiro e no segundo capítulos, a onipotência e o desamparo, como conceitos de distintas posições, regem a reflexão e revelam a complexidade do tornar-se humano. Um ser, extremamente impotente em seu nascimento, porém, entregue a uma onipotência envolvente, precisa abandonar a fase narcísea e assumir, verdadeiramente, o seu desamparo, como possibilidade do devir humano. São conceitos pilares, também, para a compreensão da religião. Nessa árdua tarefa de abandono do narcisismo, a religião, a serviço das ilusões e da própria neurose, é criada para sustentar, mesmo que de forma indireta, a onipotência que a pessoa/civilização não consegue abandonar. Dessa forma, ela torna-se útil para o bem viver. Freud, portanto, caracteriza o fenômeno pelo seu aspecto funcional. O Deus onipotente da Religião oferece consolo, proteção e imortalidade. É um Deus necessário. O preço a pagar por ele, porém, é o eterno infantilismo.

Partindo desse panorama, nesse terceiro capítulo, almeja-se explorar o que é próprio do trabalho. Primeiro, porém, precisamos firmar uma certa posição necessária para o andamento da reflexão. O contraponto apresentado no primeiro capítulo, com o desenvolvimento da libido e do ego, entre onipotência e desamparo, está posto como uma descrição antropológica aceita e adotada nesse trabalho, pela profunda originalidade na descrição dos mecanismos psíquicos atuantes no ser e pela proximidade desta imagem com aquela apresentada pela teologia. O que difere, no entanto, é o papel da religião na vida de ser humano. Nesse ponto concentramos nossa reflexão. Por isso, propomos lançar um olhar teológico para alguns temas elencados por Sigmund Freud, já que não é possível tratar detalhadamente cada fator envolvido na teoria por ele apresentada. Mas, entendemos que esses pontos consistem nos pilares das idéias freudianas.

E o fazemos partindo de um primeiro e principal argumento: o Deus cristão é um Deus que se relaciona com a sua criação. Não em sua onipotência, mas de forma mediada, isto é, diminuída de potência/poder, sem deixar de pe

entanto, essa característica própria de sua essência.<sup>285</sup> Entendemos que esse aspecto relacional da divindade contradiz o cerne da crítica freudiana. Um Deus assim, que se relaciona, não se coaduna com o Deus dos anseios infantis, aquele criado pelo nosso narcisismo, característico do poder.

Precisamos, agora, definir o que entendemos por essa relacionalidade de Deus. Não estamos pensando aqui na moderna teologia relacional, que tem como um dos seus principais expoentes brasileiros, o teólogo Ricardo Gondim.<sup>286</sup> Antes, nos colocamos muito mais próximos da compreensão de alteridade de Martin Buber e da sua ideia de encontro com toda a questão ética envolvida nessa relação.<sup>287</sup> Mesmo assim, quase não utilizamos suas reflexões. Preferimos traçar alguns pontos próprios do que entendemos por relacionalidade.

A relacionalidade de Deus, antes de mais nada, respeita a alteridade própria de cada ser. Não compactua com a tendência humana de buscar a totalidade, do mergulho no todo, na união total de si com Deus. No encontro entre o ser e Deus cada parte mantém sua natureza. A relacionalidade de Deus também faz respeitar as características do humano e do divino. Não aceita as máscaras que a necessidade humana insiste em colocar tanto em si como em Deus. A relacionalidade de Deus parte do seu amor e esse amor implica que a sua relação com a criação é viva e ativa, não marcada pela força, mediante manifestação de poder e imposição de autoridade que ameaça esmagar. É uma relação contínua e mediada, considerando a liberdade humana cativa do pecado. A relacionalidade de Deus se dá como encontro e encontro paradigmático que chama o ser a responsabilidade ética consigo, com a criação, com o próximo e com Deus. É uma relação que implica respostas humanas às iniciativas de Deus e respostas divinas às iniciativas humanas. Por fim, é um encontro que entende que o futuro de Deus e dos seres humanos está traçado quanto a sua meta, conforme profecias messiânicas, na escatologia, mas que o futuro, num certo sentido, também está livre. O futuro existencial é livre pelo aspecto relacional de Deus: ele caminha junto com o ser

---

<sup>285</sup> Jesus, por exemplo, é entendido como a segunda pessoa da trindade, como o próprio Deus que se esvazia de poder para relacionar-se com os seres humanos. No entanto, esse esvaziar-se momentâneo não pode ser separado da exaltação ocorrida após a ressurreição, quando Jesus é elevado novamente para junto das outras pessoas da trindade.

<sup>286</sup> GONDIM, Ricardo. Teologia relacional que bicho é esse? Disponível em: <http://www.ricardogondim.com.br/estudos/teologia-relacional-que-bicho-e-esse/>. Acesso em: 22 maio. 2012.

<sup>287</sup> BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução e introdução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001



humano, em seus acertos e erros, chamando-os para o amadurecimento pessoal, na assunção da própria condição de pecado.

Assim, esse predicado divino, a relacionalidade, com toda a sua significação, é capaz de se desdobrar em novos argumentos que dialogarão com os pontos essenciais elencados pela Psicanálise. Destacamos três desses desenvolvimentos: a relacionalidade de Deus coloca a onipotência divina num lugar diferente, numa nova significação, mais coerente com aquela ideia de poder da tradição bíblica; a relacionalidade revela a limitação do conceito de necessidade/utilidade para explicar o fenômeno religioso e a ideia de Deus; a relacionalidade é a marca do ministério de Jesus Cristo e se traduz no morrer e ressuscitar como evento terapêutico e escatológico.

Assim, o primeiro tema destacado, a partir da relacionalidade, foi essa ideia da onipotência de Deus. Será que a forma como Freud concebe a onipotência divina, e a imagem de Deus que dela verte, é a mesma que a tradição bíblica afirma? Como nasce a concepção da onipotência de Deus? É possível relativizar esse conceito e a imagem divina que dela verte? Colocá-la numa nova posição, talvez? Que transformações essa ideia sofre no decorrer da história? A primeira tese a ser apresentada, portanto, é a de que a ideia de onipotência, conforme concebemos na modernidade, é uma deformação histórica da ideia do poder de Deus, distinta daquela apresentada pela tradição bíblica, marcada pela relacionalidade. O Deus cristão é antes de tudo, um Deus que nos encontra na ausência do poder ilimitado.

O segundo ponto é o aspecto da utilidade em que Freud situa o fenômeno religioso. Toda a teoria psicanalítica coloca a religião como uma criação humana que serve para atender as suas próprias necessidades. Um ser desamparado que precisa de proteção. Um ser ambíguo que precisa de reconciliação. Um Deus pai que protege e reconcilia. Será que a religião e a sua profunda significação para a vida humana pode ser explicada apenas pelo aspecto da utilidade? Não haveria outra forma de entender esse fenômeno, um modo que ultrapasse essa única perspectiva ou que se apresente como alternativa? Trabalhamos com a tese de que o fenômeno religioso é mais amplo e expressivo do que este apresentado por Freud pela categoria da utilidade/necessidade. A religião, além do princípio da necessidade, também deve ser examinada pela categoria do desejo.

Por fim, o terceiro ponto antes destacado. A relacionalidade de Deus se concretiza, se materializa, na vida e no ministério de Jesus. Jesus, na tradição joanina, é o próprio Verbo encarnado, o Deus entre nós. Assim, seria cabível reconhecer no Deus cristão justamente o Deus que abdica de todo o poder, de toda onipotência, para relacionar-se de forma radical com a humanidade na própria humanidade? Um Deus que tem, como método de atuação, justamente a morte do narcisismo patológico e a assunção do desamparo como marca da ressurreição? Que encontra o ser humano, não só na necessidade, mas na festa, na alegria e na realização do desejo? Do desejo concreto e não ilusório? Lançamos, aqui, a partir desse aspecto da relacionalidade de Deus, pois, três teses nas quais apoiamos nossa reflexão. E elas podem ser introduzidas a partir de três breves sentenças.

1 - O Deus revelado em Jesus Cristo é justamente aquele que abandona o seu poder e assume, ele mesmo, um desamparo radical, que possibilita relacionar-se com o ser humano.

2 - O Deus revelado em Jesus Cristo é aquele que pede ao ser humano a renúncia de qualquer forma de onipotência e impele a assunção do desamparo.

3 - É impossível ao ser humano assumir, verdadeiramente, o seu desamparo e abandonar sua onipotência, centrando unicamente em si mesmo o fundamento da própria existência.

Ser fiador dessa transformação, a partir da fragilidade de seu ser e de seu ego, é processo que culmina no pânico ou no aniquilamento. A fragilidade exige ilusões. Por isso, o humano só se torna possível quando se espelha no rosto de Deus revelado em Jesus Cristo. É na comparação entre as imagens de si mesmo, deformado pela realidade do pecado,<sup>288</sup> e de Jesus, plenamente humano e divino, que o narcisismo patológico é destruído e que o desamparo é assumido, como desamparo amparado.

Assim, Jesus nos apresenta um Deus que não é fruto dos anseios infantis e que não é receptor das projeções narcísicas. Pelo contrário, é justamente aquele que conduz ao crescimento pessoal, a partir do caminho da cruz, um percurso que não suporta ilusões ou neuroses, que pede o encontro consigo mesmo, sem máscaras e idealizações. É, pois, uma trajetória radical que só pode ser

---

<sup>288</sup> Toda e qualquer reflexão teológica exige como pressuposto a definição do conceito de pecado. Pecado, antes de uma categoria antropológica, é teológica. Ela é, portanto, imprescindível, para qualquer reflexão Bíblica. Dessa forma, em anexo, apresentamos uma breve explicação do que entendemos pela categoria de pecado.

experimentado na fragilidade característica de todo ser e na intensa experiência da fé que ensina a amadurecer pela cruz e pela ressurreição. Jesus como a encarnação do verbo, conforme a tradição cristã, que continua a se encarnar através do Logos proclamado, inaugura como marca da conversão, a *Hilfflosigkeit* (fragilidade) humana, pressuposto de toda vivência e espiritualidade evangélica. Portanto, o centro da existência não está no ser humano, mas vem de fora dele, e vem como morte e ressurreição. Ou seja, o pessimismo próprio da Psicanálise, só encontra ressonâncias semelhantes, no pessimismo próprio da antropologia luterana, que se erigiu no confronto com aquela mais positiva da tradição católica.

Defendemos, pois, a idéia de que toda a vida e ministério de Jesus foram marcados por uma dinâmica única: do morrer e do ressuscitar. Essa dinâmica é marca de sua relacionalidade e continua presente hoje, através da palavra proclamada, que não é outra senão o próprio Cristo, simultaneamente humano e divino, apresentado como espelho da existência pessoal. É no reflexo de Jesus que o ser (narcisista) primeiro morre para, posteriormente, ser ressuscitado como ser re-significado, para um desamparo amparado. É nesse processo que ele pode encontrar a sua original identidade e é capaz de assumir, relativamente, nos próprios limites de suas contingências, o desamparo; e abandonar, também, relativamente, a sua onipotência. É essa marca da vida e do ministério de Jesus que queremos oferecer como possibilidade de uma idéia distinta daquela apresentada por Sigmund Freud sobre Deus. E o fazemos a partir da análise da morte e da ressurreição de Jesus, das tentações sofridas no deserto, como característica essencial do seu ministério e como Logos, hoje, proclamado.

É nesse Deus que se esvazia de poder que temos possibilidade de expansão em direção a auto-realização. É nesse Deus que questiona três vezes o discípulo Pedro: “Simão, filho de João, tu me amas?” que encontramos o Deus que se relaciona e que liberta do narcisismo patológico (Jo 21.15-17). É somente no “viver pela fé”, como sentença teológica e como realidade existencial, que podemos compreender esse Deus que pede o nosso amor e que assume a vida da cruz; que solicita ao ser humano um pequeno movimento: deixar de olhar para si mesmo, para o centro de si e erguer a cabeça para encontrar, fora de si, aquilo que falta dentro de si. Um Deus assim não é projeção dos anseios infantis e nem está preso ao aspecto da utilidade em que Freud o aprisionou.

Nesse último capítulo, portanto, buscamos apresentar o olhar teológico sobre a compreensão psicanalítica da condição humana apresentada no primeiro e segundo capítulos. A meta é estabelecer um diálogo em alguns pontos essenciais. Dessa forma, as teses apresentadas acima estarão diluídas no transcorrer do terceiro capítulo e partem de uma premissa única, pilar de qualquer antropologia bíblica: o humano é criatura e como tal deve ser compreendido em sua fraqueza e mortalidade (SI 103). É nessa base teológica que almejamos fundamentar nossa perspectiva. E ela seguirá um caminho pavimentado por duas grandes tradições cristãs: a joanina, com a ideia do Logos pré-existente que se encarna na realidade, e a de Marcos, baseada na tradição das comunidades cristãs palestinas, que apresentam Jesus como encarnação radicalizada do próprio Deus, em seu caminho de cruz, num percurso de sofrimento, de humanidade radical experienciada historicamente.

### **3.1. Os aspectos divinos da racionalidade e da onipotência: observações preliminares**

A religiosidade do homem leva-o, em sua miséria, a apelar para o poder de Deus sobre o mundo. Deus é, assim, o Deus *ex machina*. A Bíblia, remete-o ao sofrimento e à impotência de Deus; *só um Deus sofredor pode ajudar*.<sup>289</sup>

O poder se aperfeiçoa na fraqueza [...] (2 Co 12.9).<sup>290</sup>

Sem dúvida que a compreensão do Deus judaico cristão como onipotente não pode ser negada. É fácil enumerar várias passagens e histórias bíblicas que apontam para esta compreensão, do “Todo Poderoso”. O Deus que de sua palavra dá vida a sua criação, que controla as forças da natureza, da história e do destino humano. Está acima do bem e do mal, da vida e da morte. É confessado como o Alfa e o Omega. No entanto, a compreensão de Deus, baseada unicamente no predicado do poder, como marca da sua identidade, suscita diversas polêmicas, como por exemplo, as que estão sendo tratadas aqui, com as idéias de Sigmund Freud, de um Deus que é projeção dos anseios infantis, e também, na área da Teodicéia, bastante próxima à crítica freudiana da religião.

<sup>289</sup> BABUT, Étienne. O Deus poderosamente fraco da Bíblia. Direção Fidel Garcia Rodríguez, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 2001. (Epígrafe).

<sup>290</sup> A BÍBLIA Sagrada e hinos do povo de Deus. Nova tradução na linguagem de hoje. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

Como explicar a violência do destino e da natureza na vida do ser humano? Deus age ou não na história? Se age, como se explica o mal? Até onde a liberdade humana explica o sofrimento e as catástrofes? O que a tradição bíblica revela sobre o conceito de onipotência? Estas foram as questões que, no final da Idade Média, a Escolástica tardia já levantava. Ela apontava para os problemas lógicos e teológicos de enunciar a onipotência de Deus, de enunciar um poder que não tem limitação e nem normatização, de um poder que é pura potência.<sup>291</sup> Reinhard Feldmeier, em alusão as idéias do teólogo C. Schoberth, comenta: “em face do sofrimento injusto impune existente no mundo Deus não poderia ser concebido ao mesmo tempo como bondoso e poderoso, razão por que se deveria renunciar à idéia de onipotência”.<sup>292</sup>

Estamos, portanto, diante de um dilema em que a sistemática teológica se debruça e que nunca pode dar uma resposta convincente. Um Deus onipotente, conhecido somente pela força, só pode ser entendido e experimentado como um tirano que escraviza, pois o seu poder não permite qualquer forma de ligação, não reconhece o outro/a, somente a si mesmo. Um Deus assim não se relaciona, exige o reconhecimento humano sem liberdade, se faz valer apenas pelo seu poder. É o Deus do narcisismo, adorado como a encarnação dos próprios ideais de poder, fruto de nossas ilusões e espelho de toda neurose. É o Deus da Lei absoluta que exclui e que não conhece justiça, senão àquela do Talião.

E, no entanto, é justamente aqui, na concepção do Deus poder, que se encontra o específico do Deus cristão, o atributo que marca o seu mistério: sua relacionalidade. Relacionalidade que só é possível pelo esvaziar-se do poder. No cristianismo, pois, Deus é um Deus que se relaciona com a sua criação. Acompanhou a vida de Abrão, Isaque e Jacó. Ouvia o clamor do seu povo escravizado pelos egípcios (Ex 3). Seguiu com Israel ao exílio (Is 45). Chorou ao ver a cidade de Jerusalém (Lc 19. 41-44) e também no Jardim do Getsêmani (Mc 14. 32-42). Um Deus poder que se utiliza de mediações para revelar-se, isto é, que abdica do poder. A divindade cristã, conforme os relatos bíblicos, apresenta, portanto, em sua natureza, duas características fundamentais e contraditórias: a (Oni) potência e o caráter relacional. Essas características são bastante destacadas em toda a tradição cristã. E elas revelam algo surpreendente: toda a confissão do

<sup>291</sup> Cf. FELDMEIER, Reinhard. Nem supremacia nem Impotência. A origem Bíblica da Confissão da Onipotência de Deus. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 37, n. 2, 1997, p. 109 – 111.

<sup>292</sup> FELDMEIER, 1997, p. 110.

poder divino nasce, justamente, da boca daquele que experimentou a relação com Deus. Daquele que foi encontrado na mediação e, por isso, no esvaziamento do próprio poder divino.

Essas primeiras características já apontam para um início de caminho oposto àquele proposto por Freud, quando ele sugere, como imagem divina, o pai idealizado de nossa infância, da disputa do Édipo mal resolvido, dos resíduos patológicos de repressões mal feitas, numa junção com o pai primevo da horda primitiva. Àquele é o pai/Deus (Oni) potente, não-relacionável, sem mediações para dialogar. É o ideal da força, dos anseios bem humanos de tornarem-se super-heróis. A onipotência, pois, não permite qualquer tipo de ligação: ser um ser em si, somente para si, pleno, sem condições de ser um si para outro em sua plenitude. Como um si absoluto, não pode abrir-se ao outro/a e não reconhece o outro/a.

O Deus cristão, pelo contrário, para poder se relacionar, abandona a própria potência, e utiliza mediações para estabelecer relações e encontrar o humano/a na vida concreta. A tradição bíblica testemunha uma série dessas mediações: o corpo humano (Jesus, num corpo de homem, é o Verbo encarnado); palavras humanas e elementos da criação (água, pão e vinho, por exemplos). Os componentes da criação servem de mediações que re-liga, integra, as realidades de Deus e do ser humano, céu e a terra, uma ligação que originalmente existia, mas que foi separado pelo pecado.<sup>293</sup> Não só isso: enquanto potência, a mediação permite que a potência em sua essência estabeleça relações com a existência. A mediação é, pois, a transfiguração do humano-divino que marca a vida cristã. Somente a partir da mediatividade é que se pode ter conhecimento do Deus cristão.

De todas as formas de revelações mediadas, o *Logos* é a mais importante, confirmadas pela tradição de João (Jo 1. 1-18). É através dessa palavra que Deus esteve, está e estará presente no mundo, conforme a dogmática teológica. O Evangelho de João afirma que o mundo foi criado por essa palavra que dá vida: “*Por meio da Palavra, Deus fez todas as coisas, e nada do que existe foi feito sem ela*” (João 1.3) Para o mesmo Evangelho, essa palavra viva tornou-se homem, encarnou-se, sendo reconhecido como o próprio Deus em Jesus Cristo. “*No começo aquele que é a palavra já existia. Ele andava com Deus e era Deus. Desde o princípio, a palavra estava com Deus*”. E essa palavra, que cria e que se encarna, palavra que

<sup>293</sup> MUELLER, Enio R. “Espelho, espelho meu...”: Reflexões sobre os fundamentos de uma espiritualidade evangélica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 37, n. 1, 1997, p. 06-07.

torna atual o Deus Logos, continua presente, hoje, através do Espírito divino: como palavra Bíblica e Sacramental. Ambas as formas são modos de mediação do Deus cristão. Ele utiliza esses elementos humanos e junta a eles a sua própria palavra para tornar presente o Verbo, Jesus Cristo. Os elementos não deixam de ser elementos da criação, no entanto, ao unirem-se a Palavra de Deus, o próprio Cristo se torna presente, e eles se tornam sacramentos de Deus, formas mediadas da sua presença no mundo.

Jesus Cristo é, portanto, o ser que une essas duas realidades. Ele é apresentado, pela tradição, simultaneamente como Deus e como humano. Ele encarna a natureza humana em sua profundidade: no pecado e em seu destino. Ao mesmo tempo é o Deus entre os seres humanos. É dessa união entre o humano e o divino, entre a palavra e o elemento, mas, principalmente, na pessoa de Jesus, a mediação fundamental de Deus, que re-liga os diferentes mundos, que a tarefa religiosa se torna possível. Em outras palavras, a onipotência de Deus não permite outra forma de manifestação senão aquela que acontece na mediação. Só existe relação/revelação de Deus quando ele se esvazia da própria potência no acontecimento revelador. Enquanto (Oni) potência, enquanto essência, o Deus cristão só pode ser Deus absconditus. Conforme Enio Mueller,

Na pessoa de Jesus Cristo temos um duplo aspecto, como a teologia cristã tem reconhecido desde sempre e o belo hino de Fp 2. 5-11 expressa de forma inigualável. Sendo Deus, Jesus esvaziou-se assumindo forma humana e assumindo em si mesmo a condição humana de pecado, até as últimas conseqüências, a morte na cruz. Temos assim, em Jesus Cristo, o próprio Deus assumindo sobre Si o drama humano: sofrendo os efeitos do pecado até a morte, e ressuscitando ou sendo ressuscitado depois para a vida eterna.<sup>294</sup>

É nesse paradoxo que se centra a teologia e a antropologia cristã. Não só isso, dele também verte a questão principal da reflexão que estamos propondo: se é pela mediação que Deus se revela ao ser humano, esvaziado de potência, na relacionalidade, como esse mesmo ser humano chegou a confissão da onipotência de Deus? Como esse ser, alcançado na própria alteridade, enfatizou tanto o aspecto do poder de Deus?

Partimos da idéia de que a onipotência divina é uma sentença formulada e confessada a partir da experiência relacional entre o confessante e Deus. É a partir

---

<sup>294</sup> MUELLER, 1997, p. 08.

das experiências humanas com esse Deus, no transcorrer da história de Israel e, depois, com o cristianismo, que foi se construindo a confissão do Deus Onipotente, conforme os Credos cristãos. A idéia da onipotência divina surge a partir do diálogo concreto, mediado pela fé. Está muito mais ligada à própria obra salvadora, do que a uma característica inerente de um Deus *absconditus*, que é reconhecido e adorado apenas pelo seu poder.

Quer dizer, o testemunho do poder de Deus é sempre um testemunho que nasce de um encontro paradigmático. Bastante distante daquela idéia freudiana em que a onipotência é predicado de um Deus tirano, absoluto, de um Deus que é forjado e está a serviço do narcisismo humano. De um Deus adorado pelo poder, pela projeção narcísica, pela possibilidade de fuga ao desamparo. Nessa perspectiva, Deus se explica e se justifica apenas pela sua potência. Não há relação, somente adoração cega, somente fuga ilusória de um ser impotente que busca salvar sua potência perdida, projetando-a num Deus que o mantém na infantilidade. É, pois, a personificação do ideal neurótico, uma caricatura dos nossos desejos infantis, ideal de nossas ilusões.

A idéia de onipotência de Deus, portanto, não pode ser isolada desse contexto relacional. Antes de todo poderoso, conforme o próprio Credo, o Deus cristão é pai amoroso, que revela sua potência no amor. O poder não pode mais ser entendido, aqui, como uma força suprema absoluta, imposta ao outro/a. Qualquer relação requer ausência de poder, pelo menos de poder absoluto. A confissão da potência de Deus, por isso, na tradição bíblica, é sempre uma confissão de louvor, de agradecimento daquele que vive uma relação de amor, mediada com o Deus que salva. Bem diferente do Deus onipotente apresentado por Sigmund Freud.

### **3.1.1. A confissão da onipotência divina nasce da relacionalidade de Deus com o ser humano**

Os Credos conhecidos e confessados pelos cristãos, o Niceno, o Apostólico e o Atanasiano contém a declaração de fé num Deus Todo Poderoso: “Creio em Deus Pai Todo Poderoso”. O termo utilizado nos originais gregos é *Pantokrator* (Παντοκράτωρ) que significa “soberano sobre tudo”, “onipotente” ou “todo Poderoso.”



<sup>295</sup> São confissões de uma igreja que se estruturava, mas que já tinha mais de trezentos anos de vivência. Elas expressam a fé que se solidificava nesse percurso histórico, mas também ajudaram a moldar a fé dos cristãos num Deus onipotente através dos tempos e de uma espiritualidade, identificada por Freud, como ilusória e neurótica. Isto é, contribuíram para uma religiosidade que abraça e sustenta o infantilismo patológico. Fato é que o termo *Pantokrator*, utilizado nos Credos, não foi aleatório e sem conotação histórica e política. <sup>296</sup>A partir da utilização do termo, o predicado da onipotência, aos poucos, vai aparecendo como a definição essencial do conceito de Deus. É preciso, assim, recuperar a origem desse atributo divino para entendermos as transformações significativas que ajudaram a moldar a ideia de Deus. Fazemo-lo apoiados nos estudos de Reinhard Feldmeier e de Étienne Babut.

No mundo pagão o atributo pantokrator aparece poucas vezes.

De mais de 1400 abonações do termo Pantokrator menos do que 1 % é de origem pagã (ou, inversamente: mais de 99% são de origem judaica cristã)! E entre essas poucas exceções são contempladas com o predicado da onipotência sobretudo divindades que desempenham papel especial nas religiões místicas da antiguidade tardia, no que, não raro, se presume a presença de influência judaica. Mais corrente é apenas o predicado divino da mesma família: *pankrates* – “todo-poderoso, cosmocrata”, que, todavia, circunscreve, sobretudo no estoicismo, a atividade preservadora do universo do Deus estóico como lei do cosmo.<sup>297</sup>

É, portanto, um termo amplamente utilizado no mundo judaico-cristão influenciado pelo Helenismo. A utilização do termo *Pankrates* ou *Pankrator* se deve ao próprio ambiente da vivência de fé. No caso, servem como atributos divinos na defesa contra o Deus estóico do helenismo. Por isso, os termos quase não se encontram na tradição bíblica, estão concentrados no mundo incipiente do judaísmo e do cristianismo de diáspora. Nem o hebraico bíblico e nem o grego do Novo Testamento apresentam algum termo que consiga expressar ou que fundamente a ideia de onipotência de Deus conforme o entendemos atualmente ou como foi entendido no contexto helenístico, como veremos a seguir. Conforme Étienne Babut,

[...] o hebraico bíblico nem sequer usa, explicitamente, o adjetivo ‘todo-poderoso’. No entanto, uma das nossas bíblias conhecidas traz 264 vezes

<sup>295</sup> FELDMEIER, 1997, p. 112.

<sup>296</sup> Em Oskar Pfister, no livro, “Das Christentum und die Angst” pode-se erguer a hipótese de que estas distorções, nas traduções bíblicas, não são obras do acaso e nem da história, mas o resultado de homens e mulheres angustiados, presos ao infantilismo e ao narcisismo, que por isso distorcem as escrituras.

<sup>297</sup> FELDMEIER, 1997, p. 112

‘o Senhor todo-poderoso’, enquanto em outra aparece apenas 44 vezes. E essas 44 não estão entre aquelas 264! Evidentemente, trata-se de um problema de tradução e de tradutores, que exige uma análise bastante acurada. Para confirmar o que estamos dizendo, uma terceira bíblia, tão usada quanto as outras, não traduz o ‘Todo-poderoso’ presente nas 264 passagens da primeira, e nas 44 da segunda. Apenas transcreve, sabiamente, os termos ou a fórmula do hebraico, confessando, sem rodeio, que ninguém sabe exatamente o que significa *El Shadday* e muito menos qual o sentido da expressão *Yhwh Tsebaôt*. Essa última locução foi traduzida por muito tempo como ‘o Senhor dos Exércitos’, como ainda se lê em certas edições.<sup>298</sup>

Mesmo assim, isso não impediu que na tradição vétero-testamentária-judaica se destacasse a soberania de Deus sobre todo o mundo existente e sobre todas as forças. E esse é o testemunho dado pelo relato da criação, por exemplo, escrito sacerdotal, redigido durante o exílio babilônico. É essa palavra que cria vida do nada que também salvou o povo de Israel dos egípcios (Ex 14. 26). Da mesma forma, na experiência de impotência vividas no exílio, profetas como Deutero-Isaías continuaram a pregar o Deus de Israel como o único Deus, cuja vontade de salvar não pode ser combatida por nenhum outro poder (Is 45). Mas são os Salmos que mais invocam Deus como criador e salvador, como àquele que têm o futuro e a salvação em suas mãos (Sl. 33. 8).<sup>299</sup> Para Feldmeier,

É esta fé contra todas as aparências que também fez o judaísmo apegar-se a seu Deus contra a violência brutal que sempre torna a triunfar, como expressão da certeza de que ainda não foi dita a última palavra sobre esta criação. Foram, nota bene, justamente as vítimas, os sofredores que, contra toda a experiência, apegaram-se a esse Deus como senhor e esperaram algo dele. Eles descobriram justamente aí, na impotência exterior, uma nova confiança em Deus. É de se perguntar se faz jus a esse fenômeno quando se o desqualifica sem mais nem menos como projeção nascida da regressão infantil.<sup>300</sup>

Quer dizer, a soberania de Deus é confissão nascida da boca daqueles que padecem em “mãos alheias”, dos subjugados por nações ou forças hostis. Nasce no contexto de relação, no contexto de cruz, de sofrimento. Para Reinhard Feldmeier,

Esse poder e singularidade de Deus não se refletem apenas nas respectivas formas de dirigir-se a Deus, como, p. ex., “Deus de todos os deuses” (Sl 136.2; Dn 2.47) e “Rei dos reis” (2 Mac 13.4), e, sim, com muito maior freqüência ainda em seus nomes, como Elyon (= o Altíssimo) e YHWH Zebaoth (= YAWH dos exércitos). Qualquer que seja o significado exato desses nomes próprios – em todo caso se expressa com eles a incomparável plenitude do poder divino, que justamente também é

<sup>298</sup> BABUT, 2001, p. 17.

<sup>299</sup> FELDMIEIER, 1997, p. 113.

<sup>300</sup> FELDMIEIER, 1997, p. 118.

acentuada em aguda antítese ao politeísmo pagão [...]. No entanto, a descrição do poder divino sempre permanece na esfera do contexto histórico e das idéias concretas. Somente no judaísmo incipiente de fala grega o poder de Deus é conceitualizado com o termo “onipotência” e se torna um predicado divino central. O deslocamento da ênfase que aí acontece não é sem importância.<sup>301</sup>

Portanto, nem *El Shadday* nem *Yhwh Tsebaôt* sugerem a imagem ou a idéia de onipotência, assim como a concebemos na modernidade. A idéia de onipotência é uma interpretação dos tradutores da Septuaginta (LXX), produzida nos séculos II e III a.C., a primeira tradução grega dos livros judaicos e uma interpretação bastante relevante.<sup>302</sup>

Na Septuaginta destaca-se a quantidade de vezes que se utiliza a palavra *Pantokrator* para designar Deus. Cerca de 180 vezes, das quais, a maioria é para traduzir a denominação Zebaoth (*Yhwh Tsebaôt*), cerca de 120 vezes. As restantes para traduzir o termo *El Shadday*. A utilização de *Pantokrator* para traduzi-los é uma transformação significativa da idéia deste poder.<sup>303</sup> Os tradutores gregos, com isso, reforçaram ou acentuaram a idéia do senhorio e do poder de Deus nos textos bíblicos. Essa modificação ocorre pelo novo contexto em que eles se encontram. O perigo, agora, não é mais os diversos deuses que concorrem com Javé, do mundo pagão, mas a filosofia helenística, influenciada pelo estoicismo, com sua visão determinista que coloca o Destino (*Moirá, Tyche*) como a grande deusa da realidade, cuja onipotência está acima de qualquer Deus e cujo poder está inalcançável a qualquer influência humana.<sup>304</sup>

Para o judaísmo em contexto helenístico era necessário firmar sua identidade e religiosidade diante dessa realidade que o empurrava à uma posição defensiva. Então, assim como outrora se declarou a impotência dos deuses pagãos diante do Deus de Israel, agora, confessavam a onipotência de Deus, o Todo poderoso, cujo poder determinava até mesmo a força do Destino. Além disso, o termo ainda trazia consigo uma conotação política e religiosa importante.<sup>305</sup> Era um título imperial, no tempo das conquistas de Alexandre Magno e se traduzia como *pan* (tudo ou todo) e *krátos* (alto, em cima e, daí, governo, poder). Nesse sentido, os tradutores da Septuaginta, judeus de Alexandria, não tiveram dúvidas em atribuir ao

<sup>301</sup> FELDMIEIER, 1997, p. 113 – 114.

<sup>302</sup> Cf. BABUT, 2001, p. 18.

<sup>303</sup> FELDMIEIER, 1997, p. 114.

<sup>304</sup> Cf. BABUT, 2001, p. 18-20.

<sup>305</sup> FELDMIEIER, 1997, p. 114.

Deus de Israel o título, com o objetivo de afirmar que Javé era o verdadeiro soberano, o único *Pantocrator*.<sup>306</sup> Para Reinhard Feldmeier,

Desse modo o judaísmo helenístico contrapôs à supremacia da cultura e sociedade helenísticas e romanas, juntamente com seus fundamentos religiosos, a confissão da onipotência de seu Deus e associou a ela as idéias, para ele centrais, do Criador e Juiz. Os diferentes enunciados complementam-se: assim como o discurso do Criador e do Juiz sublinha que a origem e o alvo do mundo estão determinados unicamente por Deus, da mesma maneira o discurso do Soberano e do Todo-Poderoso sustenta que também o presente está nas mãos de Deus, apesar de todas as experiências contrárias. Desse modo, porém, se acentua com clareza a confissão de Deus como Senhor tanto do presente quanto do futuro também em oposição ao fatalismo da crença no destino ou a uma cosmovisão determinista.<sup>307</sup>

Também aqui, atribuir a Deus um título corrente da época, era uma confissão nascida das relações concretas do judeu com o seu Deus. No entanto, designar o Deus de Israel pelo conceito de *Pantokrator* trouxe, a partir da Septuaginta, mudanças significativas à concepção de Deus.

Quer dizer, a Bíblia Hebraica aponta para os magníficos poderes de Deus, especialmente, como Criador e Salvador. Mas essa força, esse poder, começa a ser enfatizado no ambiente do Judaísmo helenístico da diáspora que se apodera de um conceito existente e muito presente em sua realidade, para, então, designar Deus. Deus é Deus mesmo no exílio e mesmo diante da ameaça de povos estrangeiros. Quer dizer, utilizar o termo *Pantokrator* para traduzir Deus é uma confissão que nasce da relação de Deus com o ser humano. No entanto, a utilização do termo, na tradução da Septuaginta, abriu espaço para uma transformação significativa da ideia desse poder. A consequência é que a idéia do poder começa a ser destacada. A adoção do termo será o marco inicial de uma transformação na forma como se compreende a divindade. Confissões como criador e salvador, mesmo brotando da boca de oprimidos, num contexto relacional, serão entendidas sempre mais, não pelas relações concretas em que nasceram, mas pelo próprio significado do poder, do poder em si, de sua absolutização.<sup>308</sup>

Assim, a confissão do poder nascida nesse novo contexto, passa a ser testemunhado nos hinos, nas orações, no louvor, no agradecimento. Em situação extrema de impotência, ou mesmo nas situações em que a salvação é

<sup>306</sup> Cf. BABUT, 2001, p. 18-19.

<sup>307</sup> FELDMIEIER, 1997, p. 118.

<sup>308</sup> Cf. FELDMIEIER, 1997, p. 118.

experimentada, Deus é invocado, adorado e testemunhado como Todo-Poderoso. A ênfase no poder iniciada pela confissão do judaísmo de influência helenística, no entanto, ainda não descreveria a centralidade que, mais tarde, será alcançada com a tradução latina de *Pantokrator*, como onipotente, na Vulgata.

O Novo Testamento, por sua vez, revela duas tendências principais e contrárias em si. Uma é encontrada nos Evangelhos. Neles não localizamos um discurso sobre a onipotência de Deus e nem a utilização do vocábulo *Pantokrator*. Os Evangelhos realçam um sentido de poder distinto daquele que acompanha o termo grego (Lc 1.37; Mc 10.27; Mt 19.26; Lc 18. 27).<sup>309</sup> Por exemplo: os milagres de Jesus são entendidos não como manifestação de um poder absoluto, mas como sinais do amor de Deus aos humanos. Eles estão sempre nesse contexto concreto das relações. Nunca como demonstrações mágicas de um homem poderoso que se impõe por dons sobrenaturais, mas como eventos que concretizam o amor de Deus pelos seres humanos. A tradição revela que em muitos momentos, Jesus foi intimado a realizar milagres pelos religiosos da época, e em todas elas ele se negou a realizá-los, justamente para não serem entendidos como poder (Lc 11. 29-32). Para Reinhard Feldmeier,

É comum a todos esses textos o fato de não oferecerem enunciados gerais sobre uma propriedade divina, mas de apelarem para a capacidade de Deus ou a anunciarem no contexto de um anúncio de consolo, ou de uma prece, portanto *no contexto de um diálogo*, porque essa capacidade transcende de modo salutar os limites humanos. Mas também deve ser observado que já do ponto de vista terminológico não está no centro tanto a questão do poder, e sim, a capacidade de Deus de realizar sua vontade para a salvação dos seres humanos. [...] Nesse sentido o levantamento do NT corresponde em essência à Bíblia Hebraica. Do poder de Deus se fala somente em relações concretas; a apreensão terminológica e, com isso, também a intensificação dessa idéia acontece significativamente apenas num escrito que em vários sentidos cai fora dos moldes dos demais escritos neotestamentários: no Apocalipse de João.<sup>310</sup>

Está aqui, pois, a segunda tendência. Ao total, *Pantocrator* aparece 10 vezes no Novo Testamento, uma delas, na segunda carta de Paulo aos Coríntios, no capítulo 6, versículo 18: “serei vosso Pai, e vós sereis para mim filhos e filhas, diz o Senhor Todo-Poderoso”. O versículo está dentro do seguinte contexto: Paulo exige que a comunidade exclua todos os descrentes e encerra seu pedido com várias citações que legitimam seu discurso como um discurso de Deus “diz o Senhor Todo-

<sup>309</sup> FELDMIEIER, 1997, p. 118 - 119.

<sup>310</sup> FELDMIEIER, 1997, p. 119.

Poderoso”. As outras nove no livro de Apocalipse de João, escrito num tempo em que a igreja cristã que nascia, à margem, era perseguida por forças hostis e poderosas da época e necessitava de consolo e motivação para continuar existindo (Ap 2,10).<sup>311</sup>

Assim, *Pantokrator* e a idéia de poder que traz consigo é utilizado de forma concreta, nada menos que nove vezes (Ap 1.8; 4.8; 11.17; 15.3; 16.7,14; 19.6,15; 21.22). O apocalipse justamente trabalha essa questão política do atributo de poder, assim como os autores da Septuaginta. Foi redigido num contexto de fortes perseguições, num mundo influenciado pelo helenismo, compreendido por João como início da missão satânica para exterminar os cristãos. O mal aqui tem rosto e nome. É encarnado pelo Império Romano que serve de instrumento de Satã.<sup>312</sup>

Diante da grande potência inimiga, João afirmará o senhorio e o novo mundo de Deus, que acabará com todas as injustiças e trará a salvação de forma definitiva, mesmo a despeito da realidade de perseguições a que estavam submetidos. O fundamento desse anúncio é o poderio de Deus sobre todo o mundo. Em última instância, o termo acentua que Deus é o Deus que julga a historia e o mundo “e estabelecerá o seu senhorio na luta contra todos os poderes anti-divinos”.<sup>313</sup> Está muito forte aqui a questão política, a ameaça e o tempo de aflição, que fornece o contexto dramático em que o Apocalipse é escrito. Roma, a grande meretriz, que derrama o sangue dos santos de Deus, será julgada e condenada. Nessa realidade, a (oni) potência de Deus deve ser destacada como forma de promover a esperança entre os cristãos.

Também na literatura do cristianismo primitivo encontramos o atributo *Pantokrator*. No início da era cristã o título é adotado esporadicamente em alguns textos cristãos, especialmente na Didaquê e começa a figurar nas primeiras confissões de fé, confissões que resultarão nos credos da Igreja.<sup>314</sup> E assim, à margem da Bíblia, o conceito *Pantokrator* vai destacando o predicado de poder do Deus cristão, e esse predicado vai se tornando sempre mais decisivo para a idéia de Deus. A partir dessas traduções divergentes, o atributo “todo-poderoso” passou a expressar a idéia de onipotência que, através dos séculos, tornou-se a base para a compreensão do Deus bíblico.

<sup>311</sup> Cf. BABUT, 2001, p. 20.

<sup>312</sup> Cf. FELDMIEIER, 1997, p. 119.

<sup>313</sup> FELDMIEIER, 1997, p. 119.

<sup>314</sup> Cf. BABUT, 2001, p. 18-19.

Nos primeiros tempos ele é empregado sobretudo – e isso confirma o que dissemos até aqui – na saudação da paz, na oração bem como no louvor confessante. Na reflexão teológica ulterior, que assume de modo crescente a discussão com a cosmovisão da Antiguidade, o cristianismo incipiente recorre também às tradições da filosofia da religião do judaísmo incipiente: o atributo da onipotência se torna agora – em conexão com a idéia de criação – mais e mais uma ‘qualidade’ de Deus e então sobretudo de Cristo como “*Logos paterno*”. Essa evolução é visível na imagem de Cristo como Pantocrator, que podemos observar nas ábsides das igrejas bizantinas. Nesse processo a idéia de onipotência é complementada pelo sentido secundário do conceito “estóico” de Pantocrator como “Mantenedor do Universo”. Por isso o termo grego é reproduzido conscientemente por Agostinho tanto por *omnipotens* quanto por *omnitens*.<sup>315</sup>

Então, com o imperador Constantino, o vocábulo definitivamente se solidifica no ambiente cristão. Unindo a religião cristã com sua ascensão ao poder Romano, Constantino se entendia como chefe político e religioso, de um império poderoso e de uma igreja ainda não unificada. O cristianismo era sua grande oportunidade. A oportunidade de legitimar e fortalecer sua posição como imperador e como representante do próprio Deus sobre a terra; de unir estado e religião em si mesmo. Foi o que ocorreu com a convocação do Concílio de Nicéia, no ano de 325.

Desse concílio pretendia conseguir o término também dos conflitos doutrinários. Mas sobretudo sonhava, como se dirá mais tarde, com a aliança do trono com o altar. E, de fato, pondo a onipotência como o primeiro atributo de Deus (“*Cremos em Deus, Pai todo-poderoso – Pantocrator – [...]*”), o Símbolo Niceno insinuava a idéia de que esse Deus tem um representante na terra, o imperador *Pantocrator*. Em contrapartida, esse imperador *Pantocrator* da valor e consistência a uma representação de Deus, de seu poder, de sua força.<sup>316</sup>

A iniciativa de Nicéia, portanto, não pode ser sustentada pela tradição bíblica; somente pela reflexão e pelo testemunho que acontecem à margem dos textos da tradição, e que progressivamente vão focando sua compreensão de Deus a partir da idéia de poder. Quer dizer, num ponto tão importante como a definição de Deus, há uma mudança substancial na linguagem que vinha sendo utilizada, daquela empregada pelos apóstolos, com essas que surgiram no ambiente grego. Os credos cristãos, portanto, foram fortemente influenciados pela visão helenística. É nesse contexto que também ocorre a tradução do Antigo Testamento para o Latim, a *Vulgata*, por Jerônimo (século IV). Nela, o termo *Pantokrator*, que significava soberania universal, torna-se *omnipotens*. E assim, o conceito de

<sup>315</sup> FELDMEIER, 1997, p. 120-121.

<sup>316</sup> BABUT, 2001, p. 19.

onipotência passa a fazer parte dos principais Credos, Apostólico e Niceno, influenciando a hinologia, a teologia, os textos litúrgicos, a doutrina da Igreja e, conseqüentemente, a compreensão de Deus e a religiosidade que a tradição nos legou.<sup>317</sup>

Portanto, a idéia que acompanha o conceito de *Pantokrator* brota, especialmente, no contexto do judaísmo e cristianismo incipiente. São confissões de fé nascidas, sim, em relações concretas do crente e o seu Deus. Na boca dos atribulados e sofridos, a invocação de Deus como Todo-Poderoso não revela uma resignação diante dos infortúnios e da opressão, mas, pelo contrário, o início da resistência da fé que, mesmo diante da realidade ameaçadora, se assegura nas possibilidades de seu Deus. A confissão do poder de Deus, nesse contexto, é ponto de partida para reflexões e ações de libertação, de amadurecimento da fé. E isso é importante, porque nesses contextos originais do judaísmo e do cristianismo incipiente, “ao contrário do que acontece hoje, não se associa o predicado da onipotência com Deus como tirano, e, sim, com Deus como Salvador!”<sup>318</sup> Para Feldmeier,

O lugar vivencial do predicado da onipotência era, portanto, de modo direto ou indireto, o diálogo entre Deus e o ser humano. O Credo leva isso em conta quando, primeiramente, confessa a Deus como Pai, e só depois como o Todo-Poderoso. Com isso, o Todo-Poderoso é definido como aquele que se identificou, ele próprio, em seu filho, identificou-se como nosso Pai, i. é., como um “tu” voltado misericordiosamente para nós. Em termos conceituais: o discurso acerca do “Todo-Poderoso” se torna equivocado sempre quando se o isola da relação com Deus. Então a idéia se transforma na noção de Deus como tirano (com o qual então gostam de se legitimar tiranias terrenas).<sup>319</sup>

No entanto, a utilização do termo *Pantokrator* abriu a possibilidade de uma profunda transformação da ideia de Deus, tanto pela própria significação que abona o termo como pelo próprio contexto em que o termo surge, na defesa da fé judaico-cristã contra o helenismo grego. A partir daí, a ideia do poder que vem acoplada ao termo vai sendo progressivamente ressaltada. Assim, a ideia da onipotência divina só pode ser confessada, conforme a Bíblia, na relação, na experiência do encontro entre o que crê e o seu Deus, na relação pessoal entre o humano e o divino, entre Ele e eu. Para Feldmeier, ao citar o filósofo e teólogo judeu Martin Buber, é errado

<sup>317</sup> Cf. BABUT, 2001, p. 20.

<sup>318</sup> FELDMIEIER, 1997, p. 122.

<sup>319</sup> FELDMIEIER, 1997, p. 122.



quando entendemos a onipotência como uma relação “eu-isso, ou seja, numa relação em que o sujeito fixado em si mesmo se apodera de seu vis-à-vis como se fosse uma coisa”.<sup>320</sup> Colocar a onipotência divina nesses moldes traz conseqüências para o entendimento de Deus e do seu poder sobre o mundo. O poder não pode mais ser entendido como uma força suprema absoluta, imposta ao outro/a. Uma relação requer ausência de poder, pelo menos de poder absoluto. Por isso, são necessárias as mediações.

Desse modo, no decorrer da história, a ideia de poder que se associava ao termo *Pantokrator* foi sendo enfatizada, favorecendo uma deformação da imagem divina. É esse Deus poder que Sigmund Freud destacou em seus escritos, como Deus que mantém o ser humano numa atmosfera infantil; como o Deus que representa o pai idealizado da infância; que assume as características narcísicas que tanto queremos salvar em nós mesmos; que promete a manutenção da própria onipotência quando adorado infantilmente. É esse "Deus poder" que já podia ser identificado nas discussões de Jesus com os líderes religiosos do seu tempo, fariseus e escribas, principalmente. O Deus da casuística absolutizada, da não liberdade de transformação, da condenação barata, que justifica o sistema de orgulho humano daqueles que se achavam em condições de cumprir as exigências de um Deus absurdamente desumano. É Deus de nossas ilusões.

Bem diferente daquele Deus que nasce no contexto relacional da tradição bíblica, do exílio e do cristianismo e judaísmo incipiente. Nesses contextos, parece revelar-se um Deus bastante passional. E, talvez, se deva concordar com Étienne Babut e com o título do seu livro. Para ele, nas Sagradas Escrituras, o rosto deste Deus, é o rosto de um Deus poderosamente fraco.<sup>321</sup> Esse rosto é o que encontramos em Jesus Cristo, o Deus que abandona sua onipotência e assume radicalmente o desamparo humano: “Deus meu, Deus meu, porque me desamparaste?”. [...] E mesmo assim, continua Deus absconditus, envolto em potência e mistério. Ele é *Yhwh Tsebaôt* e *El Shadday*, o inominável.

### 3.1.2. A relacionalidade como crítica ao Deus apresentado por Freud

<sup>320</sup> FELDMEIERS, 1997, p. 122.

<sup>321</sup> Cf. BABUT, 2001, (capa).

Sigmund Freud apresenta um Deus da força, do refúgio patológico, da infantilidade, a partir dos meandros da onipotência e do desamparo. Nessas complexas relações de fuga à impotência e ao desejo de poder, pela repressão aos instintos e glorificação de si mesmo, a religião se origina e se mantém como importante fator que joga a favor das neuroses e ilusões humanas, conforme a psicanálise afirma. O Deus que a Religião apresenta é produto das mais arcaicas e significativas lembranças da infância: um pai que protege, que ampara, que tudo explica; mas um pai totalitário. Não há nessa lógica alteridade alguma. Deus é uma invenção da fraqueza. Freud destaca, portanto, o papel de utilidade da Religião. Ela existe porque cumpre objetivos importantes para a vida humana e para a vida em civilização. Finalidades patológicas é verdade, mas finalidades.

O Deus revelado em Jesus Cristo é justamente aquele que abandona o seu poder e assume, ele mesmo, um desamparo radical, que possibilita relacionar-se com o ser humano. A relacionalidade de Deus é, portanto, o fator a ser posto frente às críticas freudianas do religioso. Essa característica marca um ponto fundamental de toda reflexão que aqui se pretende iniciar: a relacionalidade de Deus inaugura um novo conceito, distinto daquele que coloca a religião na ordem da necessidade, o conceito do desejo, característico do encontro entre duas alteridades, no caso, entre Deus e o humano. Detalhemos um pouco mais essa perspectiva.

Não só para a Psicanálise, mas também para as ciências em geral, a religião é entendida por esse aspecto da necessidade. A psicanálise apenas exemplifica bem esta posição. Sua teoria consistiu em explicar os fatores psicológicos envolvidos na adesão pessoal a um credo religioso, baseando-se no método científico de natureza materialista, que não considera o metafísico e a transcendência no fenômeno, e analisa apenas os comportamentos envolvidos na adesão religiosa. Ele parte das seguintes questões: quais os fatores psicológicos que tornam a religião necessária?<sup>322</sup> Qual o proveito social da religião? Nesta perspectiva, a religião é entendida em vista do desamparo: renúncia aos instintos, compulsão ao trabalho, impotência diante das forças da Natureza e do Destino, culpa, o medo, falta de sentido, a vida e a morte.

---

<sup>322</sup> Cf. VERGOTE, Antoine. Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia. Entre Necessidade e desejo – Diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Edições Loyola 2001, p. 13.

Foi assim que se criou um cabedal de idéias, nascido da necessidade que tem o homem de tornar tolerável seu desamparo, e construído com o material das lembranças do desamparo de sua própria infância e da infância da raça humana. Pode-se perceber claramente que a posse dessas idéias o protege em dois sentidos: contra os perigos da natureza e do Destino, e contra os danos que o ameaçam por parte da própria sociedade humana.<sup>323</sup>

Para Freud, diante destas forças que causam frustração e desamparo, o ser humano recuperará a imagem de um pai que cuida e protege.<sup>324</sup> Assim, a religião nasceria de uma nostalgia paterna. O que motiva, portanto, o resgate da imagem desse pai que cuida e ampara e que é projetado na figura de um pai divino é o que Freud chama de pulsão de autoconservação, uma força natural que move o ser humano a lutar pela vida, protegendo-se contra as forças que o ameaçam. Para exemplificar esta força natural, Freud emprega o termo *Triebwunsch*, que se traduz como desejo pulsional, originado nos *Triebe*, as pulsões.<sup>325</sup> A religião, então, seria fruto de um desejo, mas de um desejo bem determinado, de permanecer vivo, defendendo-se das forças agressoras. É um desejo ligado a necessidade humana. Portanto, o religioso é um fenômeno criado pelos seres humanos.

[...] são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção — de proteção através do amor —, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso.<sup>326</sup>

Para o psicanalista e teólogo belga Antoine Vergote, a religião pode sim ser explicada pela categoria da utilidade, mas não deveria ser a única envolvida no estudo do religioso. Para o teólogo, ela está também associada a categoria de desejo. A religião existe porque é expressão do desejo humano.<sup>327</sup> Não de um desejo ilusório, de uma histeria ou esquizofrenia, mas de um desejo que nasce de um encontro concreto e paradigmático entre o ser e Deus, e que justifica todo o empreendimento religioso. Para ele a categoria do desejo deve ser distinguida do conceito de necessidade, mas as duas devem estar presentes no exame da religião cristã. O conceito de religião como desejo, portanto, se apresenta como uma idéia

<sup>323</sup> FREUD, 1996 (1927), p. 27.

<sup>324</sup> Cf. FREUD, 1927, p. 26.

<sup>325</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 17.

<sup>326</sup> FREUD, 1996 (1927), p. 39.

<sup>327</sup> Cf. PAIVA, 2001, p. 119

alternativa e crítica ao da necessidade, ao delatar posições pré-definidas da Psicanálise.<sup>328</sup>

Quer dizer, o que as ciências, especificamente a psicanálise, deixam de avaliar é, justamente, o que é peculiar para a religião. A relação religiosa é marcada por um encontro pessoal entre o ser humano e sua divindade. Um encontro que se torna normativo para toda a verdade e determina uma nova postura de vida, uma nova visão de mundo e do próprio ser humano.<sup>329</sup> As ciências avaliam apenas um lado desta relação, ou seja, examinam as manifestações dos comportamentos humanos e delas tiram suas conclusões, definindo o caráter e a natureza da religião. Devido ao método utilizado<sup>330</sup>, elas não consideram, e nem podem considerar, a alteridade existente na relação religiosa. Na opinião de Donald Wiebe,

[...] a presunção do ateísmo metodológico é prematura e infundada. Pode-se concordar prontamente com o veredicto das ciências sociais de que a religião é um fenômeno humano; com efeito, seria estupidez negá-lo. Contudo, está longe de ser óbvio que também seria estupidez negar que ela é simplesmente uma instituição humana; que não possui nenhuma origem ou causa (ou sentido, referência) transcendente e, portanto, numinosa.<sup>331</sup>

É totalmente justificável, portanto, a proposição de que o método materialista utilizado pelas ciências, paradigma na busca da verdade descritiva, não pode avaliar a relação religiosa além daquela verificável através das manifestações humanas, no caso da psicanálise, dos processos psicológicos motivadores da adesão religiosa. É prematuro afirmar, porém, o fato de que as únicas conclusões a que se pode chegar sejam aquelas que compreendem a religião sob o aspecto de benefício às necessidades humanas. A partir do método materialista é viável sim apregoar avaliações diferentes, conceituar a religião de forma distinta, mesmo que as ciências desconsiderem a dimensão metafísica.

Para Antoine Vergote, seria possível demonstrar isso a partir dos conteúdos epistemológicos da própria Psicanálise. Quando Freud sentencia que a religião é útil

<sup>328</sup> Autoras como Marie Balmory, Françoise Dolto e Julia Kristeva, que analisam os textos bíblicos a partir do conceito de desejo, propõem uma religião distinta que vai para além daquela apresentada por Sigmund Freud.

<sup>329</sup> Cf. BRUNNER, Emil. *La verdad como encuentro*. Barcelona: Estela. 1967, p. 171-172.

<sup>330</sup> Cf. Almir Linhares de Faria faz interessante análise da inserção do materialismo nos métodos da psicologia e da psicanálise. FÁRIA, Almir Linhares de. O materialismo na psicologia e na psicanálise – opção metodológica ou doutrinária? In: WONDRAČEK, Karen Hellen Kepler (org). *O futuro de uma ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

<sup>331</sup> WIEBE, Donald. Religião e verdade: Rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 118.

e benéfica ao ser humano, ele dá a benéfico o sentido de uma finalidade limitada: é útil para melhor viver no mundo. O mesmo ocorre com o termo necessidade que é igualmente determinada pela categoria de eficácia, da utilidade: o ser humano é religioso porque a religião é necessária para ele.<sup>332</sup> O que é capital nessa reflexão é a diferenciação dos desejos empreendida pelo próprio Freud. Ele distingue entre aqueles advindos dos dinamismos com finalidade pré-programada pela natureza, como ocorre entre os animais - pulsão de autoconservação (é aqui que ele situa a origem da religião segundo o esquema da necessidade humana de proteção) -, e aquela não programada, aberta – pulsão da libido – que se articula como busca da união com o outro/a, com a alteridade em forma de amor e de gozo.<sup>333</sup>

Ora, a religião é justamente a manifestação de um elo afetivo entre o ser humano e sua divindade. Assim, quando lemos certos textos religiosos, quando escutamos certos testemunhos,

observamos que, ao lado das preces de pedido de bem-estar imediato, e ao lado da prática religiosa por cálculo de interesse e por medo, há muitos textos e expressões simbólicas gestuais que são celebrações. Isso quer dizer que os homens aí exprimem sua admiração não pela religião, mas por Deus [...]. Essas celebrações têm um caráter festivo. Todas as religiões também criaram obras de arte precisamente para celebrar e festejar não a religião, mas Deus. Isso nada tem de útil, e nessas celebrações não se procura um benefício, mas nelas se sente prazer porque se experimenta a felicidade da ligação com Deus.<sup>334</sup>

Essa hipótese carrega consigo duas conseqüências importantes em relação à necessidade funcional da religião. A *primeira* é a de que esses textos e expressões simbólicas de alegria e de gozo não se inserem dentro da teoria freudiana e nem na idéia da religião como utilidade. Quando Freud elenca os fatores da gênese do religioso, concentrando-os nos anseios e necessidades pessoais universais, ele determina uma conexão circunscrita entre o ser humano e a sua religião. Em outras palavras, a religião foi criada pelo ser humano para que atendesse suas necessidades de proteção. O que esses ritos e expressões simbólicas expressam, no entanto, é uma experiência única, extraordinária do encontro do humano com o divino.<sup>335</sup>

<sup>332</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 21.

<sup>333</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 22; KAUFMANN, 1996, p. 438.

<sup>334</sup> VERGOTE, 2001, p. 21.

<sup>335</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 22.

A *segunda* conseqüência é que esta relação com Deus parece claramente ter sua significação nela mesma.<sup>336</sup> As festas e celebrações não estão baseadas no desejo de autoconservação e nem no desejo de bem-estar psicológico, pois estas duas formas de desejo/necessidade não conduzem à divindade, mas à religião como meio e fim. São duas formas fechadas sobre si mesmas, sobre o interesse imediato do ser humano e, por isso, pertencentes à categoria de necessidade e, respectivamente, da utilidade.<sup>337</sup> O desejo que ali se revela, baseado na afetividade e na subjetividade, é uma característica humana que vai além do necessário e do útil, um desejo aberto, não pré-programado, uma energia que se dirige à alteridade, à transcendência e que se origina de um acontecimento paradigmático: a ligação com a divindade. Ou seja, nesta experiência nada há de útil, não se espera receber proteção como forma de atender as necessidades pessoais, mas se expressa a felicidade e o gozo de viver uma relação pessoal com Deus. Esse é o Deus revelado por Jesus, um Deus que se relaciona.

Nessa perspectiva, a alteridade, o divino, é festejada em ritos, celebrações e experimentada de forma marcante, determinando uma nova compreensão do mundo e de si mesmo. Advém desta relação “uma tendência psicológica que orienta para experiências e modos de existência que fazem gozar e celebrar: a beleza, o amor, a experiência com o divino e a relação com ele”.<sup>338</sup> Assim, é possível afirmar que a religião não é, na essência, apenas da ordem da necessidade, mas, também do desejo, do desejo aberto, livre. Com isso, o caráter de utilidade, de certa forma, é relativizado. Nesta ótica, a religião tem o papel de mediar a relação entre o crente e sua divindade, e isso ocorre quando ele recebe, compreende e aceita a mensagem religiosa que revela Deus e que o torna presente. Decorre disso que o esquema para estabelecer o surgimento e a manutenção da religião se expressaria da seguinte forma: ser humano – necessidade de proteção e de sentido – encontro com Deus – (atendimento das necessidades de proteção e de sentido) - desejo de ligar-se a ele - gozo no relacionamento com ele - religião.

---

<sup>336</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 21.

<sup>337</sup> Segundo Geraldo José de Paiva, “há certa oposição entre necessidade e desejo, e o critério dessa oposição é a liberdade. Concebe-se a liberdade ausente da necessidade e presente no desejo”. PAIVA, Geraldo José de. A necessidade e o desejo na Religião: Considerações acerca do 3º Seminário Psicologia e Senso Religioso. In: Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p.117.

<sup>338</sup> VERGOTE, 2001, p. 22.

É fundamental, portanto, a Psicanálise incluir a categoria do desejo como elemento chave no exame da religião. Ela pode investigar as expressões deste acontecimento, analisando as representações do desejo, expressas em atos, testemunhos, ritos, passagens bíblicas e no próprio sistema doutrinário, mas não tem competência para exercer um juízo de verdade filosófica sobre a fé em Deus. A psicanálise deve, no entanto, expor as diferenças entre a necessidade e o desejo na religião.<sup>339</sup>

Se a relação religiosa não está somente vinculada às necessidades humanas e presa ao aspecto da utilidade, mas é também caracterizada como podendo estar para além do que é útil, então, as expressões deste relacionamento devem estar à disposição de uma análise empírica. O encontro pessoal com Deus, necessariamente vincula-se a um conteúdo, a um conhecimento que é adotado como verdade normativa.<sup>340</sup> Existe, portanto, relação entre a experiência de fé e a adesão à doutrina, entre os aspectos exotéricos e esotéricos da religião.<sup>341</sup> Conforme Donald Wiebe,

É bastante óbvio que não é possível negar a dimensão interior da religião. Mas toda religião esotérica dessas expressa-se em ritos e cerimônias externas; na arte, na música e na arquitetura; em crenças e sistemas filosóficos de pensamento; etc. Se ela não se expressasse assim, nenhuma discussão da religião jamais poderia ter lugar. Em conseqüência, a religião também é algo externo, e este aspecto exotérico da religião tem uma conexão necessária e importante com aquilo que é esotérico ou subjetivo. Sempre há alguma forma de expressão exterior vinculada à intenção interior do crente religioso, e através dela descobre-se e compreende-se a natureza e o sentido daquela intenção interior.<sup>342</sup>

Essa ligação entre o caráter exotérico e esotérico da religião torna possível o estudo empírico através do método materialista. Existe, portanto, uma relação entre os comportamentos e atos humanos e a experiência de fé interior do crente. Entre a forma pública, formal, doutrinal e institucionalizada, assim como a identificamos dentro da nossa cultura e que se expressa nos comportamentos particulares, e aquela mais subjetiva, com um quadro de referência que orienta as atitudes e a forma de conhecer e se portar no mundo e que, ao mesmo tempo, implica valores,

<sup>339</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 23.

<sup>340</sup> Cf. WIEBE, 1998, p. 170.

<sup>341</sup> Donald Wiebe faz uma distinção radical na religião entre a experiência interior do indivíduo (aspecto esotérico) – e a expressão exterior da natureza e do significado dessa mesma experiência (aspecto exotérico). A dimensão interior da religião se expressa no exterior em forma de ritos, cerimônias, arte, música, arquitetura, crenças e sistemas filosóficos. Cf. WIEBE, 1998, p. 26.

<sup>342</sup> WIEBE, 1998, p. 115.

compromissos e motivações.<sup>343</sup> Através deste elo torna-se possível um estudo científico da religião e, conseqüentemente, dos aspectos ligados à necessidade e ao desejo.

Para tanto, uma abordagem humanística e empírica deve prevalecer com o objetivo de ultrapassar o pressuposto conceitual da utilidade no exame do fenômeno religioso. No caso da psicanálise, torna-se necessário incluir o conceito de desejo em sua distinção da necessidade para um exame mais abrangente. Destaca-se ainda que aquilo que as ciências interessadas pela religião consideram o objeto da religião é, para a própria religião, o sujeito. Deus é o agente ativo da existência humana.

Necessariamente isso implica também considerar o caráter cognitivo da religião e, portanto, entendê-la como forma de conhecimento da realidade e como uma forma particular de vida. Ela engloba uma concepção da natureza e do sentido último das coisas que não é, de forma alguma, irracional. É um modo de vida e de conhecimento intelectual que possui a natureza da convicção e a exigência de um compromisso moral. Trata-se de convicções particulares afirmadas como verdades universais. Elas transformam-se em saber à medida que são testadas e aprovadas na vivência. Nesse sentido, elas determinam formas de conduta, jeitos de ser e articulam-se em credos e doutrinas. Portanto, também a fé tem seu conhecimento e para comunicá-los desenvolve uma simbologia própria por meio de comparações, metáforas, parábolas, mitos.<sup>344</sup>

Assim, a explicação de Sigmund Freud sobre o acontecimento religioso revelou importantes causas psicológicas envolvidas no processo de adesão religiosa. O conflito entre heteronomia e autonomia, o resgate da imagem do pai projetado na figura divina como forma de amparo, são exemplos. No entanto, esses fatores se relacionam com a dimensão negativa dos mecanismos religiosos, apontam para os aspectos patológicos envolvidos. Essa perspectiva não pode ser desprezada, mas não expressa de forma integral a totalidade do fenômeno.

Entendemos que é possível realizar um empreendimento semelhante, numa escala ainda mais ampla, no interior daquelas ciências que, no estudo da religião, partem do pressuposto da utilidade. Para isso, seria necessário uma análise da respectiva epistemológica e, ao mesmo tempo, das suas críticas à religião com o objetivo de desvelar pressuposições incoerentes, presunções infundadas ou erros de raciocínio. Não há dúvida que, para o sujeito que vivencia a experiência do

---

<sup>343</sup> Cf. WIEBE, 1998, p. 26.

<sup>344</sup> WIEBE, 1998, p. 115.



encontro com a divindade, ocorre uma transformação ontológica. Seria apenas uma ilusão? Fruto de patologias?

Finalizamos, dessa forma, a primeira parte desse terceiro capítulo. Tratamos das duas primeiras teses apresentadas já na introdução: a deformação que a ideia de Deus sofreu com a utilização do conceito *Pantokrator* e com a absolutização do poder que o conceito possibilitou; e a relativização do conceito de necessidade como única chave hermenêutica para o estudo do religioso. Ambas as teses são apoiadas no aspecto da relacionalidade de Deus.

Entendemos, pois, que agora está preparado o terreno para, primeiro, reafirmar o que foi exposto até aqui, e, segundo, para apresentar Jesus como uma possibilidade de reposta às críticas freudianas da religião. Jesus não só corrobora a ideia de que Deus encontra o ser humano para muito além das suas necessidades, mas também testemunha que esse Deus é justamente aquele que abandona o seu poder e assume, ele mesmo, um desamparo radical, que possibilita relacionar-se com o ser humano.

### **3.2. O morrer e o ressuscitar de Cristo como imagem da condição humana**

O caráter relacional/mediático do Deus cristão, que caracteriza também uma religião/religiosidade do encontro, de respeito a alteridade, está bem expresso no evento Jesus e na essência que marca esse acontecimento: o morrer e o ressuscitar. A sua vida e ministério podem ser compreendidos a partir dessa metáfora. Morte e ressurreição, como eventos escatológicos, marcam o ponto central e fundante de toda a fé cristã. Mas também como mito<sup>345</sup> e metáfora, apresentam a dinâmica própria do devir humano. É o método da vida cristã e do Deus cristão. E ele deve ser uma constante em toda existência como marca, por excelência, do Deus relacional.

Um dos mais influentes missionários da Igreja primitiva, o apóstolo Paulo, já muito cedo, destacava a centralidade desse evento. Na primeira carta à comunidade de Corinto, no capítulo 14, versículos 13 e 14 ele afirma: 'Se não existe a ressurreição de mortos, então quer dizer que Cristo não foi ressuscitado. E, se Cristo não foi ressuscitado, nós não temos nada para anunciar, e vocês não tem nada para

---

<sup>345</sup> Mito, nesse trabalho, é entendido como verdade perene, que sobrevive à evolução histórica e técnica.

crer". A religião cristã está, dessa forma, alicerçada nesse evento, entendido como acontecimento escatológico e como mito universal. Assim, o morrer e o ressuscitar de Jesus não se esgota nesse fato último e derradeiro da vida de Jesus e do cristianismo. E isso não é diminuir as sérias significações envolvidas nesse acontecimento escatológico em que a própria salvação do ser está em jogo, conforme a tradição bíblica. Pelo contrário, vai além, perpassa todos os acontecimentos da vida humana e marca todo o agir de Deus.

Exemplo ilustrativo dessa proposição pode ser encontrado na história das tentações de Jesus, nos quarenta dias em que esteve no deserto. Elas podem ser entendidas como um processo de preparação radical, em que Jesus, tentado por Satanás, em sua plena humanidade, abandona qualquer interesse ou propósito narcisista como forma do morrer e ressuscitar antecipatório. Como veremos adiante, Jesus é tentado nos pontos básicos de sustentação do narcisismo: segurança (fome), estima (necessidade de amor) e o desejo de poder. A tentação é, pois, a tentação do humano em pecado. Quer dizer, de forma antecipatória, e de preparação ao caminho da cruz, Jesus se submete, ele mesmo, ao morrer e ressuscitar de si. No desamparo assumido, ele assume também a sua missão e estabelece uma relação próxima e concreta com Deus. Não de proteção somente, mas principalmente de amadurecimento. Renuncia dessa forma ao desejo de onipotência e se sujeita ao caminho da cruz.

Essa dinâmica de morte e ressurreição, portanto, não é aleatória. Fica ainda mais marcante quando o reconhecemos no próprio método ministerial de Jesus. Os encontros entre o Cristo e as pessoas de seu tempo, conforme os relatos bíblicos, são sempre encontros que acontecem dentro da dinâmica do morrer e ressuscitar. Encontros de transformação radical, de arrependimento, caracterizados por uma brusca e profunda mudança do ser. A terapêutica de Jesus, portanto, convidava à morte, num primeiro ato, e a ressurreição, num segundo. À morte de um eu narcisista, de um ser alienado de Deus, centrado em si mesmo, que deseja arrastar para si o mundo inteiro, e a ressurreição de um novo ser, de um novo ego, que não se mira mais no espelho de seu narcisismo, das máscaras criadas pelas suas ilusões e dos ideais que lhe são impostos, mas no espelho do próprio Cristo. Essa dinâmica é descrita por Paulo da seguinte forma: "Assim, já não sou eu quem vive, mas Cristo é quem vive em mim" (Gl 2. 20).

O teólogo luterano Lothar Carlos Hoch, abordando a temática da crise, utiliza justamente, o exemplo do apóstolo Paulo para exemplificar essa mudança paradigmática do humano no encontro com Deus. Para Lothar, o encontro do apóstolo com Deus desencadeia a crise pessoal/existencial que culminará numa profunda mudança.

Um exemplo de como a crise afeta diferentes esferas do ser pessoa e das mudanças que provoca é encontrada em Atos 9.3-9 (a conversão de Paulo): o texto relata a experiência de profunda crise existencial vivida por Saulo. A narrativa mostra que ele estava a caminho, ou seja, que sua vida tinha um rumo certo e que tinha convicções inabaláveis. Porém, no momento em que foi interpelado por Deus (v.4), sua vida sofreu um impacto tão forte a ponto de tê-lo afetado fisicamente (“ficou cego”, v.9) e de ser literalmente derrubado (“caiu por terra”, v.4). Contudo, a crise teve um desfecho positivo, na medida que fez de Saulo uma nova pessoa. A nova identidade se evidencia no fato dele deixar de se chamar Saulo para tornar-se Paulo.<sup>346</sup>

Por fim, também podemos reconhecer essa dinâmica própria de Deus, na sua palavra. Essa palavra que cria vida, que se une a palavra humana das Escrituras e aos elementos da criação, torna possível a presença do Deus encarnado, Jesus Cristo, que confronta o ser humano com o seu ser. Esse confronto/encontro se dá no morrer e ressuscitar. Conforme Enio R. Mueller

A partir daí podemos compreender melhor o que acontece no nosso confronto diário/dominical com a Palavra de Deus nas palavras humanas da Bíblia. Também aí este confronto representará primeiramente sempre morte para o pecador, cujo pecado não pode subsistir diante da santidade de Deus. E logo, pela graça de Deus demonstrada em Jesus Cristo e prometida à fé nele, representará também ressurreição dos pecados pra a vida eterna, pela fé neste Deus e no poder de Sua Palavra.<sup>347</sup>

Trabalhamos, aqui, portanto, com a idéia de que toda a vida de Jesus foi marcada por esse processo de morrer e de ressuscitar. Assim, durante os quarenta dias do deserto; assim foi à Páscoa, e também o seu método de proclamação dos valores do Reino de Deus que anunciava. E assim também hoje na palavra proclamada. Essa característica do agir de Deus, por sua vez, está intimamente ligada com a sua relacionalidade. Pois o morrer e ressuscitar requer o encontro, a presença mediada do divino. Como marca única da sua ação parece sugerir um método que não é aleatório. Método de cura, terapêutico, passível de ser cooptado, por exemplo, no Aconselhamento Pastoral. Morrer e ressuscitar marca, pois, toda a

<sup>346</sup> HOCH, Lothar Carlos. A crise pessoal e sua dinâmica: uma abordagem a partir da Psicologia Pastoral. Redes de apoio na crise. In: Arno V. Scheunemann, Lothar Carlos Hoch. Redes de apoio na crise. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Associação Brasileira de Aconselhamento, 2003.

<sup>347</sup> MUELLER, 1997, p. 09.

vida de Jesus. Foi a sua preparação para a missão; foi o método de seu trabalho; foi a conclusão de seu mandato. Esta aqui a mais consistente crítica a crítica freudiana da religião. É esse método que queremos apresentar como forma terapêutica para o processo necessário, conforme a psicanálise, de abandonar o narcisismo e assumir o desamparo.

### **3.2.1. O morrer e o ressuscitar: algumas considerações preliminares**

Duas grandes forças estão sempre presentes na existência humana, conforme a psicanálise: a pulsão de vida e a pulsão de morte. Uma almeja o aquietar de si, o fim de qualquer estímulo, o cessar de qualquer sensação, uma tendência para a morte. A outra busca a realização, a vida, o prazer, o encontro, mesmo em meio aos sofrimentos e desilusões de um mundo hostil. Ambas as pulsões são capazes de contribuir para o processo que vai da onipotência ao desamparo. E elas também arrastam consigo os dois grandes tópicos da existência: o medo de viver e o medo de morrer. Tanto uma como a outra exigem renúncias, desapego, coragem de ser. A vida, pois, se desenrola no jogo dessas duas forças, num constante morrer e viver (ressuscitar) de si.

O medo da vida e da morte acompanha o ser humano desde os primórdios da sua existência. O bebê não conhece a morte, mas experimenta ameaças bem reais de aniquilamento: fome e abandono, por exemplo. Além disso, o dar-se conta de si e do mundo é experiência de forte temor. É nesse ponto especial da vida que se começa a descobrir as regras mais elementares do mundo e das relações. Ali, quando ainda não se tem ciência dos limites e das forças de seu próprio corpo; quando se sofre com a tendência ao recolhimento total, livre de todos os estímulos; ou com a intenção à vida por um prazer masoquista; quando se dá início ao processo de abandono da onipotência ao dar-se conta dos primeiros indícios do desamparo; quando se vive numa situação de dependência, mas controla o mundo através de seu choro. É nesse contexto que o mundo e o ego vão se desenhando, em meio aos sentimentos de ódio e de desejo. E é nesse contexto que cada pessoa experimenta os primeiros indícios do medo de viver e de morrer.

A criança, portanto, vive no mundo mágico da onipotência das ideias. Essa magia também marca a intensidade de seus sentimentos. Se sente frustração diante de seus cuidadores, seus sentimentos de ódio são dirigidos a eles, os mesmo

sentimentos e pensamentos que, por atos mágicos, saciam suas necessidades. Com isso, o medo do próprio aniquilamento por esses mesmos cuidadores é uma constante. E o contrário é verdadeiro: ela tem medo de aniquilá-los pelos seus anseios. O desejo agressivo também pode vir direcionado a si próprio, como culpa. Disso resulta que o processo de inserção na cultura da criança é processo bastante doloroso, experienciado por uma gama de confusos e fortes sentimentos que cooperam para o medo da morte e da vida. É o temor do mundo, dos próprios anseios, da vingança de seus cuidadores, da sua falta de controle e habilidade para com as coisas.

Portanto, a criança não tem condições de assumir a responsabilidade pelas suas atitudes e pelos mágicos desejos destrutivos. Ela ainda não consegue dar sentido às suas percepções e ao seu relacionamento com o mundo. Ela não consegue compreender seus próprios atos, muito menos os atos dos outros. As forças da natureza, para ele, são confusas e incompreensíveis. Todos esses complicadores são pesados demais para o fragilizado ego da criança e produzem uma sensação de caos. Sensação a que os outros animais estão imunes. E essa desordem geral é, de fato, uma ameaça de aniquilamento bastante real, muitas vezes, somatizado nas fobias infantis. O caos, pois, é o símbolo da morte. Dar ordem ao caos é o símbolo da vida. Caos e ordem são fontes de medo. Estar entregue à total desorganização ou encarar a tarefa de por em ordem às coisas são posturas que exigem coragem de ser. E coragem de ser, na compreensão luterana, é passividade.

No desenvolvimento cultural do ser humano, o caos não é tolerado. E a difícil tarefa de organizar o mundo exige duas atitudes principais: reprimir a ideia da morte e o temor da sempre emirrente ameaça do caos; e idealizar-se com competências capazes de cumprir a função de ordenar as coisas. Ou seja, a organização do caos se deve ao método de repressão que toma conta do símbolo da morte. Ela reprime o temor da morte ao mesmo tempo em que ameniza o temor da vida com suas primeiras idealizações, todas orientadas pela necessidade de ilusões que ajudem a tornar o mundo menos hostil. A repressão, pois, é um método eficaz que o ser humano desenvolveu. Ela age cuidadosamente para que os aspectos que não estão a favor da vida ou ameaçam a sua integridade, sejam esquecidos, negados, escondidos.

Para a criança, tudo isso significa: se ela é bem cuidada, amada, seu narcisismo mágico perdura, pois ela experimenta uma realidade que lhe apóia, que lhe testemunha o seu poder, talvez, sua imortalidade. Nesse sentido, a repressão da idéia da morte é facilitada e a sua onipotência é favorecida. Não é preciso dizer que esse sentimento o ajudará a enfrentar as difíceis fases de existir desse primeiro estágio. Nesse sentido, o narcisismo favorece a vida, impulsiona às transformações necessárias durante algum tempo, ajuda a estabelecer aquelas sustentações internas necessárias. Por outro lado, deve chegar o tempo em que o mundo mágico em que a criança está imersa vá sendo abandonado. Se num primeiro momento o narcisismo favorece a vida, num segundo ele precisa ser vencido para a difícil tarefa de tornar-se humano. E assim, nessas relações conflituosas, a criança vai se desenvolvendo, em íntima conexão com o mundo e com as transformações que esse mundo pede dela ou exige da criança que mude nela.

Natural, pois, seus temores diante da vida e da morte. Viver e morrer são as duas realidades a serem assumidas com coragem de ser. Desde a infância, até a vida adulta, o ser humano está sempre tentando manter a coragem diante dessas duas pulsões. Tentando dar ordem ao caos e encontrar satisfação nessa tarefa. A vida se desenrola, portanto, nessa contínua volta do caos e ao ordenamento (Caos – Ordem). Detalhemos, pois, um pouco mais cada um desses temores. Primeiro o morrer, depois o viver.

Já diz o ditado que a morte é a única certeza da vida. Dela não se tem como escapar. É destino certo. E, no entanto, ela se apresenta como tabu, como realidade a ser esquecida e/ou maquiada. Este é o paradoxo. O inevitável deve ser negado. Por quê? Por um lado porque o ser humano almeja a onipotência, o poder e o saber ilimitado, quer proteger seu narcisismo infantil. Por outro, porque o medo da morte é uma proposição universal da condição humana. Toda a atividade humana está, em última instância, baseada e inspirada na tentativa de evitar a morte e vencê-la, não aceitando que ela seja o destino final da existência. É necessário, assim, renegá-la ou camuflá-la, pois ela se apresenta como a negação mais contundente da sonhada ilimitação do desejo. É a afronta mais cruel ao narcisismo humano.

De todas as coisas que movem o ser humano, o terror da morte é o mais forte e enraizado. Mesmo reprimido nunca deixará de estar presente. É universal. Onipresente. Por isso a necessidade constante de vigilância repressiva contra a morte e o temor que dela verte. Isso explica o fato de vivermos a vida e quase nunca

pensarmos na morte, como se ela não existisse ou não nos atingisse.<sup>348</sup> Mas, o medo pode sempre de novo romper com as barreiras da repressão e inundar a psique humana, num estado psicótico. Esse medo se manifesta como ansiedade, uma ansiedade motivante que está presente no dia a dia da vida e em todas as patologias do humano. A morte assume, dessa forma, um papel fundamental para o surgimento da fé na onipotência. Se a repressão de sua realidade for eficaz, a ilusão da onipotência pode perdurar.

Também assim diante do temor da vida. Vencer o temor da vida e tornar-se humano só é possível quando o ser assume com coragem a sua própria história e a auto-realização em suas contingências. Fato é que a realidade, para muitos, é difícil demais para ser abraçada. É necessário modificá-la através de um complexo processo de repressões e transferências no intuito de amenizar sua hostilidade. Sem esse trabalho de criar ilusões o mundo torna-se demasiado intenso para que a criança/adulto o suporte. E as ilusões tornam-se também parte do mundo dos adultos. É necessário flori-lo, mascarar-lo, torná-lo uma ilusão. O desamparo deve ser experimentado como tolerável. Esta aí a explicação dos baixos níveis de aspiração existencial que muitas pessoas adotam em seu processo de crescimento.

Trabalhamos aqui, portanto, com a ideia de que o morrer e o viver estão entrelaçados. São experimentados por antecipação no desenrolar da vida, nos símbolos do caos e do ordenamento, da morte e da ressurreição. Por isso, o ideal é que a realidade da morte seja adotada pela pessoa em seu horizonte de vida, sem disfarçá-la ou negá-la. A possibilidade do caos, da morte e a constante tarefa de criação organizadora e da luta pela preservação da vida devem estar presentes como realidades assumidas (Morte – Vida (ressurreição) ou Caos - Ordenamento). Diferentemente daquela ensinada pela cultura ocidental (Vida...). É preciso, portanto, assumir o temor da vida e da morte. Dessa forma, pode-se iniciar um doloroso processo para por fim ao narcisismo patológico e para uma postura mais autêntica diante da vida. Temos aqui o ideal. Mas, seria o ser humano capaz de suportar, verdadeiramente, o confronto com a realidade da morte? Teria ele condições de realmente a adotar, sem os costumeiros subterfúgios, sem criar suas habituais

---

<sup>348</sup> Cf. ZILBOORG, Gregory. Fear of Death. *Psychoanalytic Quarterly*, 1943, 12: 465-475. Para Zilboorg, esse medo universal origina-se no instinto de autopreservação que objetiva salvaguardar a vida e controlar os possíveis perigos que o ameaçam. Para isso, há alta carga de energia psíquica investida para que se esteja alerta às forças de aniquilamento.

ilusões à realidade da morte? Esse humano que necessita de proteção e de amor? Criador de ilusões que amenizam o seu desamparo?

É, justamente, esse temor humano, diante da vida e da morte, que está contido na experiência de morrer e ressuscitar da experiência cristã. O morrer da fé cristã, aquele da crucificação, mas, também, aquele interior experimentado por Jesus nas tentações e pelo crente na conversão, é precisamente o morrer da onipotência. E esse morrer vem como caos ao narcisismo estruturado. Exige o esvaziamento de si, das ilusões, da auto-suficiência. É o morrer para os ídolos forjados e que sustentam o nosso narcisismo; é o aniquilamento das estruturas de proteção de um ego sufocado e lastimado pela dura tarefa de conciliar tantas forças. O morrer, da fé evangélica, é o morrer para a necessidade de se auto-justificar, de buscar em si a verdade. É assumir o caos como princípio da vida, sempre de novo. É deixar-se reconstruir, numa passividade ativa, considerando agora seus limites, sua natureza, suas capacidades.

E esse morrer é doloroso. Impõe o fim daquilo que somos. No trabalho terapêutico, por exemplo, resistimos à morte, fugimos da crucificação. Temos medo que ela não possa ser suficiente, que ela possa ser difícil demais de ser suportada. E é difícil, pois, ela põe fim às aparências, escancara à fragilidade. A crucificação exige a transformação do valor essencial que damos a nós, exige o confronto consigo mesmo, a entrega de si ao caos, para que do caos surja pessoa renovada, resiliente. Em suma, na fé cristã, o morrer ocorre no espelhar-se em Jesus, o Deus homem, que nos leva a contemplação salvadora. Por isso, a experiência da crucificação é dolorosa: ela é a morte do nosso amado eu, do qual nos orgulhamos.

Para a fé cristã, na experiência da crucificação, resta, apenas, a graça que vem de fora, a graça do Deus que se relaciona. E ela só pode ser experimentada como aceitação de nós mesmos sem escoras, assim como Deus aceita incondicionalmente a humanidade. Uma vez que é uma aceitação total, de todo o ser, como aceitação externa, então a cura pode partir de dentro, do interior. Nada de máscaras e ilusões. A crucificação do velho ser acaba com os esteios improvisados do eu narcisista e abre caminho para a fé, para o novo ser. É o atributo da simultaneidade. E ela significa: ser simultaneamente justo e pecador é ser como se é, com toda a ambiguidade/ambivalência. É saber-se capaz de realizar coisas bonitas e coisas vergonhosas. Pelo Evangelho, ele pode ser assim e nunca vai deixar de ser assim. Por isso, no cristianismo ele pode viver e celebrar a vida sem



ter de blefar. E vive essa vida no mundo, como ele é, sem ilusões. Diferente do que Freud entende, quando afirma que a religião faz do ser humano algo que ele não é, e que insere o ser num mundo que não existe.

É essa fé, essência do novo ser, experimentada na esperança, que emerge uma nova pessoa, ciente do próprio desamparo. Oswald Bayer, citando Lutero, descreve assim esse acontecimento.

[...], a fé é unicamente obra de Deus. Assim, a fé sobrevém ao ser humano: ela “vem” a ele (Gálatas 3.23,25). A pessoa a experimenta ao “sofrê-la”. [...] A experiência da fé é dolorosa. Quando Lutero fala da morte do velho Adão, não se trata somente de uma imagem. “Quem ainda não foi destruído até os fundamentos, reduzido a nada pela cruz e pelo sofrimento, atribui as obras e a sabedoria a si mesmo e não a Deus [...]. Todavia, quem foi exinanido pelos sofrimentos já não opera mesmo, mas sabe que é Deus quem opera e tudo realiza [...]. É isto que Cristo diz em João 3.7: ‘Vocês precisam nascer de novo’. Para nascer de novo, no entanto, é necessário primeiro morrer”. [...] A justiça puramente “passiva” – que só pode ser sofrida – da fé acontece quando o pensar justificador, a metafísica, e o fazer justificador, a moral, [...], são radicalmente destruídos. Em outras palavras, tanto a metafísica como a moral, em sua pretensão de justificar a existência do ser humano, são reduzidas a nada pela obra de Deus. Mas Deus mata para fazer viver, faz descer ao inferno e tira novamente de lá (1 Samuel 2.6).<sup>349</sup>

A experiência da ressurreição, por sua vez, permite avaliar a experiência da crucificação. Da ressurreição brota a segurança, uma segurança que se origina somente pela fé. Não está, pois, fundamentada num eu erguido pelas próprias forças e que tende ao narcisismo novamente. A segurança é fruto de uma passividade. Do caos da cruz a pessoa é reconstruída, no ordenamento do caos, e ressuscita por uma justiça que não é dela, mas vem de fora dela. Não é mérito da pessoa, mas de Deus. Nesse esquema, não há espaço para salvar a onipotência, projetando os desejos de poder nesse Deus que reconstrói de fora, pois ele quer o amadurecimento pessoal, quer guiar no percurso do deserto, no caminho da cruz. Encontramos nesse desamparo amparado a autêntica humanidade.

Não existe garantia, nesse processo, de qualquer evolução gradual. Evolução, progresso não cabem nesse esquema. Há cada novo passo da caminhada pode-se colocar o ser na posição anterior à morte, pode-se lançá-lo novamente no caos. Na necessidade de novo morrer, de uma nova crucificação. E é nesse morrer e ressuscitar pelo Espírito de Deus que se desenrola a vida de fé cristã. Nela a pessoa vai sendo moldada, tendo como modelo o Cristo. Enquanto o

<sup>349</sup> BAYER, Oswald. Viver pela fé: Justificação e santificação. Tradução de Enio R. Mueller. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 23.

humano estiver na condição de pecado, a vida cristã será sempre um morrer e ressuscitar para o existir (eu) orgulhoso e narcisista. É a constante dinâmica, da tendência humana de voltar sua cabeça para si mesmo, para o seu peito, como metáfora do olhar para si e buscar em si a sustentação, assim como o narcisismo patológico exige e, por outro lado, o constante exercício de Deus, na relacionalidade, de levantar esse rosto humano caído para si, para que olhe para fora de si, para a alteridade divina mediada e para a alteridade humana.

Morrer e ressuscitar é sempre uma experiência pessoal, única. Um eu que é levado às profundezas de um eu ídolo e de um Deus ídolo para encontrar a autenticidade de si mesmo e de Deus. Esse percurso, do morrer ao ressuscitar, da onipotência ao desamparo deveria ser também a essência de todo Aconselhamento. É a mesma experiência do Cristo, humano, tentado, solitário, que caminha para a morte total, num constante morrer e ressuscitar de sua jornada. Essa é a terapêutica de Jesus e ela poderia orientar a terapêutica pastoral como chamado ao amadurecimento existencial. O Getsêmani, pois, é um dos símbolos dessa jornada: na profunda angústia de se sentir só, de carregar no momento de morte todo o desamparo. “A tristeza que estou sentindo é tão grande, que é capaz de me matar”, diz Jesus (Mc 14. 34). Outro símbolo é a crucificação, conforme Marcos, e as palavras de Jesus: “Eloí, Eloí, lema sabactani”? Essas palavras querem dizer: “Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste”? (Mc. 15.34) O Deus cristão é, portanto, o Deus que abandona a sua potência e se assume num desamparo.

Será que encontramos aqui, àquele Deus apresentado por Freud, como um Deus de neurose e ilusão? Um Deus que se justifica apenas pelo poder? Um Deus criado para satisfazer as necessidades infantis de um ego onipotente e de um desamparo sempre latente? O Deus que Sigmund Freud apresenta, não exige o morrer, pelo contrário, ele testifica, justamente, a vida ilusória que criamos e que, com muita dificuldade, tentamos manter. O Deus apresentado em Cristo nada tem haver com o Deus de nossas neuroses e ilusões.

### **3.2.2. A morte e a ressurreição de Jesus como símbolo**

Escutem! Nós estamos indo para Jerusalém, onde o Filho do Homem será entregue aos chefes dos sacerdotes e aos mestres da lei. Eles o condenarão à morte e o entregarão aos não-judeus. Estes vão zombar dele,

cuspir nele, bater nele e matá-lo; mas três dias depois ele ressuscitará. (Mc. 10.33)

O morrer e o ressuscitar de Jesus são símbolos. Como símbolos, têm significação existencial universal, que ultrapassa o mero fato ou evento histórico. A vida e ministério de Jesus podem ser contadas por essas significações que, ou remetem para o símbolo da cruz, ou para o da ressurreição. Esses dois símbolos perpassam, portanto, todos os episódios da biografia desse homem e não somente o evento final dela, como se fosse um final distinto e chocante quando comparado com o resto da obra. A cruz e a ressurreição são acontecimentos para o qual toda a história de vida de Jesus se encaminha e que, ao mesmo tempo, dá sentido a todos os demais eventos contados pela tradição cristã sobre ele. Caracteriza a essência do seu trabalho, da sua mensagem, da sua pessoa. Revela que Jesus se tornou humano e se entregou na mais profunda experiência de humanidade. E mostra também, por outro lado, que Jesus é a mais contundente revelação de Deus ao mundo, conforme a tradição bíblica.<sup>350</sup>

Nessa perspectiva, é possível citar diversos pontos da vida de Jesus, narrados pela tradição, que apontam ou para a cruz ou para a ressurreição. Um dos principais símbolos da cruz, por exemplo, parece ser a ideia de esvaziamento de poder, conforme apresentado por Paulo na carta aos Filipenses, no capítulo 2. Para Paul Tillich,

O Cristo pré-existente abandona a sua forma divina, torna-se um servo, e experimenta a morte de um escravo. Pré-existência e auto-entrega são combinadas nesse simbolismo. Ele corrobora o símbolo central da cruz, [...]. A mesma ideia é expressa [...] nas histórias do nascimento de Cristo em Belém, de seu estar reclinado numa manjedoura, de sua fuga ao Egito e da ameaça à sua vida, já logo nos primórdios, causada pelos poderes políticos. [...] Na cena do "Getsêmani", de sua morte e sepultamento, tudo isso chega a um clímax. Todos esses traços, que poderiam ser multiplicados e elaborados, são resumidos no símbolo da cruz.<sup>351</sup>

Ainda há outros que podem ser associados a essa perspectiva: o choro de Jesus diante do amigo Lázaro morto (Jo 11. 35) e da cidade de Jerusalém (Lc 19. 41-44); a estruturação dos próprios Evangelhos que parecem obedecer aos anúncios de morte e ressurreição que o próprio Jesus efetuava no caminho à Jerusalém (Mc 8. 31-33; 9. 30-32; 10. 32-34). Quer dizer, todos esses

<sup>350</sup> Cf. TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. Tradução de Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 366.

<sup>351</sup> TILLICH, 2002, p. 366.

acontecimentos, da mesma forma que evocam determinado símbolo, também devem ser interpretados a partir desse mesmo símbolo.

O símbolo da ressurreição igualmente tem os seus momentos. Também aqui, ele não é um evento isolado do resto da vida de Jesus. A sua ressurreição já é antecipada num grande número de outros eventos que, simultaneamente, são confirmações desse último. Aponta para a vitória de Jesus diante da realidade existencial do pecado à que se sujeitou; para o ordenamento do caos a que esteve entregue.<sup>352</sup> Assim, por exemplo, se a pré-existência de Cristo remete ao símbolo da cruz, a pós-existência remete ao símbolo da ressurreição. Se o nascimento de Jesus em Belém remete ao símbolo da cruz, a forma do nascimento de Jesus, nascimento virginal, remete ao símbolo da ressurreição. Além desses, ainda se pode citar a transfiguração de Jesus, o diálogo dele com os grandes Mestres da religião judaica no templo, os sinais de milagres, o estar sentado à direita de Deus, a segunda vinda de Jesus, o julgamento final - todas essas passagens da tradição apontam para o símbolo da ressurreição.<sup>353</sup>

Esses dois símbolos, no entanto, não se restringem ao mito Jesus. Elas revelam uma verdade sobre o ser humano, assim como se espera do próprio mito. Também a biografia de cada ser poderia ser entendida a partir dessa metáfora. Quais os acontecimentos da vida que podem estar associados à cruz e quais à ressurreição? Quantas vezes a cruz foi parte da vida? Como se deu, nesses momentos, o trabalho de ordenamento do caos? Na ideia de que cada ser, no processo terapêutico, deve morrer para a onipotência e assumir o desamparo, deve enfrentar o caos (signo da morte) e ordená-lo, amparado pela fé no Deus que encontra, a identificação dos símbolos na vida pregressa pode ser importante ferramenta de cura.

Portanto, apresentamos a cruz e a ressurreição como metáfora da vida, como símbolo do sarar interior, como evento escatológico. Essa dimensão também foi experimentada por Jesus no episódio das tentações. Este foi um evento/símbolo que remeteu tanto para a cruz como para a ressurreição. O deserto, a fome, a situação de penúria em que Jesus se encontrou são realidades diretamente ligadas ao evento da cruz. É a experiência radical da humanidade de Jesus. Ele está à mercê das fragilidades da existência, de um corpo que sofre e que padece dos

---

<sup>352</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 367.

<sup>353</sup> Cf. TILLICH, 2002, 367-368.

sofrimentos psíquicos e espirituais, entregue ao imperativo da Anaké. Mas, ao mesmo tempo, as próprias tentações, a figura de Satanás e, principalmente, sua vitória sobre as ofertas do tentador são símbolos que remetem à ressurreição. É justamente esse símbolo/evento que pretendemos, agora, examinar.

### 3.2.2.1. As tentações como metáfora do morrer e ressuscitar

Então o Espírito Santo levou Jesus ao deserto para ser tentado pelo diabo. E, depois de passar quarenta dias e quarenta noites sem comer, Jesus estava com fome. Então o diabo chegou perto dele e disse: “Se você é o filho de Deus, mande que essas pedras virem pão”. Jesus respondeu: “As Escrituras Sagradas afirmam: O ser humano não vive só de pão, mas vive de tudo o que Deus diz”. Em seguida o Diabo levou Jesus até Jerusalém, a Cidade Santa, e o colocou no lugar mais alto do Templo. Então disse: “Se você é o filho de Deus, jogue-se daqui, pois as Escrituras Sagradas afirmam: Deus mandará que os seus anjos cuidem de você. Eles vão segurá-lo com suas mãos, para que nem mesmo os seus pés sejam feridos nas pedras”. Jesus respondeu: “Mas as Escrituras Sagradas também dizem: Não ponha à prova o senhor, seu Deus”. Depois o diabo levou Jesus para um monte muito alto, mostrou-lhe todos os reinos do mundo e as suas grandezas e disse: “Eu lhe darei tudo isso se você se ajoelhar e me adorar”. Jesus respondeu: “Vá embora, Satanás. As Escrituras Sagradas afirmam: Adore o senhor, seu Deus, e sirva somente ele”. Então o diabo foi embora, e vieram anjos e cuidaram de Jesus (Mt 4. 1-11).

Anualmente, no mundo cristão, são rememoradas a morte e a ressurreição de Jesus. Num período ampliado, essa reflexão se inicia com o tempo da Quaresma, quarenta dias antes da Páscoa cristã. Conforme James F. White a Quaresma foi um período acrescido posteriormente ao tempo central do calendário cristão, a Páscoa. Era um tempo de preparação pessoal/espiritual em vista do evento Pascal que se aproximava. Para o autor,

As origens da Quaresma são controversas. Era costume pensar que a Quaresma se teria originado como o intensivo período final de preparação para aqueles catecúmenos (convertidos que estavam sob treinamento) que tinham sido separados, após considerável preparo, para serem batizados na Vigília Pascal. Novos indícios mostram uma vertente possivelmente anterior, um jejum de 40 dias no Egito, após Epifania, associados aos 40 dias que Cristo passou no ermo, os quais se seguem imediatamente à narrativa de seu batismo nos Evangelhos Sinóticos.<sup>354</sup>

A quaresma aponta para a simbologia do número quarenta, bastante explorada na tradição bíblica. Jesus esteve quarenta dias e quarenta noites no deserto; assim como foram quarenta dias e quarenta noites que sobre a terra caíram

<sup>354</sup> WHITE, James F. Introdução ao culto cristão. Tradução de Walter Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1997 p. 44.

chuvas sem cessar no dilúvio, obrigando a família de Noé a um retiro diferente, conforme o livro de Gênesis; Elias, também, caminhou quarenta dias e quarenta noites até chegar ao monte de Deus, chamado de Horeb; e, Moisés peregrinou com o povo de Israel durante quarenta anos pelo deserto até a terra prometida.<sup>355</sup> Todos esses acontecimentos citados em torno do número quarenta foram episódios marcados por profundas transformações na natureza humana. São eventos que apontam para os símbolos da morte e da ressurreição. Apontam sempre para algo que será totalmente transformado, que vai do velho para o novo, da morte para a vida.

A idéia fundante do tempo da Quaresma está, portanto, associada aos quarenta dias em que Jesus foi tentado no deserto, período imediatamente anterior ao início de suas pregações na região da Galiléia. E isso, como vimos, não é por acaso. No tempo em que Jesus esteve no ermo, sua identidade foi tentada naquilo que a Psicanálise coloca como os mais fortes instintos da humanidade. As investidas de Satanás foram, justamente, ofertas de realização plena da onipotência humana. E elas resumem também as três grandes necessidades instintivas que cada ser humano experimenta no seu desenvolvimento pessoal: fome, amor e poder.<sup>356</sup> Jesus precisou resistir a essas tentações. O resultado foi que ele experimentou o desamparo na sua forma mais intensa; só assim pode ressurgir novo homem, refletindo o significado do próprio batismo realizado dias antes.

A Quaresma, pois, é antes de tudo, a quaresma de Jesus. Tempo de profunda transformação, de morrer e ressuscitar através das três tentações. Na primeira, o diabo toca nas necessidades de segurança e sobrevivência de Jesus (auto-proteção): “se és o filho de Deus ordene que essas pedras virem pão”. Satanás desperta, no humano Jesus, seu instinto de autopreservação para submetê-lo a si e aos seus mais poderosos instintos. A resposta de Jesus é paradigmática: “Não só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus”. Jesus se recusa a aceitar que a salvação esteja nos seus ideais e nas suas ilusões narcisistas. A salvação não está no humano, mas está fora dele.

Logo depois, o demônio levou Jesus à cidade Santa, colocou-o no alto do templo e sugeriu: “Se és filho de Deus atira-te para baixo, pois está escrito: Ele dará

<sup>355</sup> Ambos, Moisés e Elias, são reconhecidos pelos discípulos no episódio da transfiguração de Jesus, evento que está diretamente ligado às tentações no deserto.

<sup>356</sup> Cf. KEATING, Thomas. *The Mystery of Christ: the liturgy as spiritual experience*. New York: The Continuum Publishing Company, 2001, p. 56.

a teu respeito ordens aos seus anjos e eles te carregarão nas mãos, para evitar que contundas o pé em alguma pedra”. Em outras palavras “Se és o filho de Deus, manifesta teu poder. Pula deste aranha-céu. Quando te levatares e andares, todos te verão como uma pessoa importante e se curvarão diante de ti.” Aqui temos a tentação do amor e estima pública. Fome e amor são, para Sigmund Freud, as bases de todo o viver, mas, também, os fundamentos do programa de vida do narcisismo patológico. Tornar-se humano, pois, além da necessidade de alimento exige a satisfação da necessidade de amor, de reconhecimento, de estima. Para que a criança se torne adulto, sincero consigo mesmo diante dos programas de ilusões, essas duas necessidades devem estar no centro do processo de amadurecimento. Quanto maior a privação dessas forças, maior é a pulsão neurótica de compensação. E o que Jesus responde? “Não porás a prova o senhor teu Deus”. Em Deus, a necessidade de amor é satisfeita incondicionalmente, não necessita ser conquistada, provada. Ela é dádiva. A gratuidade, porém, fere a nossa tendência orgulhosa de conquista do amor e da aceitação. Quer dizer, para o eu narcisista, a justificação depende dos próprios esforços; para a vida de fé, amor e aceitação só podem ser recebidos passivamente. A Justificação é por graça.

E, por fim, a terceira tentação é a tentação do poder, poder ilimitado. Jesus é levado a uma alta montanha e lhe são mostrados todos os reinos do mundo: “Tudo isso te darei, se, prostrando-te, me adorares”. A tentação de adorar o diabo em troca de símbolos de ilimitado poder é a última cartada do tentador para conquistar o coração de Jesus. Ele toca, talvez, na mais profunda fraqueza humana: desperta o desejo humano de tornar-se Deus. Jesus responde: “Ao Senhor teu Deus adorarás e só a ele prestará culto”. O desejo de poder e o sistema de orgulho, característico de um eu narcisista, só podem ser vencidos e desconstruídos quando o ser humano se reconhece como criatura e quando reconhece sua tendência ao poder.

As tentações de Jesus corroboram a idéia dos símbolos da morte e da ressurreição. Jesus, antes de iniciar o seu ministério, precisou enfrentar seus interesses narcisistas construídos para a fuga da impotência e para a conquista da onipotência. O símbolo da morte está concentrado nesse confronto humano com a palavra tentadora. Satisfazer as necessidades é continuar apoiando uma identidade ilusória. É não deixar-se morrer pela palavra que tenta. O ambiente de deserto enfatiza esse aspecto de necessidade em que Jesus se encontra. A recusa de Jesus aos apelos de Satanás apoiam o símbolo da ressurreição. Não ceder as tentações

não é mérito de Jesus, é mérito de Deus. Entregue ao mais profundo desamparo, mas também a mais profunda confiança na graça de Deus, Jesus é posto na condição de recusar as ofertas. O sim de Satanás é morte, o não de Jesus é ressurreição.

Assim, o deserto é o símbolo da transformação na tradição cristã. É o lugar de passagem, de retiro, de solidão e privação. No deserto não há trilhas, não há caminhos construídos. O ser humano que atravessa o deserto, na semelhança do povo de Israel, precisa deixar-se guiar para o caminho da libertação. Por isso, o deserto é o lugar da morte. Por outro lado, pode ser a possibilidade de vida: no encontro com o Deus que fala e que guia. É nesse panorama assustador do nada que se torna possível o encontro consigo mesmo a partir do encontro com Deus, no enfrentamento das tentações, na solidão do deserto. É nesse panorama de morte que o deserto expressa que a ressurreição se abre como possibilidade.

Jesus, propositalmente, tomou sobre si a condição humana. A condição quebrantável e alienada do ser distanciado de Deus e das outras pessoas. Como ser alienado, Jesus e todo ser humano constrói, em torno de suas necessidades instintivas, os programas de interesses narcisistas de proteção contra o desamparo. Esses programas determinam a visão de mundo, do ser humano e de si mesmo. Como visão alienada, não alcança a profundidade necessária para um posicionamento crítico e transformador. O deserto e a Quaresma, nesse sentido, apresentam-se como oportunidades únicas de uma nova perspectiva de vida. São fontes de cura. Abrem a possibilidade de conversões internas.<sup>357</sup>

É, portanto, nesses três principais pontos da fraqueza humana que o diabo atua. Não só isso. É nesses três pontos da fraqueza humana que o sistema narcísico se estrutura, a partir de um programa de ilusões que acontece nos modos de idealizações de si mesmo ou de repressões das ameaças que insistem em revelar a própria fragilidade. Portanto, a cada Quaresma, o cristão/ã é convidado colocar-se no deserto e rever seus programas de vida, é convidado a compartilhar suas provações, a identificar as máscaras que disfarçam sua fragilidade. Em síntese, submeter-se a Quaresma, é aceitar a revisão passiva dos nossos sistemas de orgulho; aceitar um menor investimento emocional nas estruturas infantis de

---

<sup>357</sup> KEATING, 2001, p. 60.



nossas necessidades; é deixar-se libertar, no confronto com a Palavra de Deus, dos sistemas de um falso eu. A Páscoa, portanto, é a meta de toda Quaresma.

A Quaresma como tempo de preparo, de reflexão, de arrependimento, tempo de provocar o caos e de ordená-lo, tempo de morte e de ressurreição pessoal é metáfora importante para a terapêutica teológica. O Aconselhamento Pastoral poderia recuperar essas características do acontecimento de Jesus no deserto para propor o confronto do ser com suas ilusões. A Quaresma é o projeto a que todo o ser humano é chamado a sofrer, ano a ano, a partir de uma parada de reflexão existencial/espiritual que o capacita a tornar-se crítico e conhecedor de sua própria natureza, rumo à transformações significativas, em direção à Páscoa de sua própria existência. Portanto, em toda Quaresma, nesses mais de dois mil anos de história, os cristãos são chamados a reviverem sempre de novo a morte do eu narcisista para serem ressuscitados como um eu centrado em Cristo, na própria experiência da Páscoa. A associação com a Quaresma se dá, justamente, nesse fenômeno central da fé.

O confronto dos interesses egóístas com o Evangelho é descrito pela tradição bíblica como a luta entre o velho e o Novo eu. Esse conflito é tema importante da teologia, justificação e santificação. O velho eu é aquele que não aceita suas contingências e manifesta seu auto-centramento nas mais diversas atividades humanas: na busca pelo poder, status e prestígio; nas metas religiosas como a auto-piedade; ou mesmo com metas espirituais como a prática de exercícios. Almeja tornar-se o seu próprio Deus.<sup>358</sup> Portanto, o ponto central da ideia da Quaresma é o confronto com o Evangelho, com a cruz e ressurreição de Jesus, acima de tudo, o confronto com nossas ilusórias idealizações como manifestações do pecado.

### **3.2.2.2. O morrer e o ressuscitar como método ministerial de Jesus**

Na Bíblia, a imagem de Deus, do Deus que se deu conhecer a Abraão, Isaque, Jacó e Moisés, sempre na forma de relação mediada, é revelada de forma concreta em Jesus, que andava e comia com publicanos e pecadores. Jesus é descrito pela tradição como essencialmente misericordioso (Lc. 6.36), disposto a

---

<sup>358</sup> Cf. KEATING, 2001 p. 59.

perdoar, a partir de um amor incondicional. Não se revela primeiramente pelo juízo (Jo 3.16-21; 8.15-16), mas tem uma justiça própria, busca e acolhe procurando criar vida em meio aos sinais de morte. Derrama antes o seu amor do que o seu juízo, como forma de provocar o arrependimento e novas posturas de vida.

Jesus estabeleceu relações terapêuticas com seus conterrâneos, baseadas na confiança e na aceitação das suas contingências. Queria que as máscaras fossem tiradas. Sua marca foi a gratuidade fundamentada no amor. Esse amor cria um novo espaço de convívio, não pressupõe, por isso, a confissão nem o arrependimento. É o amor que deverá impelir os humanos à compunção e à declaração dos erros. É, portanto, um *amor que busca e acolhe, um amor que mata e ressuscita*. É essa característica que ressaltamos como método ação/perdão de Jesus.<sup>359</sup>

Para melhor compreendermos essa idéia é necessário retomar as diferentes formas de interpretação da Lei, que resultavam em distintos e opostos modos de entender o sentido de justiça daquele tempo.<sup>360</sup> Para o povo judeu, somente Deus tinha autoridade para perdoar pecados, e isso era uma das características de sua identidade, não podendo ser delegada a ninguém mais tal tarefa. No entanto, Jesus introduz novos paradigmas que rompem com essa tradição, assumindo a competência de perdoar como parte do seu ministério e como forma de expressar sua própria identidade. Tal atitude desperta o ódio e a indignação, principalmente dos escribas e dos fariseus, que viam nesse ato uma blasfêmia (Lc. 5. 17-26). Esses

<sup>359</sup> O método de busca e acolhida utilizado por Jesus, que aqui queremos tratar, não é unívoco. Também não entendemos que ele esteja em oposição à exigência do arrependimento para o perdão, método privilegiado pelas igrejas. No entanto, partimos da idéia de que a busca e a acolhida incondicional, em muitos casos, são a melhor forma de transformação e cura, especialmente, em relação à culpa e à auto-elevação de si mesmo. Em passagens bíblicas como Mt. 11.20ss, 18.23ss ou Lc. 17.11ss, verifica-se que essa pedagogia não alcançou resultados positivos e que há um claro anúncio de juízo. Seria necessário examinar a aplicabilidade do método e diferenciar sua aplicação a nível pessoal e social.

<sup>360</sup> Neste subitem, quando queremos tratar da compreensão de justiça e de Lei da época de Jesus, faço uma contraposição bastante comum na teologia cristã, especialmente, ocorrida na teologia da Libertação, ao utilizar como pano de fundo negativo o "legalismo judeu", nomeadamente dos escribas e fariseus, e contrapô-lo às palavras de Jesus, como aspecto positivo de uma postura distinta. No nosso entender, Jesus contraria esta lógica de absolutização da Lei judaica. E de fato, nos Evangelhos podemos encontrar muito material neste sentido. Contudo, sabemos dos riscos de deixar-se levar com demasiada facilidade por esta percepção, oriunda do processo de forte resistência do judaísmo aos cristãos e ao paulatino desligamento da religião cristã do judaísmo, constituindo-se em religião própria. (Ver Gerd Theissen, "A religião dos primeiros cristãos"). Por isso, é importante ressaltar que a Lei (Torah) não é vista como legalismo ou peso pelos próprios judeus, ainda que haja fortes discussões internas e contínuas sobre sua importância e o devido rigor no seu cumprimento. É preciso fazer esta distinção. A nossa reflexão baseia-se nos fatos apresentados na Bíblia, nas discussões ocorridas entre Jesus e os fariseus e escribas do seu tempo, portanto, parte da visão cristã sobre um breve período da história do judaísmo e de sua compreensão de justiça e Lei.

sentimentos, longe de serem incompreensíveis, mostravam-se coerentes com a interpretação que faziam da casuística da época e com o sentido de justiça que tinham.<sup>361</sup> Os escribas e, principalmente, os fariseus serviam com intuito de não transgredir as ordem de Deus, na busca de aprovação, se orgulhavam de terem essa postura e se consideravam justos e merecedores da graça divina. Estavam apegados a onipotência de um ego capaz de satisfazer todas as exigências da lei. O narcisismo nutria-se do orgulho dessas capacidades.

Para eles, a Lei era simples de ser entendida, um conjunto de normas a serem seguidas, como forma de cumprir as expectativas de Deus. Aqueles que não a cumprissem expunham-se à ira e ao juízo divino que se manifestava através de doenças, de sofrimento e da própria morte. A justiça estava fundamentada, portanto, na lógica de ação e reação, “do olho por olho, dente por dente”. Não havia gratuidade, mas uma complexa teoria de obras meritórias, bem de acordo com os anseios de um ego egoísta. Assim, ao perdoar pecados, Jesus transgredia as normas da Aliança, ferindo o que era mais vital e sagrado da religiosidade judaica do seu tempo,<sup>362</sup> atingindo em cheio o complexo sistema de orgulho que sustentava a identidade pessoal e do povo.

Isso acontecia porque ele tinha uma postura bem própria no que se referia à Lei. No seu ministério, ele aboliu algumas normas (Mt 15. 1-20s), relativizou outras (Mt 12. 1-8; 17. 24-27; Mc 2. 23-28) e cumpriu muitas (Mt 5. 17-42; 22. 34-40). A sua intenção não foi transgredir como forma de atacar uma instituição e, em nenhum momento, ele mostrou desprezo em relação a ela; porém, tinha uma forma pessoal de compreendê-la e de aplicá-la. Para Jesus, a Lei servia para promover a vida, para libertar as pessoas; foi dada ao povo justamente no episódio da saída do Egito, como forma de evitar que algum dia eles voltassem à escravidão. Encarar a Lei ao pé da letra, absolutizá-la em si mesma, não levava ao perdão, à inclusão e à reconciliação, mas à violência, à escravidão e à morte.

E era justamente essa a ótica de muitos escribas e fariseus, isto é, a Lei exigia a purificação do povo, enquanto povo eleito, e a condenação de todos os impuros. Tornara-se, portanto, um mecanismo institucional para impor uma justiça fria, formal e fechada que servia para a auto-justificação e para a exclusão dos

<sup>361</sup> Cf. DUQUOC, Christian. “O perdão de Deus”. Espiritualidade. Título do fascículo: O perdão, Petrópolis, v. 204, 1986, p.36-37.

<sup>362</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 37-38.

impuros. Não havia liberdade para algo diferente, para a aceitação gratuita, para o perdão. A justiça se centrava em um código de normas que era suprema em si mesma, absoluta, com poder de sancionar. Tornara-se, assim, naquele período da história, um mecanismo de escravidão e não de libertação.<sup>363</sup>

Nesse sentido, a Lei e o próprio Deus, eram adorados pelo poder que representavam. Era um Deus de ilusões, dos desejos de poder, do orgulho que sustentava as máscaras; um Deus que aprovava uma imagem ilusória e idealizada daqueles que conseguiam cumprir a Lei. Por isso, um Deus de neurose. A tirania divina justificava a tirania das instituições sociais que regiam a sociedade israelita. Era um Deus que salvava alguns e excluía a grande maioria. Um ser onipotente que não se relacionava com o ser humano; estava distante e se fazia conhecer através da Lei. Temos aqui, na idéia farisaica de Deus, justamente o Deus que Sigmund Freud descreve, das religiões judaico- cristã. Um Deus poder.

Foi contra esse tipo de compreensão que Jesus lutou. Seu objetivo foi mostrar uma imagem de Deus diferente e a verdadeira função das regras instituídas por ele. Não a partir da absolutização delas, mas como instrumento de promoção de vida. Para ele, a Lei servia como indicador da afirmação básica na relação com Deus: toda a humanidade está em pecado e carece da graça divina. Essa sentença fundamentava o arrependimento e a conversão consciente como forma de reconciliação com Deus. Era preciso, portanto, morrer e ressuscitar. Morrer como ser legalista, auto-justificador, que encontra sentido no orgulho ilusório, e ressuscitar como ser que encontra justiça não em si mesmo, mas fora de si. É nesse contexto que Jesus conta a parábola do filho perdido (Lucas 15. 1-32), por exemplo, como resposta às críticas dos seus interlocutores, que não concordavam com as atitudes de andar e comer com publicanos e pecadores. Os dois filhos seriam, então, a encarnação dessa compreensão de Lei e de justiça, um no papel da vítima, o outro no papel de opressor.<sup>364</sup> Ambos necessitavam passar pela experiência de perdão, para que pudessem ser resgatados da sua indignidade, de suas neuroses e ilusões.

E é justamente isso que Jesus faz. Ele busca o pecador e o fãsta da violência provocada pela Lei através de seus representantes, a partir de um novo espaço social, um novo *ethos*, um espaço de acolhimento, livre de uma justiça

---

<sup>363</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 38.

<sup>364</sup> É importante lembrar que ambos são vítimas. Mesmo no papel de opressor, o filho mais velho é também buscado e acolhido. Ambos os filhos vivem suas angústias e são alvos do perdão de Deus.

absoluta e fria, que se fundamenta por si mesma e que rompe em definitivo a relação com Deus e com o próximo.<sup>365</sup> Para isso, ele propunha uma nova forma de encarar a Lei, não marcada pela lógica do Talião, mas por uma totalmente diferente e extremamente misericordiosa. Conforme Christian Duquoc,

A justiça legal da época de Jesus não está presa a uma idéia contingente que se enraíza na decisão de Deus, mas é algo absoluto. E, por isso, toda transgressão da lei é considerada ofensa ao Deus da Aliança. Por conseguinte, só Este pode perdoar a dívida ligada à falta. Jesus revoga o nexó entre ofensa e dívida: circunscreve a justiça legal à sua particularidade contingente; sua aplicação não depende de uma idéia absoluta, mas da situação da pessoa. Sem dúvida, Jesus não rejeita a idéia, mas não aceita que ela só exista em função de si mesma; só lhe reconhece validade se ela coopera para a liberdade pessoal.<sup>366</sup>

Mais uma vez, o reconhecimento da Lei, do poder de Deus, deve ocorrer na relação com a divindade, na experiência de acolhimento; na relação de um encontro que mata e ressuscita. Dessa forma, Jesus procura quebrar o círculo vicioso e interminável da violência legal, abrindo espaço para uma nova postura, marcada pela esperança e pelo cuidado que, de forma alguma, constituía abuso das leis divinas, mas uma efetivação desta em sua função original.

Seria um novo espaço de convivência, onde não há lugar para julgamento e condenações, mas para a aceitação como forma de devolver a dignidade. É um perdão que converte através do amor, que recebe de braços abertos e que aceita, não como empregado, mas como filho, seguindo o exemplo da parábola dos filhos perdidos. Quebra, com isso, a Lei da retaliação, liberta da violência institucionalizada, que é fechada e sem perspectiva de futuro, abre horizontes de esperança. Em suma, impele para a maturação do ser. O perdão, por isso, é um gesto criativo, inovador, revela o rosto bondoso de Deus, expresso na alegria do pai ao reencontrar seu filho. Só o perdão pode quebrar a dinâmica desse tipo de justiça, da lógica do olho por olho que é simplista e não requer esforço, desprendimento, transformação.<sup>367</sup>

Nesse sentido, Jesus entendia que toda a realidade estava em pecado e não apenas alguns grupos isolados. Para ele, tanto escribas e fariseus quanto publicanos e pecadores necessitavam do perdão divino. Estando toda a realidade

<sup>365</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 37-38.

<sup>366</sup> DUQUOC, 1986, p. 41.

<sup>367</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 39-41.

em pecado, a maior preocupação de Jesus necessariamente teria de ser com aqueles que mais sofriam com a questão: os excluídos pelo sistema absolutizado da época. Para eles, Jesus dedicou especial atenção (Mt 9. 10-13; Mc 2. 15-17; Lc 5. 29-32). Era através deles que ele queria conscientizar os agentes do pecado de seus erros e esperava uma nova atitude que pudesse possibilitar uma nova comunhão.

Eles estavam, portanto, diante de um dilema: aceitarem essa nova interpretação da lei e essa nova imagem de Deus e assim serem incluídos neste novo *ethos* de convivência, ou continuarem a estruturar a sociedade e a própria imagem de Deus a partir dos próprios anseios narcísicos. Por isso, Jesus constantemente convidava essa classe a participar dessa nova forma social que ele criara em seu ministério, muito bem expressa na parábola do filho pródigo, quando o pai, com súplicas amorosas, convida o filho mais velho a participar de sua alegria. É o amor que busca e que acolhe, que mata e ressuscita, símbolos da relacionalidade de Deus.<sup>368</sup> A libertação, portanto, deveria iniciar com o perdão da realidade e com a humanização dos ofendidos, para que depois pudesse acontecer a reabilitação do pecador e o resgate de sua dignidade. Só com a efetivação desta última prerrogativa, da recuperação do pecador através da conversão, é que o espiral de violência realmente poderia cessar, iniciando uma nova corrente, uma nova ordem baseada no perdão.<sup>369</sup>

No entanto, através dessa nova forma de entender a vontade de Deus, Jesus despertou a indignação e a revolta dos seus oponentes porque abalou a cosmovisão existente, exigiu uma mudança radical de postura, uma profunda transformação pessoal e social, além de minar a vida dos próprios partidos em questão. Eram as mesmas exigências colocadas ao filho mais velho, na sua decisão de perdoar ou não seu irmão mais novo que voltava para casa. Uma resposta positiva necessariamente careceria dessa mudança radical na forma de ver o mundo, Deus e o ser humano. Exigia uma reformulação completa da existência, não mais baseada no orgulho, na idealização do ego, mas no amor. A tradição bíblica revela que eles não estavam abertos para sofrerem tais transformações. A violência contra Jesus aparece, então, como um meio de auto-conservação desses grupos e das próprias estruturas egoístas. Ele precisava ser eliminado para que a ordem

---

<sup>368</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 47-51.

<sup>369</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 49.

estabelecida pudesse continuar. Assim, a crucificação foi a forma de assegurar a vida das estruturas sociais e políticas da época.

Todo o ministério de Jesus foi marcado por essa busca e acolhida que mata e ressuscita. Jesus quer mostrar que a experiência do perdão, que marca a natureza do Reino que proclamava, era uma necessidade humana. É o pressuposto que capacita tanto o perdoar-se a si mesmo, em relação ao sentimento de culpa, quanto o perdoar o outro diante de ofensas que provocam raiva e sofrimento. O perdão passivo, portanto, é a base do perdão ativo, pois só quem é perdoado é capaz de perdoar, só quem é amado é capaz de amar. Para Miguel Rubio,

[...] perdoar – tanto dar perdão como recebê-lo – supõe o realismo da fragilidade humana. O homem é quebradiço por dentro e por fora. Perdoar é, além do mais, humanamente difícil. A virtude cristã do perdão, na perspectiva da fé, possibilita a aceitação de si mesmo como se é (com a própria fragilidade, com a culpa...) porque Deus nos aceita como somos e com tudo o que somos. Reconciliado consigo mesmo, o homem pode reconciliar, pode dar e receber perdão, quer dizer, a virtude cristã do perdão possibilita igualmente a aceitação do outro como ele é e com tudo o que é, porque Deus também o aceita assim.<sup>370</sup>

Inicia-se, assim, a partir do perdão de Deus, uma nova compreensão de justiça, não mais marcada pela retaliação, pela vingança ou pela absolutização da Lei, mas determinada pela doação de vida, pela libertação das vítimas do pecado, concretizando novos paradigmas nas relações humanas e na relação com Deus. O perdão cria um novo espaço onde o ser humano pode reconhecer-se, assumir-se e amadurecer. O método utilizado para gerar esse lugar é o amor que busca e acolhe, que mata e ressuscita.

Esse amor promove o encontro entre Jesus e o ser humano. Esse encontro gera um novo *ethos* de desestabilização, que desconstrói, que derruba as resistências neuróticas, que é, num primeiro ato, a morte do ser para o pecado, na perspectiva teológica, e para a onipotência, na ótica da psicanálise, mas num segundo, ressurreição para a vida, para a humanidade não mais centrada em si, mas em Cristo. A tradição bíblica revela que esse *ethos* é um espaço que, pelo derramamento do amor, dá liberdade para ser o que se é, para se tirar ou deixar tirar as máscaras, para ter a dignidade recuperada. Assim, torna-se um método de inclusão e de cura.

---

<sup>370</sup> DUQUOC, 1986, p. 96.

Deus em Jesus quer pessoas que aceitem suas próprias fragilidades, que sintam segurança para se desenvolverem, para se inserirem no mundo em meio às mazelas e aos sofrimentos, que possam manter um relacionamento íntimo e maduro com ele e entre si. Desse modo, o amor que busca e acolhe ensina que o ser humano, enquanto ser angustiado, finito e frágil, necessita da aceitação incondicional, do amor que mata e ressuscita, assim como podemos identificar no encontro entre o pai e o filho perdido, como fator desencadeante de mudança, de transformação. É esse agir de Jesus que encontramos retratado na Bíblia.

### **3.2.2.3. O morrer e o ressuscitar no confronto com a Palavra de Deus**

Que imagem refletida o ser humano veria no espelho se ele conseguisse despir-se de todas as máscaras, de todas as ilusões e idealizações que cria para suportar as inúmeras renúncias que a vida em sociedade exige, que o destino lhe cobra e que a natureza lhe impõe? Todo empreendimento reflexivo que busca por uma antropologia honesta deveria partir desse ponto. Assim, nos ensina a Psicanálise. Estamos, pois, diante de um mistério existencial: quem é afinal o ser humano? Quem pode defini-lo? Que mistério habita esse ser biológico capaz das mais profundas simbolizações? Não seria estranho se tal mistério continuasse perpetuamente um enigma. Fato é o que ser humano está fadado ao heroísmo e ao fatalismo. É um semi-Deus entregue, conforme a psicanálise, às forças do Destino e aos impulsos biológicos. Estranha criatura que diante do espelho consegue apenas enxergar um corpo cheio de ilusões; um duplo dividido e em oposição; um narcisismo artificialmente mantido. É como ego fragilizado do “sou” que vê no reflexo do espelho o ego ideal do “seria”. Sofre, pois, de uma anorexia existencial.

Para a teologia, a verdadeira antropologia só pode ser entendida e assumida quando vista no espelho da mediação divina. Ao contrário de Narciso, que ama a si mesmo ao ver-se refletido nas águas do riacho, o narcisismo primário, a teologia cristã aponta para a imagem de Jesus como fonte de amor a si. É em Jesus que o ser descobre aquilo que é autenticamente humano, seu desamparo, sua fragilidade, suas reais possibilidades, motivos de amor por si, pelo outro/a e por Deus. É no espelho desse Deus que mata e ressuscita, que mata pelo amor em forma de lei que confronta, e ressuscita pelo amor em forma de graça recebida. Morrer e ressuscitar, pois, para o cristão hodierno, ocorre no confronto com a palavra de Deus. É no



encontro entre a palavra de Deus com a palavra humana que, por sua vez unidas, se encontram com o ser em seu narcisismo patológico, através da pregação, que a morte e a ressurreição se tornam possível.

Na bíblia, quando a palavra de Deus se junta com a palavra humana e nela, através dela e por trás dela nos confronta com o próprio Deus, temos uma espécie de espelho de Jesus Cristo, a Palavra viva de Deus. O princípio da encarnação e da sacramentalidade faz com que as palavras da bíblia sejam para nós um espelho de Deus, uma *imago Dei*, revelando o caráter de Deus e ao mesmo tempo do ser humano. Ou seja, como Jesus é ao mesmo tempo Deus e ser humano, sendo as palavras da bíblia juntadas com a palavra eterna de Deus um espelho de Jesus, pela bíblia podemos saber como Deus é (naquilo que cabe a nós conhecer dele) e ao mesmo tempo como nós somos.<sup>371</sup>

No confronto com essa palavra que é espelho, podemos compreender a nossa humanidade real, conforme vista por Deus. Quer dizer, a palavra pregada como palavra/imagem de Jesus, torna-se um espelho que revela o retrato de como o ser humano era para ser aos olhos de Deus. Dessa forma, a palavra pregada é sempre palavra imagem, daquilo que inicialmente o humano era para ter sido, conforme os desejos de Deus. Esse ter sido, por sua vez, sempre nos atinge naquilo que, no entanto, somos agora.

Assim, temos o primeiro movimento de toda a dinâmica do morrer e ressuscitar no confronto com o Logos encarnado. A palavra de Deus atinge o ser humano na forma de juízo, sobre todo o seu ser, que é exposto nos mais íntimos detalhes, deixando nu diante de Deus, do próximo e, especialmente, diante de si mesmo.<sup>372</sup> É o momento que as máscaras são arrancadas, que as ilusões são desmascaradas, que todo o narcisismo patológico é posto ao chão. É palavra luz que ilumina os mais recônditos espaços do nosso ser.<sup>373</sup> Para Enio Mueller, “Para bem além das nossas obras ou da nossa passividade, das nossas ações ou das nossas omissões, somos julgados no cerne mesmo do nosso ser, nos motivos e nas intenções mais profundas do nosso ser e do nosso fazer”.<sup>374</sup> A tradição cristã afirma que, exatamente nesse momento do morrer, o pecado que habita em nós fica totalmente exposto.

A palavra de Deus expõe radicalmente o nosso pecado e nos julga para a morte. Temos aqui, portanto, o momento da cruz. Estar sob o juízo, num processo

<sup>371</sup> MUELLER, 1997, p. 09.

<sup>372</sup> Cf. MUELLER, 1997, p. 10.

<sup>373</sup> Cf. BAYER, 1997, p. 44-45.

<sup>374</sup> MUELLER, 1997, p. 10.

de morte, é contemplar o próprio Deus pregado na cruz por causa do pecado humano, quando sofre por si mesmo esse juízo. Momento que não é outro senão aquele em que a nossa imagem se liga à imagem de Cristo na cruz. Cristo, portanto, é a imagem do humano que originalmente estava pretendida por Deus. Ao mesmo tempo, o confronto com nossa própria imagem é desespero, pois revela o imenso abismo entre o que era para ser e o que é agora, a partir da realidade de pecado que corrompeu o nosso ser e, conseqüentemente, a nossa imagem. Nessa dinâmica, contemplar a mim mesmo na imagem de Jesus é contemplar a própria cruz, onde nesse exato momento, no confronto com a palavra, estou morrendo crucificado.<sup>375</sup> Para Ênio Mueller,

Na cruz temos a experiência mais radical da *inversão* [...]. A presença do Deus eterno no mundo morrendo nu e desprezado, pregado numa cruz, é a experiência radical da inversão. Deus vem a nós escondido sob seu contrário, Deus se revela se escondendo, como também sempre ainda se esconde ao se revelar. Quando, porém, a palavra de julgamento de Deus nos atinge, os nossos olhos são abertos para a razão de ser disso. É a nossa inversão. Nós é que somos invertidos, este é o efeito do pecado sobre nós. Por isso é que Deus tem que fazer tal trajetória para chegar a gente como nós.<sup>376</sup>

Fundamental é que possamos encarar todo esse processo de morte com sinceridade. É dessa forma que podemos compreender a radicalidade desse encontro e a profunda transformação que ele inaugura.<sup>377</sup> Essa experiência de inversão dada pelo espelho é sintomático: no olhar humano, num primeiro momento, o espelho parece estar invertido; num segundo momento, nos damos conta de que nós é que estamos invertidos na imagem especular. Ou seja, na medida em que olhamos para o espelho da palavra de Deus, vemos uma imagem dupla: àquilo que deveríamos ser e aquilo que somos.<sup>378</sup> O somos, aqui, já está sob julgamento, no confronto com o humano Jesus. Não para tornar-se o seria, mas, pelo contrário, para morrer justamente para esse seria. Diferente da neurose, que aponta como único caminho, tornar-se o que deveria ser, iniciando com isso, um penoso e perigoso processo de idealização, estruturado num sistema de orgulho, a mensagem

<sup>375</sup> Cf. MUELLER, 1997, p. 11.

<sup>376</sup> MUELLER, 1997, p. 11.

<sup>377</sup> Nesse sentido aprendi a admirar um filósofo/poeta como Nietzsche, exatamente porque tem coragem de pronunciar alto e bom som aquilo que na verdade é a reação bem no fundo de cada um de nós, mas que nossos escrúpulos religiosos, ou simplesmente a nossa hipocrisia, nos impedem de expressar. Nietzsche expressa sua revolta diante deste Deus crucificado. Ele é bem o contrário do que o próprio Nietzsche quer ser e acha que o ser humano deve ser (e que todos nós no fundo também queremos ser): *Übermenschen*, "super-homens", Cf. MUELLER, 1997, p. 11.

<sup>378</sup> Cf. MUELLER, 1997, p. 11-12.

cristã, propõe, exatamente o oposto. O que sou deve ser assumido em toda a sua radicalidade. Sem ilusões que amenizem esse confronto. Assim, o espelho do Logos encarnado, responde a esse primeiro e mais profundo questionamento da experiência humana: quem sou? Sou o humano frágil e desamparado, atravessado pela corrupção do pecado.

Agora, na continuação do confronto especular seremos mais uma vez transformados. Para Enio Mueller,

A imagem continua a mesma, e continua dupla. Só que agora somos chamados a dar atenção não mais a nós, mas à própria imagem. Deus dirige a nossa atenção para a *imago Dei* refletida em Jesus Cristo e Sua Palavra. E Deus nos fala, então, do que Lutero costumava chamar de “negócio feliz”: Cristo se identifica com nosso ser e com nossa sorte ao ponto de torná-los Seus, e torna o Seu ser a Sua sorte os nossos, a partir desta identificação. Há como que uma troca de lugares.<sup>379</sup>

Quer dizer, tanto a morte como a ressurreição, ocorridos no confronto com a palavra de Deus, são morte e ressurreição a partir da identificação pessoal com o Cristo, como encarnação dessa palavra, e como o primeiro a se confrontar com o juízo e a graça nela pregados.

O que acontece diante do espelho, então? Temos duas pessoas e duas imagens. Primeiramente, nos é mostrada a imagem de Deus segundo a qual fomos criados e que deveríamos poder ver em nós; ao voltarmos os olhos para nós tal como refletidos nesta imagem, nos damos conta da extensão do pecado sobre o nosso ser. Este é o momento do juízo, que na teologia luterana tem sido descrito como momento da pregação da “lei”. É o momento de ouvir a exigência da vontade do santo Deus, expressa no mandamento, [...]. Num segundo momento, sendo que as duas pessoas e as duas imagens continuam ali, nossa atenção é novamente dirigida para a imagem de Deus refletida em Jesus Cristo. E aí ouvimos a palavra do “evangelho” que nos diz que, somos agora vistos por Deus. Ou seja, olhando para Jesus Deus vê a nós nele, transfigurados, agora novamente imagem de Deus. Este é o momento do anúncio da graça, do que Deus fez por nós em Jesus Cristo.<sup>380</sup>

É diante desse espelho de Deus que ocorre, conforme a tradição luterana, a exposição fundamental do enigma humano, a partir do confronto essencial com o logos encarnado. Compreender o ser humano, de forma ontológica, e, conseqüentemente, a si próprio passa, portanto, pelo morrer e ressuscitar da dinâmica do espelho, do confronto com a Palavra de Deus.<sup>381</sup> Morrer, aqui, é morrer

<sup>379</sup> MUELLER, 1997, p. 12.

<sup>380</sup> MUELLER, 1997, p. 12-13.

<sup>381</sup> Cf. MUELLER, 1997, p. 12-13.

para qualquer tipo de narcisismo, para qualquer resquício de onipotência, morrer é reduzir-se a nada. O aspecto e a profundidade dessa morte é paradigmática.<sup>382</sup> Tornar-se humano, conforme a tradição bíblica, exige o aniquilamento total de si mesmo, pois, é só do nada que Deus cria nova vida a partir de sua própria imagem.<sup>383</sup> Para Enio Mueller,

Cabe aqui uma palavra sobre o olhar que vê estas imagens no espelho. No segundo momento, como dizíamos, temos a realidade tal como se apresenta aos olhos de Deus. Mas aí tem um problema. O nosso olhar não alcança até lá. Se nos fiarmos nele, veremos só as imagens como aparecem no primeiro momento. Para enxergar isso precisamos de novos olhos. Estes novos olhos são o que a bíblia chama de fé. Junto com a palavra, Deus suscita também a fé, que entre outras coisas é esta capacidade de enxergar a natureza transfigurada, tal como ela é vista pelo próprio Deus.<sup>384</sup>

É esse olhar da fé que consegue ver tanto a realidade do pecado como a realidade transfigurada. Assim, o espelho se revela como um importante meio de entender a dinâmica do morrer e ressuscitar que marca o fenômeno cristão.

O que distingue o modelo do espelho é, primeiramente, que ele é teocêntrico ou cristocêntrico. Ou seja, faz jus a Deus como Deus. Deixa Deus ser Deus. O foco está em Deus, não em nós. O sujeito é Deus, não somos nós. Vale o que Deus vê, não o que nós pensamos que vemos. [...]. Mas isso não implica uma negação do ser humano. Pelo contrário. Como os reformadores perceberam muito bem, o tema da teologia é Deus, mas Deus em suas relações com o ser humano. E estas relações são de tal forma que, se o foco estiver errado, tanto Deus como o ser humano são falseados no processo. Já o foco correto mantém o ser de ambos. Quando deixamos Deus ser Deus, somos também, talvez por vez primeira, seres humanos no verdadeiro sentido do termo. Pois quando deixamos Deus ser Deus, os deixamos ser um Deus que cria e ama o ser humano e faz tudo em prol do mesmo.<sup>385</sup>

O símbolo do espelho coloca os seres em suas respectivas posições. Faz jus tanto a Deus como ao ser humano.

<sup>382</sup> Cf. BAYER, 1997, p. 23.

<sup>383</sup> Sugiro a leitura do último trabalho do professor Enio Mueller, "Caminhos de reconciliação" (2010), para ampliar a noção do esvaziamento e encolhimento de Deus no processo de relacionar-se com os humanos.

<sup>384</sup> Para Enio Mueller, "há um texto no Novo Testamento que descreve bem esta fé (Hb 11.1). A fé é *elpizomenon hypostasis* (uma hipótese do que se espera), *pragmaton elenchos* ou *blepomenon* (convicção a cerca de fatos que não se podem ver). A segunda definição coloca a fé em relação ao ver. Fé é convicção a cerca de um fato (*pragma*) que não se pode ver com os olhos. A primeira definição diz literalmente que a fé "torna concreto", "hipostatiza" o que se espera. Ou seja, a fé enxerga mais longe que os olhos, e torna presente o concreto o que está aí, mas não se pode ver e por isso é objeto de esperança. MUELLER, 1997, p. 13-14.

<sup>385</sup> MUELLER, 1997, p. 18.

A metáfora do espelho é, por isso, profundamente libertadora, pois liberta Deus dos dogmas e das amarras infantis de nosso narcisismo; também liberta o ser humano de si mesmo, conforme o mito de Narciso; de estar centrado em si, da escravidão de sustentar-se no reflexo de suas ilusões, de querer atrair o mundo inteiro na compulsão própria de um ser em falta. É essa simultaneidade que marca a metáfora do espelho. Nela, o ser humano é justo e pecador e pertence a essa era – histórica, marcada pelo pecado - e a era prometida pela graça de Deus, já experimentada pelos olhos da fé, sem anular a primeira. É esse olhar da fé, essas imagens especulares que vão dando contornos a realidade de Deus no mundo e a realidade do pecado da condição humana.<sup>386</sup>

Está aqui a base de uma profunda e verdadeira espiritualidade da vida cristã. A espiritualidade que nasce da fé que vê tudo – humano, mundo e a si mesmo – com o olhar de Deus. O que somos verdadeiramente, somos no coração de Deus. É no abstrair-se que encontro o fundamento humano. E desse fundamento externo posso voltar para mim em qualidade e alegria de vida, na simultaneidade de ser justo e pecador, ou seja, de poder ser o que realmente sou.

Neste sentido, uma “espiritualidade do espelho” será um processo de discipulado na fé, uma fé que vai nos ensinando desde o mais íntimo do coração a nos percebermos coram Deo, de modo que esta percepção vá com o tempo se tornando a minha verdadeira percepção de mim mesmo coram meipso. Poderíamos dizer que o centro da gravidade do nosso ser vai se deslocando para fora de nós mesmos e que a nossa verdadeira identidade vai sendo encontrada no coração de Deus. A fé, então, traz para nós esta perspectiva do coram Deo, que, por causa da simultaneidade da nossa existência como pecadores justos, sempre estará em guerra dentro de nós com a velha perspectiva coram hominibus a que estamos desde sempre acostumados e que continua a ser alimentada pela nossa descrença. Esse choque de perspectivas dentro de nós, com tudo que daí resulta, é que marca a existência cristã como existir entre duas eras, não no sentido de não pertencer a nenhuma delas, mas exatamente no sentido de pertencer plenamente às duas e se dar conta cada vez mais disso.<sup>387</sup>

Por isso, vivência cristã, é sempre, vivência da cruz. Primeiro porque o cristão está justamente nesse perene conflito entre o que é e o que é para ser. Segundo porque o cristão, pelo confronto radical com a palavra e a conversão que ela exige, é chamado a viver pela fé e viver essa fé no mundo. Para Oswald Bayer,

---

<sup>386</sup> Cf. MUELLER, 1997,p. 19.

<sup>387</sup> MUELLER, 1997,p. 20.

“Nova criação” não é afastamento do mundo, mas uma volta a ele, conversão ao mundo. Nova criação é conversão ao mundo como conversão ao criador no ouvir a voz com que ele se faz ouvir através das criaturas, a voz com a qual, por meio das criaturas, ele se dirige a nós e nos interpela [...].<sup>388</sup>

Quem experimenta dolorosamente a contradição entre a criatura do velho mundo, que sofre e geme, e a criação prometida, o mundo como era para ser originalmente, não fecha os olhos para o mundo, mas permite que se abram para a magnificência da criação que agora fica de novo visível; admira-se.<sup>389</sup>

Viver pela fé é justamente abandonar a si mesmo como centro de si e assumir uma vivência cristã passiva, na confiança em Deus e no reconhecimento da realidade assim como ela é.<sup>390</sup> Para Enio Mueller,

Sim, porque peregrinar de joelhos ainda estará dentro do horizonte dos nossos impulsos naturais. Já o viver pela fé terá que ser dom de Deus, pois vai contra tudo que pode vir do ser humano. Aceitar diante do espelho de Deus a quebra de todos os nossos espelhos e de todo o nosso narcisismo tão profundamente arraigado e de mil maneiras disfarçado, isso exige graça. E para ser tornado real, vai implicar conflito e cruz. [...] Para Lutero, é aqui que o diabo vai concentrar de fato suas forças sobre o cristão. Na verdade, a aparência da presença e da luta dele contra outros aspectos, sejam moralizantes ou intelectuais, seria só uma nuvem de fumaça para ocultar o ponto em que ele realmente não quer nos encontrar, que é diante do espelho de Deus. E quando se chega aí, pela graça de Deus, vai-se experimentar também o quanto este diabo ainda tem força neste mundo e neste éon. Esta era, para Lutero, a *tentatio* maior, diante da qual as outras pareciam bastante diminuídas. Aqui se dava a verdadeira *Anfechtung*, onde o diabo, o pecado e a morte assaltam o cristão com toda a força. E qual seria o “conteúdo” desta tentação? Fazer voltar os olhos sutilmente, gradual e imperceptivelmente, para o sujeito religioso diante do espelho. Fazer com que a preocupação da teologia e da espiritualidade cristã volte sempre a ser o ser humano como sujeito da fé e da religião.<sup>391</sup>

Aqui está, portanto, a grande tentação e o grande pecado. Essa tendência tão humana de buscar segurança em si mesmo, de voltar a olhar para a sua própria imagem no espelho, de novamente centrar-se em si mesmo e não, a partir da fé, na imagem *coram Deo*. Para Oswald Bayer,

Querer estar seguro de si e encontrar sua própria identidade só pode conduzir à escuridão da incerteza. A fé, porém, acontece como libertação da compulsão ao auto-asseguramento e, assim, como libertação da incerteza; ela acontece como libertação da compulsiva busca da própria identidade.<sup>392</sup>

<sup>388</sup> BAYER, 1997, p. 29.

<sup>389</sup> BAYER, 1997, p. 30.

<sup>390</sup> Cf. BAYER, 1997, p. 22-23.

<sup>391</sup> MUELLER, 1997, p. 23-24.

<sup>392</sup> BAYER, 1997, p. 27.

Pois, a imagem de Deus está sempre a revelar quem realmente somos. E quem somos vai contra tudo o que gostaríamos de sermos. Por isso, na dinâmica cristã, a vivência é sempre vivência da cruz que exige o contínuo movimento de sair de si e centrar-se em Deus. Para Oswald Bayer,

O ponto decisivo nessa questão é: para onde e para o que o ser humano está voltado. [...]Deve e pode ele olhar para fora e para longe de si – olhar unicamente em direção a Cristo? Ou pode ele olhar de volta para si próprio, como novo ser humano, e assim controlar o seu crescimento na fé e no amor, na nova obediência e num progresso determinado, ou seja, numa santificação como seqüência da justificação? No momento em que o ser humano agraciado, novo, renascido, busca tomar o pulso de sua fé, ocorre um perigoso deslocamento, um afastamento da compreensão reformatória da fé. No momento em que os olhos se viram e olham de volta para mim mesmo e aquilo que eu faço, e assim se afastam de Deus e de sua promessa, neste momento eu estou de volta a mim mesmo e ao meu próprio juízo sobre mim. E aí inevitavelmente fico enredado, sendo jogado de volta à total incerteza do meu coração obstinado e desalentado, pois acabo ficando sozinho comigo mesmo e assim abstraio da promessa de Deus.<sup>393</sup>

Uma espiritualidade evangélica será sempre uma espiritualidade anti-narcisista, ou seja, espiritualidade centrada fora de si mesmo e não embasada na autocontemplação diante do espelho. Ela justamente nos liberta de nossos próprios espelhos ilusórios.

Tudo o que foi apreciado nessa última parte do capítulo revela a principal marca do Deus cristão. A sua relacionalidade é sempre relação para a vida, para transformações significativas. Ele conhece o ser humano. Ser que simboliza, que ama, que teme, que odeia, que está em luta contra seus próprios instintos, que é determinado por forças que desconhece. E no respeito dessas características, ele propõe um relacionamento de entrega. Busca o ser na sua quaresma, no seu deserto, para guiá-lo rumo à libertação de seu narcisismo, num constante morrer para si e ressuscitar para ele.

---

<sup>393</sup> BAYER, 1997, p. 41.

## CONCLUSÃO

Para a Teologia, no início era o Éden, e o ser humano vivia com Deus numa atmosfera de completude e satisfação. Para a Psicanálise, no princípio era o Id, e o ser humano, num estado auto-erógeno, tomado pelas pulsões, vivia numa atmosfera de onipotência envolvente. Mas houve a queda, as frustrações, o reconhecimento da culpa, da nudez e do desamparo conforme ambas as ciências. E o estado de completude e de prazer total tornou-se lembrança (inconsciente). Restou o vazio e a busca desejosa em recuperar este primevo estado de vida.

Na angústia decorrente desse vazio, buscamos o prazer, a completude, a totalidade. Como um signo marcado em tempos imemoráveis, carregamos uma ideia, meio instintiva é verdade, daquilo em que consiste este estado e nos apegamos a ela na eterna busca por um novo momento. Queremos o prazer, não o sofrimento; queremos a totalidade e não o fragmento; queremos a vida e não a morte, a condição e não o desejo. Esta é a aspiração humana, recriar o que foi perdido. Mas, o possível é apenas um momento fugaz. Resta o consolo da nostalgia que de quando em quando se manifesta como resultado das marcas que este tempo perfeito deixou.

Sigmund Freud nos alertou para esta nostalgia. Conhecedor da alma, da ciência, do humano, afirma que já fomos completos, mergulhados na totalidade, no gozo. Habitávamos o Jardim de Deus. Metáfora do humano? E desde lá nossa peregrinação continua. Tentamos em vão achar o caminho da volta, estar diante das portas do céu. E toda porta que se apresenta é apenas uma ilusão, miragem de um ser em caminhada no seu deserto pessoal. Desistir da busca? Aceitar esta nova realidade? Freud não vê alternativa. É necessário adaptar-se. Aprender a viver e a conviver.

Jesus, aquele carpinteiro da palestina, por outro lado, motiva: fala em esperança; promete reviver aquilo que se tornou nostalgia; se oferece como guia para uma dura peregrinação através dos desertos da quaresma, numa caminhada que se desenrola num constante morrer e ressuscitar de si mesmo, rumo ao primevo tempo perdido, rumo à terra prometida. A que voz seguir? Seria este Jesus mais uma ilusão forjada pelas necessidades humanas? Devemos continuar a peregrinação, atendendo ao chamado do homem da palestina, ou, conforme o psicanalista, fixar morada neste lugar inóspito e árido?



Numa linguagem poética, é assim que poderíamos resumir todo o trajeto percorrido no interior das teorias teológicas e psicanalíticas do presente trabalho, a partir dos conceitos de onipotência e desamparo. Fato é que a psicanálise elenca alguns aspectos patológicos relevantes sobre o religioso e que não podem ser desconsiderados. A teologia deve levar em conta essa teoria psicanalítica da personalidade e questionar-se, pois ela aponta para práticas e teorias que estão no centro do labor teológico e da vida religiosa.

O primeiro capítulo de nosso texto, apresenta a hipótese de um estado primordial de completude, como estágio universal da condição humana, denominado de narcisismo primário. Um ser, extremamente impotente em seu nascimento, porém, entregue a uma onipotência envolvente, mas que precisa abandonar a fase narcísea e assumir, verdadeiramente, o seu desamparo, como possibilidade do devir humano. Nesse doloroso exercício, a relação com os primeiros cuidadores, chamados a serem frustradores desse narcisismo, se desenrola como luta para manter essa condição primeira da vida humana. Mesmo a contínua e lenta inserção da criança na sociedade, a partir do fortalecimento do princípio da realidade, com a formação dos ideais do ego, por exemplo, não deixa de ser, em última instância, a luta da criança pela manutenção da onipotência, fantasiada nos ideais e valores da civilização. Ou seja, todo o processo de tornar-se humano é, em última instância, uma contínua batalha de defesa contra o abandono da completude e a assunção do desamparo.

Onipotência e desamparo são, portanto, conceitos pilares, também, para a compreensão da religião. Nessa árdua tarefa de abandono do narcisismo, a religião, a serviço das ilusões e da própria neurose, é criada para sustentar, mesmo que de forma indireta, a onipotência que a pessoa/civilização não consegue abandonar. O Deus monoteísta cristão favorece esse deslocamento narcisista, quando torna-se depositário dos desejos infantis, possibilitando a mesma experiência de onipotência vivida com a mãe e com o pai nas primeiras fases da vida. Decorre daí a imagem de um Deus que tudo responde, que tudo dá e que livra de todos os infortúnios ou um Deus que é lei e que se revela como lei em todos os momentos. Dessa forma, a religião torna-se útil para o bem viver. Freud, portanto, caracteriza o fenômeno pelo seu aspecto funcional. O Deus onipotente da Religião oferece proteção, reconciliação e imortalidade. É um Deus necessário, mas que, no entanto, mantém o ser na infantilidade.

Portanto, para Freud a culpa (necessidade de reconciliação) e o desamparo (necessidade de proteção) estão presentes em toda prática religiosa. E elas apontam para as ilusões muito comuns no meio religioso, a de uma vivência religiosa infantil. Especialmente após o enfraquecimento das instituições que sustentavam o mundo moderno, uma religiosidade imatura, marcada pela dependência, pela submissão cega a um Deus que tudo ouve, a tudo responde e que protege floresceu na pós-modernidade. Uma religiosidade do eu, livre das instituições é que tem sido cultivada. Deus continua a ser buscado, mas aquele Deus projetado pelos nossos anseios de criança: um ídolo que favorece as nossas ilusões. Nesse sentido, a crítica freudiana continua atual.

As análises de Sigmund Freud apontam, justamente, para os aspectos patológicos da religiosidade do seu e do nosso tempo. Elas mostram o que a religião não deveria ser e apresentam as características comuns de um Deus ídolo, criado conforme o gosto pessoal. Os cristãos/ãs não podem ser poupados do confronto com as críticas levantadas pelo psicanalista. Elas exigem reflexão; requerem razões da fé; desvelam as ilusões religiosas; abrem possibilidade para uma postura crítica da religiosidade atual; contribuem para o amadurecimento da fé e para o crescimento pessoal. Nesse sentido, a psicanálise favorece a religião.

Por outro lado, a psicanálise freudiana é convidada a rever suas posições diante do religioso e dos métodos empregados no exame da mesma. O conceito de utilidade/necessidade, por exemplo, como principal chave de interpretação do religioso poderia ser unida à categoria do desejo, já que o conceito mostrou-se profícuo como medida de análise. Quer dizer, a teoria freudiana, de forma alguma, aponta para toda a complexidade do fenômeno religioso. A religião é muito mais que neurose e ilusão. Mais que uma disputa por poder, mais que necessidade de proteção e reconciliação.

A religião não nega que todas essas características estejam realmente contempladas no interior de sua estrutura. Porém, ela não aceita ser cerceada apenas por esses aspectos. Ela marca também o elo afetivo entre Deus e o ser humano. Se estrutura e se sustenta daqueles conteúdos que essa relação lhe dá. Sua tradição, seus ritos se renovam à medida que a relação entre os seres humanos e Deus vai se transformando. O Deus que se revela em Jesus Cristo é um Deus relacional. Por isso, a imagem que a própria religião tem do Deus cristão extrapola os limites postos por Freud. Vai além, ultrapassa.

Por exemplo, a relacionalidade de Deus dá um significado distinto ao conceito de onipotência. A onipotência brota da confissão daquele que está em relação com Deus. Essa relação acontece no amor, na solidão, no clamor que expressa raiva e tristeza (não livra da ambivalência, portanto). Deus dá liberdade autêntica para a relação, para expressar amor e ódio. Ele respeita a fragilidade do ser, não impõe submissão e nem culpa. A onipotência de Deus pode ser confessada quando a pessoa é alcançada e compreende a mensagem da cruz, a mensagem da fraqueza de Deus. Dessa fraqueza, então, ele pode declarar a força divina. Diferente do Deus idealizado do Édipo e da horda primitiva.

Sem dúvida que o aspecto da necessidade/utilidade está presente na gênese do religioso. Mas a religião não se resume a isso, a uma mera criação cultural. Ela tem uma origem numinosa, transcendente. A religião pertence também a categoria do desejo, pois está marcada pela alegria da relação, da caminhada conjunta, do anseio pelo encontro. Essa relação que se expressa nas festas, nas confissões e que se eternizou nas obras de arte está acessível a uma análise empírica. É preciso, pois, acrescentar a categoria do desejo ao da necessidade para fazer jus as suas significações.

Esse Deus que se relaciona também traz consigo, como marca de sua presença, a dinâmica do morrer e do ressuscitar. De matar – para si, para o narcisismo, para o autocentramento, para um Deus ídolo – e ressuscitar – para ele, para o desamparo, para a autenticidade de ser. Na jornada da vida humana, ele se relaciona através dessa dinâmica, assim como fez com Jesus, com Elias, com Noé e com o seu povo durante a peregrinação. O processo ocorre dentro de um espaço distinto. Esse espaço é fruto do amor que busca (missão) e acolhe (diaconia), conforme o ministério de Jesus. É um novo *ethos* marcado por uma justiça diferente que proporciona cura, que devolve a dignidade, que impele o sujeito a aceitar-se como é, sem máscaras e com todas as suas limitações. Por isso, não se coloca aqui a luta por ser ou não ser, característico do Édipo. Com Deus posso ser quem sou, na própria simultaneidade que caracteriza a vida cristã. Não é preciso um “seria”, marca da neurose.

A dinâmica do morrer e do ressuscitar, a partir do amor que busca e acolhe, também aponta para considerações importantes da prática religiosa. Por exemplo, ela prioriza o amor como premissa da confissão e não a culpa. Isso assinala para uma importante característica do ministério da Igreja. A igreja cristã entende-se em

continuidade ao ministério de Cristo, assim, ela deveria atuar, essencialmente, a partir do princípio da compaixão. Ela é, por excelência, o espaço destinado à valorização do humano, conforme Jesus desenvolveu sua missão. Esse *ethos* precisa, portanto, privilegiar a imersão do amor como forma de levar o ser humano ao arrependimento. É o ambiente da festa do perdão. A igreja deve ser o espaço que promove a autonomia, o amadurecimento da relação com Deus. Ela deve estar inserida entre os frustradores da onipotência humana.

A título de exemplo do que queremos destacar, podemos citar as celebrações litúrgicas no interior de cada tradição religiosa. Em geral, nessas celebrações, o ser humano, ao se colocar na presença de Deus, é levado primeiramente a confessar sua culpa. Em algumas práticas litúrgicas, a culpa precisa ser anunciada impreterivelmente antes da eucaristia. Seria essa a forma por excelência da ação de Jesus? Quer dizer, Jesus, em seu ministério, ao criar um *ethos* de aceitação, primava pela confissão? O pai daqueles dois filhos, na parábola do filho pródigo, esperou primeiro a confissão e depois correu ao encontro? Seria essa a única forma madura de conceber o relacionamento com Deus? Não estaria dando ênfase ao pecado e à culpa em relação à graça e ao amor? Não estaríamos estabelecendo aí, justamente, uma relação de dependência infantil? Não seria o anúncio do amor uma forma por excelência de lançar luzes diante da real situação humana?

A ideia de um novo *ethos* que dá liberdade para ser o que se é, deveria marcar os espaços em que se desenrolam as relações na vivência comunitária da religiosidade cristã. O acolhimento com o amor que busca e que acolhe é o sinal da liberdade que marca esse espaço relacional. É neste espaço que se pode iniciar uma terapêutica que vise o morrer e o ressuscitar da pessoa. Seja pelo confronto com o amor, com o juízo da palavra e dos elementos da criação, seja por qualquer outra forma de mediação. Importante é que nesse espaço a pessoa possa refletir sua vida no espelho de Cristo. O caminho da morte, portanto, parece estar traçado na Quaresma de Jesus. Tempo de experimentar o deserto, na dor própria do abandono das estruturas narcisistas que sempre de novo tentam prevalecer como tentações permanentes. Mas, também, a Quaresma como alegria única da simultaneidade da nova vida, uma vida centrada no reflexo de Cristo sobre si, sem as fortes exigências da autojustificação, especialmente àquelas vindas das neuroses.

Por fim, em relação a esse Deus das ilusões, do desamparo, os centros de formação teológica devem lembrar que a teologia como disciplina está receptiva ao sentimento infantil de onipotência. Se Deus é onipotente, onisciente, perfeito, o/a aluno/a pode encontrar ali satisfação para o seu desejo de onipotência, a partir de um narcisismo que vê na reflexão teológica o pai de seus anseios, mesmo quando ironicamente se trata do Pai de Jesus. Como futuro clérigo/a, poderá perpetuar essa imagem através de sua espiritualidade, levando toda a comunidade a encontrar nesse Deus um depositário de suas onipotências. Nesse sentido, nenhum aluno/a deveria formar-se sem antes ser confrontado com a crítica freudiana à religião.

Essa mesma prerrogativa também serve para o serviço da Igreja que não deve visar a um assistencialismo tão somente, promovendo a dependência, mas um serviço que conduza à autonomia; ou para a missão que, enquanto missão de um Deus Legalista, apresentaria uma divindade que está a serviço dos seres humanos como forma de adesão religiosa. Ou ainda, para a poimênica, já que esse Deus do desamparo traz fundamental responsabilidade ao aconselhador, a de não alimentar ilusões narcisistas, cuidando para que o ser humano assuma sua angústia e desamparo em consonância com um Deus que é parceiro de caminhada e motivador amoroso.

Concluimos, portanto, que, mesmo pertencendo a universos simbólicos distintos, a psicanálise e a teologia se aproximam em muitas concepções a respeito do desenvolvimento da existência humana. A psicanálise se torna importante ferramenta de auxílio para que ministros e ministras possam instrumentalizar-se acerca de determinadas condutas humanas. Além disso, a psicanálise também revela certos fatores psicológicos envolvidos no devir religioso. É como epistemologia instrumental que ela deve servir à teologia.

## REFERÊNCIAS

ABERASTURY, Arminda; SALAS, Eduardo. A paternidade – um enfoque psicanalítico. Tradução de Maria N. Folberg. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul Ltda, 1991.

A BÍBLIA Sagrada e hinos do povo de Deus. Nova tradução na linguagem de hoje. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

ALLMEN, Jean-Jacques Von (Coord.). Vocabulário Bíblico. São Paulo: ASTE, 1972

AULÉN, Gustav. A fé cristã. Tradução de Dírson Glênio Vergara dos Santos. São Paulo: ASTE, 1965.

BABUT, Étienne. O Deus poderosamente fraco da Bíblia. Direção Fidel Garcia Rodríguez, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

BAYER, Oswald. Viver pela fé: Justificação e santificação. Tradução de Enio R. Mueller. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

BRAKEMEIER, Gottfried. O ser Humano em busca de identidade – Contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

BRAKEMEIER, Gottfried. Ciência ou religião: quem vai conduzir a história? São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006.

BRUNNER, Emil. La verdad como encuentro. Barcelona: Estela.1967.

CHODOROW, Nancy. Psicanálise da maternidade – Uma crítica a Freud a partir da mulher. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos Ltda.

DOR, Joel. O pai e sua função em psicanálise. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

DROGUETT, Juan Guillermo. Desejo de Deus. Diálogo entre a psicanálise e a fé. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

DUQUOC, Christian. “O perdão de Deus”. Espiritualidade. Título do fascículo: O perdão, Petrópolis, v. 204, 1986.

FARIA, Almir Linhares de. O materialismo na psicologia e na psicanálise – opção metodológica ou doutrinária? In: WONDRAČEK, Karen Hellen Kepler (org). O futuro de uma ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 2003.

FARRIS, James Reaves. Neurose e pecado: choque ou encontro de mundos. Estudos de Religião, São Paulo, nº 15, ano 1988.

FELDMEIER, Reinhard. Nem supremacia nem Impotência. A origem Bíblica da Confissão da Onipotência de Deus. Estudos Teológicos, São Leopoldo, ano 37, nº 2, 1997, p. 109 – 128.

FREUD, Sigmund. A aquisição e o controle do fogo, (1932[1931]). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936). Edição Brasileira de obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. XXII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. A dissecação da personalidade psíquica. Conferência XXXI. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição *Standard* brasileira (vol XXII). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. A dissolução do Complexo de Édipo (1924). O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925). Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. XIX). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. À guisa de Introdução ao Narcisismo (1914). Obras psicológicas de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1911-1915), (Vol. 1). Tradução coordenada por Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos v. II (1900). A interpretação dos sonhos (II) e sobre os sonhos (1900-1901). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. V. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. A questão de uma Weltanschauung – Conferência XXXV. (1932-1936). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica. (1910). Cinco lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos (1910). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. As neuropsicoses de defesa (1894). Primeiras publicações psicanalíticas (1893-1899). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. III. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Atos obsessivos e práticas religiosas. (1907). “Gradiva” de Jensen e outros trabalhos (1906-1908). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. IX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. A vida sexual dos seres humanos (1916-1917). Conferência XX. Conferências introdutórias sobre Psicanálise (Parte III) (1915-1916). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XVI. Tradução dirigida por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

FREUD, Sigmund. A teoria da libido e o Narcisismo. Conferência XXVI. Conferências introdutórias sobre Psicanálise (Parte III) (1916-1917). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Esboço de Psicanálise (1938). Moisés e o Monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939). Edição *Standard* Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud (vol. XXIII). Tradução coordenada por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Escritores criativos e devaneio. (1908). “Gradiva” de Jensen e outros trabalhos (1906-1908). Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. IX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Estudos sobre a histeria, (1893 - 1895). Estudos sobre a histeria (1893-1895). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. II. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância (1910). Cinco lições de Psicanálise , Leonardo da Vinci e outros trabalhos (1910). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Linhas de progresso na terapia psicanalítica, (1919 [1918]). Uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1918). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Meu contato com Josef Popper-Lynkeus, (1932). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Moisés e o Monoteísmo. (1939[1934-38]). Moisés e o monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros trabalhos (1937-1939). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXIII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna. (1908). “Gradiva” de Jensen e outros trabalhos (1906-1908). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. IX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.



FREUD, Sigmund. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia\_ – Dementia Paranoides – (O caso de Shreber), (1911). O Caso Schreber, Artigos sobre técnica e outros trabalhos. Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Notas sobre um caso de neurose obsessiva (1909). Duas histórias clínicas (O “pequeno Hans” e “O homem dos ratos” (1909). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. X. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais (1916) – Conferência XXI. Conferências introdutórias sobre Psicanálise (Parte III) (1915-1916). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol.XVI). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. O ego e o id (1923). O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. XIX). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. (1927). O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XXI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931). Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. IX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. O problema econômico do Masoquismo (1924). O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. XIX). Tradução de Jayme Sabmão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Os instintos e suas vicissitudes. (1915). A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Para Além do Princípio do Prazer (1925). Além do princípio do prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922). Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição *Standard* brasileira (vol. XVIII). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Prefácio a ritual: estudos psicanalíticos de Reik (1919). Uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1918). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e análise do ego (1921). Além do princípio do prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Tradução dirigida por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Pulsões e destino das pulsões (1915). Obras psicológicas de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1911-1915) (Vol. 1). Tradução coordenada por Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

FREUD, Sigmund. Reflexões para os tempos de guerra e de morte (1915). A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. XIV). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Teoria da Libido e o Narcisismo (1916) – Conferência XXVI. Conferências introdutórias sobre Psicanálise (Parte III) (1915-1916). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol. XVI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu (1913[1912-13]). Totem e tabu e outros trabalhos (1913-1914). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). Um Caso de Histeria, Três Ensaio Sobre a Sexualidade e Outros Trabalhos (1901-1905). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. VII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Um estudo autobiográfico (1925[1924]). Um estudo autobiográfico, Inibições, Sintomas e Ansiedade, Análise Leiga e outros trabalhos (1925-1926). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Uma neurose demoníaca do século XVII (1923[1922]). O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925). Edição *Standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GONDIM, Ricardo. Teologia relacional que bicho é esse? Disponível em: <http://www.ricardogondim.com.br/estudos/teologia-relacional-que-bicho-e-esse/>. Acesso em: 22 maio. 2012.

HOCH, Lothar Carlos. A crise pessoal e sua dinâmica: uma abordagem a partir da Psicologia Pastoral. Redes de apoio na crise. In: Arno V. Scheunemann, Lothar Carlos Hoch. Redes de apoio na crise. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Associação Brasileira de Aconselhamento, 2003.

JAMES F., White. Introdução ao culto cristão. Tradução de Walter Schupp. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

JOHNSON, Pavl E. Psicologia da Religião. Tradução de Carlos Chaves. São Paulo: Editora Aste, 1964.

JULIEN, Philippe. A psicanálise e o religioso – Freud, Jung, Lacan. Tradução de Claudia Berliner. Revisão técnica Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2010.

JULIEN, Philippe. O manto de Noé – Ensaio sobre a Paternidade. Tradução de Francisco de Farias. Rio de Janeiro: Livraria e Editora REVINTER Ltda, 1997.

KAUFMANN, Pierre. Dicionário Enciclopédico de Psicanálise. Tradução de Vera Ribeiro; Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

KEATING, Thomas. The Mystery of Christ: the liturgy as spiritual experience. New York: The Continuum Publishing Company, 2001.

LANG, Charles. O pai em Winnicott e em Lacan. Winnicott, Seminários brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter Ltda, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. Teologia da esperança – Estudo sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. São Paulo: Editora Herder, 1971.

MORANO, Carlos Dominguez. Crer depois de Freud. Tradução de Eduardo Dias Gontijo. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MORANO, Carlos Dominguez. Orar depois de Freud. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MORANO, Carlos Dominguez. El Psicoanálisis Freudiano de La Religion. Análise textual y comentario crítico. Madrid: Edições Paulinas, 1990.

MUELLER, Enio R “Espelho, espelho meu...”: reflexões sobre os fundamentos de uma espiritualidade evangélica. Estudos Teológicos: São Leopoldo, ano 37 nº 1, 1997, p. 05 – 27.

PAIVA, Geraldo José de. A necessidade e o desejo na Religião: Considerações acerca do 3º Seminário Psicologia e Senso Religioso. In: Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PFISTER, Oskar. A ilusão de um futuro – Um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud In: WONDRAČEK, Karin Hellen Kepler. O futuro de uma ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise da religião: Oskar Pfister e autores Contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 2003.

RUBIO, Alfonso García. A fé cristã em Deus Pai e a crítica freudiana da Religião. Atualidades Teológicas, Rio de Janeiro, ano VII, n. 15, p. 296-322, 2003.

RUBIO, Alfonso García. A superação do infantilismo religioso Atualidades Teológicas: Rio de Janeiro, ano VI, n. 12, p. 303-328, 2002.

THOMAS, Keating. The Mystery of Christ. The liturgy as spiritual experience. New York: The Continuum Publishing Company, 2001.

TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. Tradução de Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

VERGOTE, Antoine. Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia. Entre Necessidade e desejo – Diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

WHITE, James F. Introdução ao culto cristão. Tradução de Walter Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

WIEBE, Donald. Religião e verdade: Rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

ZILBOORG, Gregory. Fear of Death. Psychoanalytic Quarterly, 1943.

## APENDICE – CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE PECADO

Pecado é tema que atualmente desperta desconfiança, parece remeter a uma visão por demais negativa, que tolhe a dignidade e a força de cada pessoa para fazer o bem, para cumprir os valores esperados. Continuar a utilizar a categoria de pecado para definir o humano parece ser um posicionar-se a favor de um pessimismo antropológico que deve ser combatido, que deve ser rejeitada, pois encobre as reais possibilidades e virtudes do ser humano.<sup>394</sup> No entanto, mesmo diante da perda do seu sentido, o pecado existe e se confirma como fenômeno antropológico universal a partir da imoralidade, dos crimes, da ganância, do cinismo.<sup>395</sup> Gottfried Brakemeier pergunta:

Mas porque falar em “pecado”? Ora, porque a tradição judaica e cristã afirma que o segredo da “antropologia” consiste na “teologia”. [...] Sem Deus, o ser humano não sabe quem é, afunda em contradições, ignora sua origem e seu destino. Ele precisa do espelho de Deus para conhecer-se a si próprio.<sup>396</sup>

Assim, propõe-se analisar o conceito não só pela perspectiva teológica, que aqui predomina, evidentemente, mas, também pelo viés antropológico, à medida que retrata uma condição humana. Sem dúvida, o pecado é um termo religioso, pressupõe a relação com a divindade e é nessa ótica que se aplica: “Pequei contra ti, contra ti somente” (Sl 51). É só a partir desse viés que se pode falar e determinar o pecado.<sup>397</sup> Fora desse âmbito, o conceito enfraquece, esvazia-se.<sup>398</sup> Não obstante, é, também, uma forma de conhecimento sobre a natureza humana e o mundo. O pecado, em sua significação, engloba, portanto, uma dimensão antropológica e uma teológica. Para Brakemeier,

[...] o termo pecado articula uma experiência humana. Não é invenção religiosa. Tem em vista uma verdade sobre o ser humano, incapaz de ser liquidada pela negação. Mesmo se Deus for excomungado, o pecado permanece.<sup>399</sup>

---

<sup>394</sup> Cf. BRAKEMEIER, Gottfried. O ser Humano em busca de identidade – Contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002. p. 69.

<sup>395</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 52.

<sup>396</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 69-70.

<sup>397</sup> Cf. ALLMEN, Jean-Jacques Von (Coord.). Vocabulário Bíblico. São Paulo: ASTE, 1972, p. 172.

<sup>398</sup> Cf. AULÉN, Gustav. A fé cristã. Tradução de Dírson Glênio Vergara dos Santos. São Paulo: ASTE, 1965. p. 226.

<sup>399</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 50.

As Sagradas Escrituras compreendem o pecado como duas realidades que, se não podem ser separadas, podem ser distintas: a natureza do pecado que habita no ser, sua corruptividade; e o agir humano como reprodução histórica dessa condição – pecado original e pecado atual. Logo, pecado diz respeito à totalidade da pessoa, quer dizer, não existe, no ser humano, uma parte inferior e outra superior ou uma pura e outra impura.<sup>400</sup> Da mesma forma, o pecado não é somente a transgressão de princípios éticos e normas morais. Ele aponta para algo fundamentalmente errado no mundo e no ser humano, para uma condição, para uma forma de existência que diz respeito à raça como um todo. Ele é, portanto, assunto existencial e moral, ontológico e histórico.<sup>401</sup>

Para Brakemeier, o pecado se insere na história e tem seu marco inicial com a consciência da culpa, o que pressupõe o conhecimento do bem e do mal e, conseqüentemente, da responsabilidade humana diante dessa realidade.<sup>402</sup> Assim, ele é, ao mesmo tempo, culpa e destino. É justamente essa a questão fundamental: como reconciliar o universalismo do pecado como condição com a liberdade e responsabilidade de cada sujeito? De acordo com James R. Farris,

[...] se o pecado for parte de nosso ser, então Deus tem a responsabilidade absoluta e final. Se o pecado estiver restrito a decisões pessoais erradas, nós ignoramos a realidade da escravidão humana e a profundidade de nossa fraqueza. Isto se refere à natureza ontológica do pecado. Em qualquer formulação do problema está presente uma dupla conotação: a desobediência contra Deus e a corrupção do ser humano. O pecado ocorre como a distorção da história humana, da qual todos os indivíduos participam. Mas pecado também são os atos específicos que têm origem na autodeterminação humana. O pecado, conseqüentemente, é trágico e voluntário.<sup>403</sup>

É essa verdade que o mito de Adão e Eva quer afirmar (Gn 3.1s).<sup>404</sup> Nesse mito, que procura explicar a origem do pecado, o ser humano é defrontado com uma ordem e uma escolha. A ordem parte de Deus, que estabelece uma Lei: não comer

<sup>400</sup> Cf. AULÉN, 1965, p. 232. De acordo com o autor, a fé aponta para a premissa de que não existe nenhuma parte imunizada contra o pecado que Deus pudesse aceitar. O ser humano como pecador é um julgamento do todo do ser humano, assim como a salvação de Deus é total.

<sup>401</sup> Cf. FARRIS, 1988, p. 107.

<sup>402</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 58. O autor ainda destaca que nos tempos atuais, de globalização, “as responsabilidades se desindividualizaram, tornaram-se abstratas e perigam definitivamente esvair-se. Quem assina como responsável pelos ‘pecados ecológicos’, por exemplo? [...] Um estranho fatalismo vitimou a sociedade moderna. [...] Preconiza um perigoso determinismo em que ‘responsabilidade’ se reduz à esfera privada. Sou responsável tão-somente por minha sobrevivência e meu bem estar”. (p. 51-52).

<sup>403</sup> FARRIS, 1988, p. 109.

<sup>404</sup> Cf. ALLMEN, 1972, p. 323.

do fruto da árvore que dá o conhecimento do bem e do mal.<sup>405</sup> O ser humano é representado por Adão e Eva, que desrespeitam essa regra. A serpente configura o papel de tentadora, de sedutora, incentivando a rebelião contra o estatuto de Deus. Ela representa o mal e, de forma alguma, é a adversária cosmológica de Deus, pelo contrário, também ela é criatura e age contra a vontade humana. Existe, portanto, uma opção e, no entanto, apenas um caminho. Parece existir um contraste entre o pecado como força e como ato individual. Seria o ser humano vítima? O conflito é apenas aparente. Para Gustav Aulén,

Por mais íntima que seja a união entre o pecado pessoal e o pecado como poder demoníaco, o primeiro é algo que se une à vontade pessoal como tal e a determina, sendo também resultado dessa vontade pessoal e reflexo de seu caráter. Não existe contradição lógica entre esses dois pontos de vista. O fato de o pecado ser inevitável não subentende que seja uma espécie de efeito natural.<sup>406</sup>

A narrativa mitológica mostra que, ao infringir a Lei, o ser humano se torna responsável já que age em liberdade. Em outras palavras, infinge a Lei conscientemente e, por isso, desobedece culposamente. Esse agir caracteriza a dignidade do ser como sujeito capaz de tomar decisões e responder por elas.<sup>407</sup> É, na verdade, sua dignidade derradeira, pois mesmo em meio a mais profunda miséria, o sujeito conserva, em última instância, a decisão final sobre o destino de sua vida.

Nesse sentido, a expressão “pecado original” aponta para a idéia de uma condição hereditária, impregnada na natureza humana. Ela não é imposta injustamente por Deus, pelo contrário, é destino e ato pessoal.<sup>408</sup> Hereditária, portanto, é a corrupção do ser que se concretiza no pecado como obra de cada indivíduo.<sup>409</sup> As Sagradas Escrituras, principalmente o Novo Testamento, enfatizam essa condição a partir do que explicam sobre o termo carne (sarks), utilizado para descrever o humano em sua totalidade. Para Brakemeier,

“Carne” é a pessoa em sua corporalidade e transitoriedade, em sua condição de criatura, fazendo parte da esfera terrena e natural. Para o ser humano não há alternativa senão o “viver na carne” (Gl 2.20; etc.).

<sup>405</sup> Na psicanálise, poderíamos conjecturar que a Lei original é imposta pelo pai que interdita o desejo da criança pela mãe como já foi analisado antes.

<sup>406</sup> AULÉN, 1965, p. 239.

<sup>407</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 59.

<sup>408</sup> Cf., BRAKEMEIER, 2002, p. 60.

<sup>409</sup> Cf. ALLMEN, 1965, p. 322.

Entretanto, esta carne está dominada pelo pecado. Passou a ser fonte de maus desejos (Gl 5.16,24; I Jo 2.16; etc.), de pretensões descabidas, transformou-se em oponente do Espírito de Deus. O termo “pecado original” dá expressão a essa profunda corrupção: o ser humano não só comete pecado, ele é pecador.<sup>410</sup>

É preciso salientar que a Bíblia afirma o pecado como característica da existência e não da essência. Com isso, se mantém a dignidade de tudo o que é humano. Ela é, pois, “realidade ‘ôntica’, não ‘ontológica’”. Como tal, está na raiz da existência. E, todavia, não pode esconder seu rosto essencialmente ‘desumano’”.<sup>411</sup> Assim, pecado original se refere ao pecado coletivo, universal (cf. Lc 13.1-3; I Jo 1.8; Rm 3.23).

O pecado, uma vez aflorado na história, tomou poder e tolhe a liberdade dos indivíduos. Ninguém está em condições de reiniciar da estaca zero. A humanidade traz em si a marca do pecado, da corrupção, dos desejos perniciosos, enfim de tudo o que o caracteriza. Mesmo assim, está vetada de se refugiar no papel de vítima e lamentar o seu destino, pois ela gosta de seus defeitos, cultua o seu egoísmo, revolta-se contra Deus. É um dos enigmas do ser humano que ele se conforme com o pecado, justificando e multiplicando-o. Ele endossa o pecado e o assume conscientemente. Assim não se pode afirmar uma culpabilidade geral das pessoas sem levar em consideração as condicionantes externas, também não se podem isentar as pessoas de sua responsabilidade própria. Portanto, pecado é culpa, mesmo que seja induzido por fatores externos.<sup>412</sup>

Segundo o mesmo autor, é o “‘pecado’ imprescindível categoria antropológica. A conotação teológica do termo não desabona o juízo. Pois a realidade do pecado independe dos horizontes conceptuais em que se inscreve”.<sup>413</sup> Essa categoria acaba com a visão por demais otimista que as ciências humanas apregoam em relação ao ser humano. Nesse tocante, é preciso destacar que a antropologia bíblica não lhe nega qualidades morais, como comprovam os diversos apelos éticos ali apresentados.<sup>414</sup> Ou seja, ela não afirma o pessimismo diante dessa condição, pois o ser humano é capaz de buscar ideais nobres que orientem a sua vida, evitando, com isso, o outro extremo do positivismo que é o fatalismo,

<sup>410</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 61.

<sup>411</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 61.

<sup>412</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 58-59.

<sup>413</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 77.

<sup>414</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 77.



gerador de violência diante do abandono de valores éticos.<sup>415</sup> Também o pessimismo antropológico promove a desvalorização do ser humano. Assim, é preciso ressaltar que a “Bíblia não ampara o conformismo com o pecado. É, por excelência, o estatuto do protesto contra ele. [...]”.<sup>416</sup> Ela não é, portanto, nem pessimista demais nem positivista. Busca apenas apresentar o ser humano em suas qualidades e perversões tendo como contraste o ser de Deus.

### **Pecado na concepção de Paul Tillich**

De acordo com Brakemeier, no século XX, houve uma preocupação em atualizar o significado de pecado (Paul Tillich, Elisabeth Moltmann-Wendel, Enrique Dussel),<sup>417</sup> já que o termo sofreu um esvaziamento de sentido, uma desvalorização enquanto categoria existencial. Uma dessas atualizações é a de Paul Tillich, que caracteriza o pecado a partir da noção de alienação. O conceito é extraído da filosofia de G. F. Hegel e não é encontrado nas Sagradas Escrituras. No entanto, para o autor, o termo está implícito na maior parte das descrições bíblicas sobre a existência humana. Nesse sentido, o termo alienação não pode substituir o conceito de pecado, mas é categoria importante na sua reinterpretação e atualização. Resgata a dimensão do pecado enquanto força atuante no ser humano e no mundo, seu aspecto universal.<sup>418</sup> Mesmo assim, o termo pecado não deve ser exilado, pois

[...] expressa aquilo que não está implicado na palavra ‘alienação’, a saber, o ato pessoal de se afastar daquilo a que pertencemos. Pecado expressa com mais agudeza o caráter pessoal de alienação por sobre seu aspecto trágico. Ele expressa liberdade pessoal e culpa em contraste com a culpa trágica e com o destino universal de alienação. A palavra ‘pecado’ pode e deve ser restaurada, não só porque a literatura clássica e a liturgia continuamente a empregam, mas mais particularmente porque a palavra tem uma agudeza que aponta marcadamente para o elemento de responsabilidade pessoal na própria alienação.<sup>419</sup>

<sup>415</sup> É preciso ressaltar que as Sagradas Escrituras afirmam esses ideais a partir da ação de Deus. É o Espírito de Deus que, ao atuar no coração e no Espírito humano, capacita-os ao discernimento entre o bem e o mal (I Ts 5.21; Rm 16.19; 12; 13). Nesse sentido, os ideais éticos estão associados à ação do Espírito de Deus.

<sup>416</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 78.

<sup>417</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 65-69.

<sup>418</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 278 - 279.

<sup>419</sup> TILLICH, 2002, p. 279.

A alienação, portanto, conota o aspecto trágico do destino universal da condição humana, enquanto o pecado abrange o aspecto pessoal, da liberdade de ação e decisão do indivíduo.

Assim, para Tillich, “a condição humana é de alienação, mas essa alienação é pecado”.<sup>420</sup> Isso está caracterizado no mito da queda do ser humano, que simboliza a transição da essência à existência e a consequente universalidade dessa condição.<sup>421</sup> Por isso, como estado universal, o pecado não pode ser entendido como uma situação relativa, casual dentro da existência (relacionados à moralidade e à imoralidade), mas como algo permanente que expressa a alienação humana. Em outras palavras, todo o ser vive em pecado. No entanto, essa universalidade não exime o pecador da responsabilidade dos seus atos pessoais, praticados em liberdade finita e alienada. Um âmbito é da condição alienada do ser humano, outro são as decisões e ações pessoais, mesmo que, na prática, ambos não possam ser separados, pois são expressão um do outro.<sup>422</sup>

Para o teólogo, existir é existir como ser alienado, alienado do fundamento do seu ser – de Deus, dos outros seres e em relação a si mesmo.<sup>423</sup> A alienação, portanto, se apresenta numa tríade. Para Tillich, o ser humano, na sua existência, não corresponde ao que na essência deveria ser. Assim, essa alienação o leva a afastar-se do divino, a compreender-se como centro de si mesmo e do mundo, ou seja, leva-o a viver *sob* e *em* pecado.<sup>424</sup> É a partir desse conceito que o autor examinará as categorias tradicionais do pecado: descrença, *hybris* e concupiscência.

---

<sup>420</sup> TILLICH, 2002, p. 279.

<sup>421</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 266. Para Tillich, é a conjunção da liberdade e do destino como condição humana que leva à transição da essência à existência. Tillich caracteriza a essência em termos psicológicos como “inocência sonhadora”. Ambos os termos apontam para uma potencialidade não efetivada, para algo que “não tem lugar, é *ou topos* (utopia). Carece de tempo; precede a temporalidade, e é supra-histórica. Sonhar é um estado da mente que é real e irreal ao mesmo tempo [...]. O sonho antecipa o que é atual [...]. No momento de despertar, as imagens dos sonhos desaparecem como imagens e retornam como realidades encontradas” (p. 269). Inocência, por sua vez, apresenta três conotações: “pode significar falta de experiência atual, falta de responsabilidade pessoal, a ausência de culpa moral. [...]. Designa o estado anterior à atualidade, existência e história” (p. 269). Assim, a transição dessa essência à existência passa a ser entendida sob o conceito de alienação, que expressa um rompimento da relação harmoniosa, enquanto inocência sonhadora, com Deus, com o mundo e consigo mesmo.

<sup>422</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 279-280.

<sup>423</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 278.

<sup>424</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 280.

Tillich aponta a descrença como “o ato ou estado no qual o homem com a totalidade do seu ser se afasta de Deus”.<sup>425</sup> Esse afastamento acontece porque ele almeja a auto-realização existencial, voltando-se apenas para si mesmo e para o seu mundo, afastando-se, com isso, do verdadeiro e único fundamento que pode lhe restituir a união entre essência e existência. Esse afastamento é tanto responsabilidade individual e, por isso, liberdade como universalidade trágica e, logo, destino. A descrença é sempre fruto da alienação como ato e como fato, ou seja, acontece a partir da ação humana individual e do destino trágico. Ela é, portanto, “a ruptura da participação cognitiva do ser humano em Deus”,<sup>426</sup> é a separação entre a vontade humana e a divina, é o abandono dos caminhos de Deus com o objetivo de trilhar os próprios, desfrutando dos prazeres de uma vida separada dele. Em outras palavras, o ser humano se afasta do centro divino que lhe dá a verdadeira identidade e ao qual ele pertence.

A alienação como *hybris* dá continuidade a esse processo, pois, se na descrença o ser humano se afasta do seu fundamento, na *hybris*, ele passa a ser o centro de si mesmo e de seu mundo. Ora, de acordo com Tillich, na alienação existencial, o ser humano como centro<sup>427</sup> se encontra fora do centro divino ao qual pertence e do qual depende. Como único ser centrado e que tem consciência dessa centralidade, de sua liberdade e finitude, sabe de sua capacidade de transcender a si mesmo e ao seu mundo, e essa é, justamente, sua tentação.<sup>428</sup> A partir dessa potencialidade, procurando superar sua condição finita, surge a tentação da *hybris*,

---

<sup>425</sup> TILLICH, 2002, p. 280.

<sup>426</sup> TILLICH, 2002, p. 280.

<sup>427</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 282. Para Tillich, o ser humano é o único ser efetivamente centrado. Ser centrado se caracteriza pela consciência e pela autoconsciência. “Só ele tem não apenas consciência (que é uma centralidade elevada, mas incompleta), mas auto-consciência ou centralidade completa. Essa centralidade estrutural confere ao homem sua grandeza, dignidade, e também o fato de ele ser a “imagem de Deus”. Ela indica sua capacidade de transcender tanto a si mesmo quanto a seu mundo, a olhar a ambos, e ver-se a si mesmo em perspectiva como o centro ao qual convergem todas as partes de seu mundo. Ser um eu e ter um mundo constituem o desafio para o homem como perfeição da criação”.

<sup>428</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 149. Tentação no sentido bíblico, segundo Antoine Vergote, é sempre incitação a opor-se a Deus. Essa incitação é atribuída à “potência inimiga de Deus”.

que é o desejo de elevar-se à condição divina: é o estado de grandeza que, na busca pelo infinito, não mais reconhece a própria finitude.<sup>429</sup> Para Tillich,

*Hybris* foi chamada de pecado espiritual, e todas as outras formas de pecado foram derivadas dela, até mesmo os pecados sensuais. *Hybris* não é uma forma de pecado ao lado de outras. É o pecado em sua forma total, a saber, o outro lado da descrença ou do afastar-se do homem com relação ao centro divino ao qual pertence. É o voltar-se a si mesmo como centro de seu eu e de seu mundo. Esse recurvar-se em si mesmo não é um ato efetuado por uma parte especial do homem, como por exemplo, o seu espírito. O conjunto todo da vida do homem, incluindo sua vida sensual, é espiritual. E é na totalidade do seu ser pessoal que o homem se torna centro do seu mundo. Isso é *hybris*.<sup>430</sup>

Para o autor, é importante distinguir orgulho de *hybris*. O orgulho é uma qualidade moral que está em oposição à humildade; a *hybris*, por sua vez, a partir do conceito de alienação, é tanto liberdade como destino:

Portanto, não se deveria traduzir “*hybris*” por orgulho. Orgulho é uma qualidade moral, cujo oposto é a humildade. *Hybris* não é uma qualidade especial de caráter moral do homem. É universalmente humana; ela pode aparecer em atos de humildade bem como em atos de orgulho. Embora seja possível ampliar o sentido de orgulho até o ponto de incluir *hybris*, parece menos confuso usar o termo auto-elevação” para *hybris*.<sup>431</sup>

No entanto, mesmo buscando atualizar o discurso sobre pecado, a partir do conceito de alienação de Tillich, partimos da idéia de orgulho não somente como categoria moral, mas como destino, como marca do pecado universal, assim como atesta a antropologia bíblica. Nesse sentido, orgulho e *hybris* tornam-se sinônimos,

<sup>429</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 282. Para Tillich, a *hybris* é conceito grego, associada à tragédia grega, mas também é descrita no Antigo Testamento. “Na tragédia grega, a *hybris* humana é representada não por aquele que é pequeno, feio e comum, mas pelos heróis que são grandes, bonitos e importantes, que são portadores de poder e valor. Da mesma forma, os profetas do Antigo Testamento ameaçam os grandes da nação – os reis, os sacerdotes, os juizes, os ricos e os que são ilustres. E eles ameaçavam a nação inteira, aquela mesma nação que eles consideravam como sendo a mais importante de todas, a nação eleita, Israel. Por sua mesma dinâmica intrínseca, a grandeza conduz à *hybris*”. Cf. O Novo Dicionário da Bíblia, p.1153. De acordo com o dicionário, o orgulho, para os gregos, era uma virtude, e a humildade um sentimento desprezível. No entanto, a insolência (*hybris*), na tragédia grega, é causa de males morais. À posição cristã, nesse sentido, rejeita essa concepção positiva do orgulho, para ressaltar a excelência da humildade (Mt 11. 29).

<sup>430</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 283. Cf., Gustav AULÉN, *A fé cristã*, p. 227-230. O autor atualiza o pecado a partir dos conceitos descrença e egocentrismo. O pecado como descrença é força que quebra e rompe a relação com Deus, afastando o ser humano dele. Pecado como egocentrismo é o afastar-se de Deus e tornar-se centro de si mesmo, é encurvar-se sobre si. Essa compreensão se aproxima da atualização de Paul Tillich.

<sup>431</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 283.

pois apresentam esse aspecto da liberdade humana e do destino trágico universal da existência.

[...] todos os homens têm o secreto desejo de serem como Deus, e atuam de acordo com isso em sua auto-avaliação e em sua auto-afirmação. Ninguém está disposto a reconhecer, em termos concretos, sua finitude, sua fraqueza e seus erros, sua insegurança e sua ignorância, sua solidão e ansiedade. E se alguém está disposto a reconhecê-los, ele transforma essa sua disposição em outro instrumento de *hybris*. Uma estrutura demoníaca impele o homem a confundir auto-afirmação natural com auto-elevação destrutiva.<sup>432</sup>

Se a descrença e a *hybris* constituem, assim, os dois lados de um processo, a saber, o afastamento do centro humano do centro divino e a auto-elevação como centro de si mesmo, a alienação existencial como concupiscência é o desejo de “arrastar o conjunto do seu mundo para dentro dele”.<sup>433</sup> O ser humano necessita estar em união com o todo, pois vive na condição de estar separado da totalidade, é ser finito. Nesse sentido, ele deseja a abundância ilimitada a partir de uma existência finita. Essa é a sua tentação. A concupiscência se expressa, portanto, no desejo ilimitado de conhecimento, de sexo, de poder, de riqueza e de nos valores espirituais.<sup>434</sup> É esse desejo ilimitado que nunca cessa, que nunca se satisfaz e que constitui e caracteriza a sua natureza. É o desejo que está separado do amor e que busca apenas o próprio prazer.<sup>435</sup>

Para Tillich, a alienação como pecado leva à auto-destruição.<sup>436</sup> Como ser centrado, que possui um mundo ao qual pode ao mesmo tempo transcender, é capaz de olhar o seu mundo e a si mesmo como se estivesse fora de ambos. Existe, portanto, uma polaridade entre o eu e o mundo. Como ser alienado, ele corre o risco de perder este eu e este mundo.<sup>437</sup> Isso acontece, principalmente, a partir da *hybris* e da concupiscência, pois como ser finito, frágil, separado do fundamento, quer ser o

<sup>432</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 283.

<sup>433</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 284.

<sup>434</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 284. Tillich, utilizando a idéia de Kierkegaard, cita Nero como exemplo de concupiscência. “Nero incorpora as implicações demoníacas do poder ilimitado; ele representa o indivíduo particular que conseguiu vincular o universo a si mesmo em termos do poder de usar para si tudo aquilo que quiser usar”. Citando ainda Kierkegaard, Tillich também destaca a figura de Don Juan de Mozart como exemplo de concupiscência, mas agora em relação à sedução, ao impulso sexual desenfreado.

<sup>435</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 284. Tillich destaca que a concupiscência muitas vezes foi reduzida ao desejo sexual, (cita Agostinho e Lutero) como pecado hereditário. Essa conceituação equivocada, segundo o teólogo, causou problemas no trato das questões sexuais por parte da igreja.

<sup>436</sup> TILLICH, 2002, p. 290.

<sup>437</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 290-291. Tillich denomina a tendência destrutiva da alienação a doutrina do mal.

centro de tudo, arrastar o mundo todo a si, deixando de ser, com isso, o centro de qualquer coisa, inclusive de si mesmo. É o finito buscando o infinito, o limitado almejando o ilimitado. Para ele,

[...] a perda de si equivale à perda do centro pessoal determinante, a desintegração da unidade da pessoa. Isto é manifesto nos conflitos morais e nas rupturas psicopatológicas, [...]. A terrível experiência de “cair em pedaços” se apodera da pessoa. Na medida que isso acontece, também o mundo da pessoa cai em pedaços. Ele deixa de ser um mundo, no sentido de um todo com sentido. As coisas já não falam mais ao homem; elas perdem o seu poder de entrar num encontro significativo com o homem, porque o próprio homem perdeu esse poder. Em casos extremos sente-se total irrealidade do próprio mundo; nada resta a não ser a consciência do próprio eu vazio.<sup>438</sup>

Assim, como ser que potencialmente pode transcender a si e ao seu mundo, inevitavelmente tomará consciência de sua finitude. Entende, com isso, que não é um ser perfeito, absoluto, mas, ao mesmo tempo, se vê como deveria ser. E é nesse sentido que a finitude torna-se a raiz da angústia existencial,<sup>439</sup> pois percebe o que é e o que deveria ser, compreende que a liberdade e o destino precisam ser experimentados enquanto ser finito. E é como ser finito que se destrói tentando ser infinito, perfeito. Essa angústia, por sua vez, é origem do desespero humano. Para Tillich,

Desespero é o estado de conflito inevitável. É o conflito, por um lado, entre o que se é potencialmente e portanto dever-se-ia ser, e por outro lado o que se é em combinação de liberdade e destino. A dor do desespero é a agonia de ser responsável pela perda do sentido de nossa existência e de ser incapaz de descobri-lo. Somos então trancados em nós mesmos em conflitos com nosso próprio ser. Não se pode evitar essa situação, porque não se pode fugir de si mesmo.<sup>440</sup>

A existência alienada torna o humano um ser desesperado, angustiado, pois ele necessita existir enquanto ser finito em liberdade e em destino; possui, portanto, responsabilidade perante suas decisões. Isso gera culpa e solidão, pois como ser finito, como ser centrado, não é perfeito e não consegue atender todas as exigências e expectativas que nele são depositadas. Essa é a raiz da angústia e do desespero que leva à descrença, *hybris* e concupiscência.

---

<sup>438</sup> TILLICH, 2002, p. 292.

<sup>439</sup> Cf. TILLICH, 2002, p.169-172.

<sup>440</sup> TILLICH, 2002, p. 302.