

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA**  
**INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

**MARCOS AUGUSTO ARMANGE**

**O PERDÃO DE DEUS**

**Uma análise sobre a angústia de culpa e a idealização do eu em Lucas 15. 11-32 a partir da compreensão de paternidade na perspectiva teológica e psicanalítica**

São Leopoldo

2007

**MARCOS AUGUSTO ARMANGE**

**O PERDÃO DE DEUS**

**Uma análise sobre a angústia de culpa e a idealização do eu em Lucas 15. 11-32 a partir da compreensão de paternidade na perspectiva teológica e psicanalítica**

Dissertação de Mestrado  
Para a obtenção do grau de Mestre em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação  
Teologia Prática

Orientador: Dr. Lothar C. Hoch

São Leopoldo

2007

## **AGRADECIMENTO**

Agradeço a Deus pelo amor que busca e acolhe e pelo perdão que mata e ressuscita. Agradeço a todas as pessoas que passaram pela minha vida, mas que de alguma forma permanecem; a todos que estão e que de alguma forma ficarão e a todas aquelas que ainda virão. À minha família, especialmente meus pais e irmãos, pelo incentivo, pela compreensão e pela torcida. Agradeço à minha filha, que com sua graça, beleza e sinceridade, torna minha vida ainda mais preciosa.

Agradeço ao meu sempre amigo Marcos Henrique Fries, que me ensinou o valor de uma amizade; amizade que nasce do encontro que gera um novo ethos de aceitação. Agradeço porque me aceitas como sou, com minhas fraquezas, minhas fragilidades. E, assim, também, me ensinaste a aceitar-te. Agradeço pela liberdade que temos de construir em conjunto esta amizade, pela liberdade da mútua educação e crescimento. Agradeço pelo amor recebido, amor que doa, que cuida, que se responsabiliza, que conhece. Agradeço porque também posso amar-te desta forma. Agradeço porque és representante do amor de Deus em minha vida.

Agradeço à minha namorada Denise pela compreensão, pelo incentivo, pelo auxílio. Agradeço por esta cumplicidade que nos envolve.

Agradeço ao meu orientador, professor Lothar C. Hoch, pela paciência, pela compreensão e por ter acreditado que este trabalho pudesse ser concluído.

Agradeço especialmente ao meu querido professor Roberto E. Zwetsch. É especialmente a ti que dedico este trabalho. A ti, que soubes reconhecer em mim o filho pródigo. Pela sensibilidade de perceber o abraço do Pai, curando o meu remorso e retirando o peso que estava sobre mim. A ti que foste instrumento do amor de Deus e que me acompanhaste pelo deserto rumo à libertação e ao amadurecimento da fé. A ti, que me ensinaste o essencial da teologia de forma prática. A ti, meu querido professor...

Ante a parábola do filho pródigo sente-se a necessidade de silêncio. Por quê? Porque ela nos põe perante duas histórias que nos envolvem e nos interpelam: a nossa fuga de Deus e o conseqüente penoso extravio; Deus no enalço e a nossa conseqüente volta a ele. Um drama em dois atos: a miséria do homem, a misericórdia de Deus; uma morte pela fome, uma ressurreição por virtude do amor. Uma luta pela afirmação do ser, um itinerário à procura da autenticidade, da verdade, da salvação. É natural, portanto, a necessidade de guardar silêncio, de nos encontrar a nós mesmos, de nos confrontarmos com a verdade.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> CASTELLI, S. J. Ferdinando. Escritores modernos ante a parábola do filho pródigo. Cultura e fé, Porto Alegre, n. 56, 1992. p. 25.

## RESUMO

O presente trabalho tem o propósito de analisar o conflito existencial humano que se apresenta na tensão entre as exigências de uma autoridade absolutizada (Lei) - encontrada tanto na ótica psicanalítica como na teológica, na representação do pai, superego, Deus – e o pecado enquanto categoria teológica e antropológica, como condição de toda existência e, ao mesmo tempo, ato voluntário que impossibilita corresponder às expectativas legalistas de uma autoridade exigente. Deste conflito, destacamos suas manifestações clássicas: o sentimento de culpa, entendido aqui como angústia de culpa daquele que não cumpre as exigências; e o orgulho, entendido como idealização do eu daquele que se entende como sujeito capaz de atender às expectativas da autoridade. Tanto a culpa quanto o orgulho são fatores de destruição do ser humano conforme as perspectivas teológica e psicanalítica. A fim de discutir este conflito, propomos examinar a imagem do pai que Jesus apresenta no seu relacionamento com Deus. Entendemos que esta representação, a partir do perdão, é paradigma para a relativização da figura de autoridade absolutizada, para a superação do pecado, para a noção de uma nova justiça, para a cura da culpa e para uma imagem real do ser humano não baseada no orgulho.

Palavras-chave: Pai, filho, pecado, culpa, orgulho, perdão.

## **ABSTRACT**

The goal of this work is to analyze the human existential conflict that appears in the tension between the demands of an absolutized authority (Law) – found in the psychoanalytic view and in the theological view in the representation of the father, superego, God – and the sin as a theological and anthropological category, as a condition of every existence, and at the same time a voluntary act that makes it impossible to meet the legal expectations of a demanding authority. It highlights the classical manifestations of this conflict: the feeling of guilt, understood here as anguish of guilt, of the one who cannot meet the demands; and the pride understood as the idealization of the self, of the one who understands himself or herself as a person able to meet the expectations of the authority. Gilt and pride are factors of destruction of the human being according to the theological and psychoanalytic perspectives. In order to solve this conflict it wants to examine the image of Father that Jesus presents in his relationship with God. It understands that this representation, originated in forgiveness, is a paradigm in the relativization of the absolutized figure, in the surpassing of sin, for the notion of a new justice, for the healing of guilt and for a real image of the human being not based on pride.

Key-words: father, sin, guilt, pride, forgiveness.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	8
<b>1. Angústia de culpa: o aniquilamento do eu diante das exigências de uma paternidade absolutizada no confronto com o pecado</b>	14
1.1 Análise do conteúdo de Lc 11-20a; 21: a trajetória da culpa;	14
1.2 Análise de atualização: a culpa a partir da relação entre as exigências da autoridade paterna e o pecado	20
1.2.1 Deus como Pai e sua relação com a culpa	21
1.2.2 Compreensão de paternidade na psicanálise e sua relação com a culpa	30
1.2.3 O pecado na perspectiva antropológica: impossibilidade de cumprir as exigências da autoridade paterna absolutizada	40
1.2.4 A angústia de culpa	49
1.3 Conclusões do primeiro capítulo	59
<b>2. Orgulho: a idealização do eu diante das exigências de uma paternidade absolutizada no confronto com o pecado</b>	62
2.1 Análise do conteúdo de Lc 15. 25-28a; 29b-30: o orgulho do filho mais velho	62
2.2 Análise de atualização: a idealização do eu a partir da relação entre as expectativas da autoridade paterna e o pecado	67
2.2.1 A auto-idealização do filho mais velho – leitura teológica	67
2.2.2 A auto-idealização do filho mais velho – leitura psicanalítica	78
2.3 Conclusões do segundo capítulo	99
<b>3. Perdão - paradigma da revelação de Deus</b>	104
3.1 Análise do conteúdo Lc 15. 20b, 22-24; 28b; 31-32: o perdão de Deus	105
3.2 O perdão de Deus em Jesus Cristo	110
3.3 Jesus como paradigma do Pai e do filho real: a superação do pecado	115
3.4 A cura da culpa e o aniquilamento do eu idealizado	125
3.5 Conclusões do terceiro capítulo	130
<b>CONCLUSÃO</b>	131
<b>REFERÊNCIAS</b>	137
<b>ANEXO I</b>	142
<b>ANEXO II</b>	144

## INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende examinar o conflito existencial humano que se estabelece na tensão entre Lei e pecado. À Lei associamos a noção de paternidade pela ótica da psicanálise e pela teológica. Na perspectiva teológica, a figura paterna está diretamente associada à idéia de Deus: “Mas tu és nosso Pai, (...); tu, ó Senhor, és nosso Pai; (...)”, Is 63.16. No Novo Testamento, o próprio Jesus se dirige a Deus como Pai (Cf., Mt 5.48; 6.6; 6.9; 7.21; 10.32; 11.27; 12.50; 18.10; etc...). Na psicanálise, o conceito de paternidade é tema de vários estudos (Sigmund Freud, Philippe Julien, Paul Ricouer, Joel Dor, Jacques Lacan, Donald Woods Winnicott, etc). Deus e o pai são figuras de autoridade e, como tais, representam algum tipo de ordem, de Lei.<sup>2</sup> Por outro lado, todo o ser humano está sob a égide do pecado, que pode ser compreendida pelo viés da antropologia, mas, principalmente, da teologia. Trabalhamos, portanto, com a antiga idéia, muito comum nas Sagradas Escrituras, especialmente a partir do apóstolo Paulo, do confronto entre Lei e pecado. A Lei ligada à figura de autoridade e o pecado como força universal, como condição da existência. Desse embate, nos interessam, principalmente, suas expressões tradicionais: a culpa e o orgulho.

Em outras palavras: qual a relação entre o orgulho e a culpa com o conflito entre Lei e o pecado? Temos consciência de que o conceito de pecado é totalmente estranho à ciência psicanalítica; não obstante, entendemos que ele revela uma realidade existencial que, mesmo na negação de Deus, continua a existir como justificaremos no decorrer do trabalho. Desse conflito, as perguntas que orientarão este exame serão as seguintes: Qual a compreensão de paternidade que têm a teologia, a partir de Deus como Pai, e a psicanálise, a partir do pai simbólico? Existem semelhanças? De que forma estas imagens se inserem nos processos de culpa e orgulho? Elas contribuem para esses sentimentos? Como estas duas ciências compreendem tais conceitos?

---

<sup>2</sup> Cf. ALVES, Ephraim F.. “Pai nosso que estás nos céus”. Grande Sinal, Petrópolis, ano LIII, n. 1999/5, 1999. p. 558.



Como Jesus, com a sua compreensão de Deus como Pai, se relaciona com o pecado, com a culpa e com o orgulho? Que imagem de Pai ele apresenta? Ela se difere daquela encontrada no Antigo Testamento e na psicanálise? Que tipo de relação este Pai busca manter com seus filhos? Especialmente, como o perdão de Deus age na cura da culpa e na superação do pecado e do orgulho?

Partimos da hipótese de que a realidade do pecado como força atuante no ser humano, em sua relação com a Lei, gera o sentimento de culpa – naquele que se reconhece como ser frágil e ambíguo –, ou o orgulho – naquele que julga ter as virtudes necessárias para atender as exigências da Lei. Nesse sentido, entendemos que o perdão ao ser humano é importante paradigma terapêutico diante de todos os males advindos deste confronto. A experiência do perdão, ilustrada pela parábola do Filho Pródigo (Lc 15. 11-32), é apresentada, neste trabalho, como solução para este quadro, pois à medida que se sabe reconciliado com Deus, o ser humano é capaz de superar suas crises de consciência e buscar a reconciliação com seu semelhante.

Ferdinando Castelli resume de forma apaixonada o enredo da parábola contada por Jesus, para fundamentar suas relações pessoais e para apresentar a sua compreensão de paternidade:

Sobre a cena movem-se três personagens: um pai magnânimo, paciente, prodigioso, anticonformista; um filho (menor) rebelde, amante da independência e da aventura, irrefletido e dissoluto; um outro filho (maior) dedicado ao trabalho e ao ganho, mas de ânimo mesquinho, fechado ao amor, egoísta. A ação divide-se em três partes: a fuga do menor – o pródigo – seu desencaminhamento, a sua volta. O epílogo acontece em um encontro de arrependimento-que-vivifica, de amor-que-redime, e de inveja-que-mortifica. (...) O personagem chave da parábola é o pai, imagem do amor fecundo. É o pai-mãe, que gera a vida, protege-a e a ressuscita; que vive para o filho, a cujo bem subordina tudo, tudo coordena e harmoniza. Depois é o filho pródigo, imagem dos jovens que abandonam a casa paterna para correr atrás de fantasmas de morte, disfarçados de vida. Quando estes se desvanecem, a realidade se revela com o rosto da fome e da objeção; sucede-as a nostalgia da casa paterna, que se desdobra em arrependimento que é revivido, favorecido e fecundado pelo amor paterno. Enfim, o filho maior, símbolo do homem fechado em si mesmo, do que observa a lei, mas é privado do amor, propugna a justiça, mas separada da piedade.<sup>3</sup>

Diante do exposto, o exame dos conceitos investigados acontecerá numa perspectiva interdisciplinar, pois entendemos que o ser humano é um ser pluridimensional, ou seja, múltiplo, exigindo com isso abordagens múltiplas. Nesse sentido, dentre várias formas, optamos pela teológica, evidentemente, como epistemologia básica, e a psicanalítica. Temos consciência de que ambas representam distintas compreensões da realidade e possuem, ao

---

<sup>3</sup> CASTELLI, 1992, p. 26-27.

mesmo tempo, conceitos simbólicos diferentes. Não obstante, em muitos casos, esses mundos simbólicos, embora distintos, sobrepõem-se ou se informam mutuamente.<sup>4</sup> Para James Farris,

A teologia ocupa melhor a dimensão metafórica ou ontológica que procura a natureza e o significado definitivo da realidade. Por outro lado, a psicologia ocupa mais tranqüilamente a tarefa da descrição das várias necessidades e tendências biopsicológicas fundamentais do ser humano. Assim, a psicologia e a teologia lidam com abordagens diferentes da experiência humana. A teologia deve providenciar os contextos definitivos da natureza da realidade. A ética e a filosofia moral devem proporcionar teorias da obrigação. A psicologia deve buscar descrever as tendências e as necessidades biopsicológicas do ser humano. Nesta visão, bastante simplificada, a teologia e a ética têm a responsabilidade de situar nossas tendências biopsicológicas num contexto metafísico e moral. Assim, a psicologia tem como sua única função a descrição das tensões e ambigüidades da existência usando a linguagem de uma dada época. Não tem responsabilidade de oferecer respostas aos problemas da existência.<sup>5</sup>

No entanto, como também lembra Farris, a psicologia e a psicanálise criam suas próprias cosmologias, situam as tendências humanas dentro de determinada compreensão de mundo.<sup>6</sup> Nosso objetivo, no entanto, é utilizar a psicanálise como epistemologia instrumental que revela os fatores psíquicos das compreensões conceituais que utilizamos. Ou seja, a teologia deverá fornecer o contexto, a moldura ontológica e moral,<sup>7</sup> e a psicanálise será utilizada para avaliar as tendências biopsicológicas do ser humano. Entendemos que os conceitos aqui examinados – paternidade, culpa e orgulho – não estão em oposição teórica dentro de cada área. Se na teologia a culpa e o orgulho são compreendidas na relação do ser humano com Deus, como expressão do pecado, revelando uma condição existencial; na psicanálise, eles são entendidos a partir das necessidades humanas, a partir dos mecanismos psíquicos. Nesta última, há apenas um sistema ético implícito. Assim, quando utilizamos conceitos que são comuns às duas disciplinas, sabemos que elas se inserem em mundos simbólicos distintos, mas, em muitos casos, não se contradizem. Pelo contrário, nos conceitos que aqui examinamos, a psicanálise informa a teologia, lança luzes aos mecanismos psíquicos inseridos na realidade dos conceitos que iremos averiguar.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. FARRIS, James Reaves. Neurose e pecado: choque ou encontro de mundos. Estudos de Religião, São Paulo, n.15, ano 1998, 1988. p. 109.

<sup>5</sup> FARRIS, 1988, p. 110.

<sup>6</sup> Cf. FARRIS, 1988, p. 109-112. O autor utiliza o exemplo de Freud, que, com sua teoria, não só buscou revelar as tendências biopsicológicas do humano, mas, a partir dela, criou uma cosmologia do humano.

<sup>7</sup> Cf. FARRIS, 1988, p. 110.

<sup>8</sup> Cf. VERGOTE, Antoine. Processos psicológicos – vergonha, sentimento de culpa – e sentido bíblico do pecado, em particular em Romanos 7. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 128. O autor lembra, a título de exemplo, que “a capacidade de ter uma consciência moral é, evidentemente, o apoio humano necessário à consciência do pecado. Ora, a formação e a deformação da consciência moral representam objetos importantes de muitos estudos psicológicos. A psicologia pode e deve dispensar sua iluminação própria à realidade teológica que é o pecado. Assim, parece *a priori* necessário tomar conhecimento das análises psicológicas da pulsão e do desejo a fim de compreender e interpretar, com conhecimento de causa, as considerações e os ajuizamentos cristãos acerca da “concupiscência” (convoitise)”.

Resulta disso que a dissertação se desenvolverá da seguinte forma: nas partes referentes à interpretação da parábola, será utilizada a metodologia exegética de análise do conteúdo, na ótica do método histórico-crítico. De acordo com o manual de metodologia de Uwe Wegner, a análise do conteúdo procura responder às seguintes perguntas: “Que conteúdos apresenta o texto? Que significados tinham estes conteúdos na época de sua formulação? Como e com que significados são usados dentro do texto? Como querem ser entendidos e interpretados na perspectiva de seus formuladores? O que o conteúdo do texto como unidade de sentido quer destacar? (...) Qual é o seu objetivo último?”.<sup>9</sup> Procura-se, em síntese, compreender o que está escrito e as implicações que disso resultam na época em que foi proferido.

Da mesma forma, a partir desta análise em relação aos dois filhos, destacaremos dois conceitos básicos que serão relacionados com o tema do perdão: o sentimento de culpa e o orgulho. Esses conceitos serão re-lidos, respectivamente, como angústia da culpa e idealização do eu, a partir da metodologia exegética de atualização. Segundo Uwe Wegner, “a tarefa da atualização é construir uma ponte entre o significado do texto no passado e sua relevância para os dias atuais”.<sup>10</sup> O autor destaca a importância de se considerar alguns aspectos fundamentais neste exercício, como as diferenças entre o mundo cultural, sócio-político e religioso daquele tempo em relação ao nosso presente. Concordando com Wegner, entendemos que o texto bíblico, como palavra inspirada por Deus, é sempre situacional e contextual, ou seja, ela é perene, para além do contexto original no qual foi proferida. Isso pressupõe também que a relação do ser humano diante de Deus não muda, permanece a mesma (2 Tm 3.16s).<sup>11</sup>

A análise dos conceitos “culpa” e “idealização do eu”, que a pesquisa propõe e que caracterizam os personagens dos dois filhos respectivamente, ocorrerá na perspectiva teológica e psicanalítica. Entendemos que este referencial se torna instrumento epistemológico na medida em que contribui para o exame dos fatores psicológicos que estão englobados na experiência religiosa e, ao mesmo tempo, a influência que a própria religião exerce no psiquismo humano. A base para esta justificativa está nas palavras de Antoine Vergote: “Tudo que é humano e, portanto, o sentido de Deus e do pecado, tem uma dimensão psicológica. Mas nada do que é humano é exclusivamente psicológico”.<sup>12</sup> É, portanto, como

---

<sup>9</sup> WEGNER, Uwe. Exegese do Novo Testamento – Manual de Metodologia. São Leopoldo: Editora Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998. p. 248.

<sup>10</sup> WEGNER, 1998, p. 310.

<sup>11</sup> Cf. WEGNER, 1998, p. 310.

<sup>12</sup> VERGOTE, 2001, p. 128.

ciência que não fará asserções definitivas sobre a realidade de Deus e da revelação divina, que a Psicologia servirá à Teologia neste trabalho. Nesse sentido, ela não será utilizada para explicar a religião ou os conceitos teológicos, mas para examinar os fatores psicológicos inseridos nestes conceitos, ou ainda de outros que serão utilizados, como pecado e pai. Por outro lado, ela também analisará a influência que estes conceitos exercem no psiquismo humano.

Resulta disso que nossa análise entende o pai, na parábola, simultaneamente como biológico e divino, considerando o perdão a mais clara expressão do amor de Deus. Tanto o Velho como o Novo Testamento são unânimes em designar Deus como Pai. Assim, as duas figuras podem ser consideradas tanto em sua individualidade como na junção de imagens, pois expressam significados semelhantes. Ou seja, a figura paterna é comumente associada à Deus, por sua autoridade e *status* no mundo bíblico. Essa projeção certamente insuflava diversas dificuldades, principalmente na relação entre Deus e Cristo.<sup>13</sup> Por outro lado, não se discutem a simplicidade e a riqueza desta associação no intuito de compreender o agir divino. Isso implica que o perdão do pai é também o perdão de Deus. Que a relação entre os filhos com o pai é, também, a dos filhos com Ele: é uma das analogias encontradas nesta narrativa.

Dessa forma, propomos, no primeiro capítulo, examinar a relação existente entre o pecado como condição humana e a absolutização da Lei, tanto em relação às Leis de Deus como, na psicanálise, das Leis do superego na formação do sentimento de culpa. Ambos são herdeiros da compreensão de pai, de sua autoridade e seu poder. Para isso, partimos de uma breve análise do conteúdo da parábola, concentrando-nos no filho mais novo, que se sente atormentado pela realidade moral e física em que se encontra, contrastando essa situação com a nova vida que recebe através do perdão do Pai. Pensamos aqui naquele sentimento de culpa tirano, angustiante, que produz indignidade e exclusão.

No segundo capítulo, queremos analisar a inter-relação entre a absolutização da Lei e a necessidade de criar uma imagem idealizada de si mesmo, que consegue cumprir os preceitos exigidos pela autoridade, tendo como pressuposto a condição universal do pecado. Nesse sentido, partimos de uma análise do conteúdo da parábola, no caso do filho mais velho, destacando o orgulho como característica deste personagem para, num momento posterior, numa análise de atualização, valermos-nos do conceito teológico de “alienação”, utilizado por

---

<sup>13</sup> Cf. ALLMEN, Jean-Jacques Von (Coord.). Vocabulário Bíblico. São Paulo: ASTE, 1972. p. 96.

Paul Tillich e do conceito psicanalítico da “idealização do eu”, utilizado por Karen Horney,<sup>14</sup> na sua teoria sobre as neuroses. Destacam-se aqui as auto-exigências implicadas nesta dinâmica, com o objetivo de manter protegido o eu imaginado.

No terceiro e último capítulo, procuramos comparar as atitudes e palavras de Jesus no seu ministério, que expressam uma compreensão de justiça, com a ação do Pai, que perdoa incondicionalmente seus filhos arrependidos. Como o perdão de Jesus liberta as pessoas da absolutização da Lei, supera o conflito gerado pelo pecado e revela a verdadeira imagem paterna, curando a culpa e desmascarando o orgulho doentio (imagem idealizada) que, em geral, determinam a relação entre os seres humanos e entre eles e Deus. O resultado disso é que o ser humano terá subsídios para formar ou aceitar o seu eu real. Esse encontro com o eu real passa, portanto, pelo perdão de si mesmo e pelo perdão do outro. É importante ainda ressaltar que a culpa que o filho mais novo sente e a dificuldade que o filho mais velho tem em perdoar são conseqüências da própria compreensão de justiça de ambos.

---

<sup>14</sup> Karen Horney, psicanalista e doutora em Medicina. Baseamos nossa pesquisa no conceito, especialmente, a partir do seu livro: *Neurose e desenvolvimento humano: A luta pela auto-realização*. Tradução de José Severo de Camargo Pereira; Maria Helena Rodrigues Muus. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1966. É importante destacar que a “idealização do eu” não remete e não está em consonância ao conceito de “ego” da psicanálise clássica. “Idealisiertes selbst” talvez pudesse ser melhor traduzido como “idealização de Si-Mesmo”. Em todo caso, utilizaremos a tradução do conceito proposto por José Severo de Camargo Pereira.

# 1 ANGÚSTIA DE CULPA: O ANIQUILAMENTO DO EU DIANTE DAS EXIGÊNCIAS DE UMA PATERNIDADE ABSOLUTIZADA NO CONFRONTO COM O PECADO

É inútil que escondamos a realidade, a verdade de nossa história e a história de cada um: história de seduzidos e sedutores, de pecadores quotidianos; inútil que nos escandalizemos e façamos de conta que não é verdade: somos todos “pródigos”; todos gente que dissipa, gente que sonha; gente que tenta e é tentada cada dia; gente que bate à porta e se vai todos os dias: a porta de sua felicidade, a porta batida na cara dos próprios deveres.<sup>15</sup>

A história do filho mais novo retrata com muita propriedade o forte sentimento de culpa que ele sente como consequência de suas atitudes em relação à família (pai), a Deus e ao sistema de valores no qual cresceu. Os indícios para esta evidência perpassam toda a narrativa e culminam na sua miséria física e psíquica. É, na verdade, a história universal da condição humana, da vida com, sob e em pecado, como atesta a antropologia bíblica.<sup>16</sup> Assim, a parábola.<sup>17</sup>

## 1.1 Análise do conteúdo: a trajetória da culpa

De acordo com a situação jurídica da época de Jesus, havia duas formas de transmissão dos bens aos filhos. A mais comum era que ela fosse dividida somente depois da morte do pai (Hb 9. 16-17), mas também podia ser doada em vida, sendo esta última exceção. Quando isso ocorria, os herdeiros só poderiam usufruir os bens quando ele morresse. O filho

---

<sup>15</sup> CASTELLI, 1992, p. 38.

<sup>16</sup> Cf. TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Tradução de Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 278-287. O autor afirma que a condição humana é o estado de existência alienada, e esta alienação é pecado. Neste sentido, o pecado se revela pela descrença, “ato ou estado no qual o homem com a totalidade do seu ser se afasta de Deus” (p. 280), pela *hybris*, quando “o homem é tentado a transformar-se existencialmente em centro de si mesmo e de seu mundo” (p. 282) e pela concupiscência, que “é o desejo ilimitado de atrair o conjunto todo da realidade para si mesmo” (p. 284).

<sup>17</sup> A transcrição da parábola está disponível no Anexo I. No anexo II, encontra-se uma breve contextualização da parábola. Sugerimos a leitura do Anexo II como pressuposto da análise de conteúdo.

podia até vender a sua parte, mas o comprador não tinha direito de posse antes do falecimento do pai. Segundo a Lei, o filho mais velho era proprietário de dois terços da totalidade da herança (Dt 21.17): ele seria o futuro detentor da terra, bem como da autoridade paterna.<sup>18</sup>

Na parábola, o filho mais novo não só pede a parte que lhe cabe (1/3): ao mesmo tempo, solicita o direito de dispor dela já naquele momento. Ambos os pedidos são atendidos: *dá-me a parte dos bens que me cabe. E ele lhes repartiu os haveres. Passados não muitos dias, o filho mais moço, ajuntando tudo que era seu, partiu*, o que significa que deve ter trocado suas posses por dinheiro.<sup>19</sup> O pedido que o filho mais novo faz é ofensivo, equivalente a desejar a morte do pai (Ex 20.12).<sup>20</sup> Ele não quer esperar até que isso aconteça para só então se aposar daquilo que é seu por direito. É, em suma, uma rejeição radical a toda a sua vida progressa.<sup>21</sup>

O filho reúne tudo o que tem e abandona a família: *partiu para uma terra distante*.<sup>22</sup> Segundo Henri Nouwen, no contexto da parábola do filho pródigo, a partida “é uma rejeição cruel do lar no qual o filho nasceu e foi criado e uma ruptura com a mais preciosa tradição apoiada pela comunidade maior da qual ele faz parte”.<sup>23</sup> Deixar a casa era um grave insulto às Leis e aos costumes da época, principalmente aos valores religiosos cultuados pela família,

---

<sup>18</sup> Cf. MCKENZIE, John L. Dicionário Bíblico. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 349.

<sup>19</sup> Cf. RIENECKER, Fritz; CLEON, Rogers. Chave Lingüística do Novo Testamento Grego. Tradução de Gordon Chown; Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1985. p.139. ευνίρ, reunir, aponta no sentido de “transformar tudo em dinheiro”. Cf. BAILEY, Kenneth. A poesia e o camponês. Uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Sociedade religiosa edições Vida Nova, 1985. p. 218-219. Para o autor, a pressa do filho em trocar o dinheiro se deve à provável hostilidade que enfrentava por parte da comunidade maior. “Para qualquer lado que se volte, ele é saudado com espanto, horror e rejeição. (...) As propriedades da família são parte integrante da identidade pessoal do nativo do Oriente Médio. (...) Assim sendo, embora no Oriente Médio ordinariamente a venda de uma propriedade se arraste por meses a fio, o pródigo a realizou apressadamente, e foi embora”.

<sup>20</sup> Cf. BAILEY. 1985, p. 214. Para o autor, o fato de o pai dividir a herança antes da morte não era raro, no entanto, o notável é que nenhuma referência na literatura do Oriente Médio indica que um filho tenha pedido a herança enquanto o pai estava bem de saúde. É também notável o fato de o pai atender seu pedido, de dividir e dispô-la já naquele momento. Com isso, o pai estava abrindo mão do seu direito de ser cuidado na velhice.

<sup>21</sup> Cf. ALLMEN, 1972, p. 166. A ofensa contida no pedido pela herança e no fato de vendê-la fica ainda mais perceptível quando se entende que a propriedade, a terra do seu pai, é a terra que Deus havia prometido a Abraão, Isaque e Jacó e concedido ao povo, através de Moisés, como sinal de eleição divina. Ao tomar posse desta herança, a terra é dividida entre as tribos, clãs e famílias, de acordo com a vontade de Deus (Js 13.7 – 14.5), ou seja, só ele pode modificar esta decisão, pois ela é inalienável (Gn 13.15). Em última instância, Deus é o único proprietário da terra, com liberdade de dispô-la da forma que lhe aprouver. Como consequência, a terra não pode ser transferida de uma tribo para outra (Nm 36. 1-12), não pode ser cobiçada (Ex 20.17), nem se pode mudar as balizas de um campo (Dt 19.14). É neste viés que se deve compreender também a Lei do ano jubilar (independentemente se esta Lei tenha sido aplicada ou não) que busca restabelecer ao antigo proprietário a terra perdida (Lv 25.8ss). Assim, mesmo sendo permitido vender a colheita que ela produz (Lv 25.16), é proibido vender a herança recebida de Deus, pois ela pertence unicamente a Ele (Lv 25.23). A atitude do filho, portanto, é, também, uma ofensa aos preceitos de Deus. A terra é graça divina, é presente recebido, tem caráter sagrado.

<sup>22</sup> Cf. RIENECKER; ROGERS, 1985, p.139. ἀπεδύμωσεν, estar fora da terra, estar longe de casa, empreender viagem para um país distante”.

<sup>23</sup> NOUWEN, Henri J. M. A volta do filho pródigo. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 41.



como o mandamento que prescreve o dever de cuidar dos pais na velhice (Ex 20.12; Ef 6.1-3).<sup>24</sup>

A partir daí, o jovem passa a viver em pecado: *e lá dissipou todos os seus bens, vivendo dissolutamente.*<sup>25</sup> Desperdiça o dinheiro da herança de modo irresponsável, com festas e com uma vida desregrada, marcada por excessos e pelo esbanjamento. Após gastar todo o dinheiro, não tem sequer o que comer: *e ele começou a passar necessidade.* Ao mesmo tempo em que isso ocorre, *sobreveio àquele país uma grande fome.* Era difícil conseguir ajuda, já que a maioria das pessoas também enfrentava dificuldades. O jovem aprende o que é viver longe dos cuidados do pai: sua inexperiência, refletida em suas opções, coloca-o numa situação de desespero, de miséria.<sup>26</sup>

Com fome e sem qualquer dinheiro, era urgente que conseguisse um meio de sobrevivência: *ele foi e se agregou a um dos cidadãos daquela terra, e este o mandou para os seus campos a guardar porcos.* Esses dois acontecimentos ferem e atingem diretamente o judeu: associar-se a um pagão (At 10.28) e cuidar de porcos (Lv 11.7), animais impuros e malditos para a religião judaica, de acordo com os preceitos da Lei.<sup>27</sup>

Da vida abundante que vivera em casa, passava, agora, a estar “empregado na mais degradante ocupação conhecida pelos judeus”.<sup>28</sup> Sem dúvida, encontrava-se numa situação de desespero para aceitar este trabalho, pois feria o seu orgulho e seu auto-respeito.<sup>29</sup> Tal fato mostra que o jovem está em terras pagãs, onde não se cumprem as Leis de guardar o sábado,

---

<sup>24</sup> Cf. LANCELLOTTI, Ângelo; BOCCALI, Giovanni. Comentário ao Evangelho de São Lucas. Tradução de Antonio Angonese. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 159. Além disso, ir para terras pagãs significa, sobretudo, um abandono de Deus, já que os pagãos eram chamados pelos judeus de distantes. Cf. J.J VON ALLMEN, Vocabulário Bíblico, p. 272. É preciso lembrar que Israel, pouco tempo antes, voltara do exílio, sofria com os povos vizinhos e com a dominação estrangeira. A época de Jesus era marcada por um particularismo judeu (Et 9), com ênfase em aspectos que ressaltavam a identidade judaica como a restauração e a centralidade do culto e da Lei, destacando-se a de pureza e impureza. O contato com os pagãos era condenado (Ne 10) e, mesmo que a soberania de Deus fosse universal, ela se concentrava essencialmente no templo (Zc 8.20-23) e na própria terra prometida (Is 66.18ss), de onde se esperava que todas as nações praticassem o culto judeu e se submetessem à Lei (Zc 14.16ss). Dessa forma, ir para terras distantes era, também, um abandono de Deus e da Lei, expressão da sua vontade e norma da aliança. Ou seja, significava desprezar a própria identidade, seus valores morais e éticos enquanto judeu.

<sup>25</sup> No livro de Deuteronômio, acerca das orientações dos códigos legais, a punição para o filho que vive dissolutamente é a morte por apedrejamento (Dt 21. 18-21). Importa que o mal seja tirado do meio do povo, a fim de que não ameace a estabilidade da comunidade e, principalmente, da aliança firmada com Deus. (Cf. RIENECKER; ROGERS, 1985, p.139. “διασκορπιζω, δισσολυτῶ, remete a espalhar, dissipar em várias direções, esbanjar (Arndt). Usado para uma vida devassa e libertina.” De acordo com o versículo 30 do capítulo 15 do Evangelho de Lucas, o mais velho entende que seu irmão desperdiçou o dinheiro com meretrizes.

<sup>26</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 220. Para o autor, “um judeu solitário em um país estranho e distante, sem dinheiro nem amigos, seria especialmente vulnerável durante uma fome de grande porte. O texto parece notar este fato, adicionando um pronome enfático. O versículo 14 diz: ‘Ele começou a passar necessidades’. Ele, mais do que os outros, começou a passar necessidades”.

<sup>27</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 220.

<sup>28</sup> RIENECKER; ROGERS, 1985, p. 139.

<sup>29</sup> Cf. CHAMPLIN, Russel Norman. O Novo Testamento interpretado versículo por versículo. (Volume 2 – Lucas e João). São Paulo: Hagnos, 1982. p. 153.



de purificação e nem se prepara a ceia ritual. Portanto, sua pobreza faz com que precise renegar sua religião, abandonar os valores mais básicos nos quais foi educado. É, em suma, uma rejeição radical da tradição de que se sabe herdeiro.

A partir daí, é como se perdesse a condição de ser humano: *desejava ele fartar-se das alfarrobas que os porcos comiam; mas ninguém lhe dava nada*. Segundo Josef Schmid, “comer alfarrobas significava em Palestina la más dura de las miserias”.<sup>30</sup> Os animais eram mais valorizados do que ele. Estava no auge de sua degradação física e moral.<sup>31</sup> O filho orgulhoso, independente, que saíra de casa, é agora um escravo, uma pessoa que perdeu sua dignidade, um pária excluído da sociedade (Jr 30.14).<sup>32</sup> Ele compreende, então, a intensidade de sua miséria e de sua solidão. É o início do abandono total de si mesmo, do seu orgulho, mergulhado na dor e na culpa.

Segundo Lenski,<sup>33</sup> o cerne da parábola é a expressão: *Então, caindo em si*, pois o “voltar-se a si mesmo” dá a entender que, durante toda a sua trajetória, desde a saída da casa paterna, o jovem se encontra fora de seu juízo. Aos poucos, ele percebe o erro que havia cometido ao abandonar a família e toda a abundância que lá era oferecida. Em lugar da liberdade e da independência almejadas, sente-se perdido, indigno e está consciente da própria responsabilidade por esta situação.<sup>34</sup> É o reconhecimento dos seus erros que o conduz ao arrependimento.

Ele se lembra, então, da estabilidade e segurança do lar: *Quantos trabalhadores do meu pai têm pão com fartura, e eu aqui morro de fome*. É esta lembrança que o leva a assumir seus pecados. Para Leon L. Morris, o “cair em si” não tem Deus ou o pai como motivação,

---

<sup>30</sup> SCHMID, Josef. *El Evangelio según San Lucas*. Barcelona: Herder, 1968. p. 364.

<sup>31</sup> Cf. RIENECKER; ROGERS, 1985, p. 139. “Os rabinos consideravam isto equivalente a passar as necessidades mais severas”.

<sup>32</sup> Cf. CHAMPLIN, 1982, p. 153.

<sup>33</sup> Cf. LENSKI, R. C. H. *La interpretación de el Evangelio según San Lucas*. México: El Escudo, 1963. p. 708.

<sup>34</sup> Cf. CHAMPLIN, 1982, p. 154.

mas sim, o desejo de não morrer naquele lugar como indigente.<sup>35</sup> Entretanto, a decisão não se deve somente à sua miserabilidade, pois ele rememora com saudade o tempo que vivera na casa paterna e percebe que ainda há tempo de voltar e pedir perdão: “Una prueba de la autenticidad de su arrepentimiento es que se acuerda de las pruebas de amor que ha recibido de su padre y se decide a atreverse a volver a él y a reconocer su pecado sin intentar disculparse”.<sup>36</sup>

As alfarrobas dos porcos, às quais não tinha acesso, assim como a terra estranha, e agora ameaçadora, faziam-no lembrar de sua casa, do amor da família e do alimento que lá era servido. Tudo isso o conduz aos fundamentos de sua identidade, pois ele recorda todos os privilégios que tinha na companhia deles, dos valores no quais foi educado e do amor recebido. Lá nada faltava, tinha todo o necessário para uma vida digna, não só material, mas, principalmente, afetiva e emocional, da qual se excluiu.<sup>37</sup> Diante disso, ele entende que necessita do perdão daqueles a quem ofendeu. Precisa libertar-se da culpa que carrega, por tudo que fez, por sua vida dissoluta e pelo sofrimento que causou aos familiares.

Sofrendo com este sentimento, somado ainda à situação de indigência em que se encontra, o jovem decide viver, e não morrer (I Jo 5.4). As palavras de arrependimento

---

<sup>35</sup> Cf. MORRIS, Leon L. *O Evangelho de Lucas*. São Paulo: Vida Nova, 1974. p. 227. Cf. BAILEY, 1985, p. 224-225. Bailey reafirma a posição de Leon Morris, o arrependimento se deve à perda do dinheiro, relacionada a uma falta moral. Para o autor, o pródigo se culpa por ter perdido o dinheiro e não pelo conjunto de suas ações. “Ele pensa que se não tivesse perdido o dinheiro, não teria pecado. Desta forma o pródigo é motivado pela fome, (...)” (p. 224-225). Segundo o autor, é necessário compreender o todo de suas relações pessoais que se inserem diretamente na sua decisão de retornar. Relações que não se resumem à família, mas a toda comunidade. A primeira e mais importante destas é a com o pai: ele pedirá para ser tratado como um servo. Segundo Bailey, o filho tem em mente aquele servo assalariado, que não pertence à família, trabalha ocasionalmente e reside fora da propriedade. Assim, “como servo ‘assalariado’, ele será um homem livre, tendo sua própria renda, vivendo independente na aldeia local. A sua condição social não será inferior à do seu pai e à do seu irmão. Ele pode manter o seu orgulho e a sua independência” (p. 225-226). Além disso, poderá pagar o que deve ao pai e não estará vivendo de favor nas terras do seu irmão nem precisará se reconciliar com ele. Em suma, ele não quer graça, mas salvar seu orgulho. “O problema final do pródigo é o seu relacionamento com a aldeia. Inicialmente será difícil, bem difícil, galgar qualquer posição na aldeia. Ele fracassou no país distante” (p. 226-227). “A sua entrada na aldeia será humilhante e cruel (...)” (p. 227). A situação se configura da seguinte forma, segundo o autor: “Ele planeja viver na aldeia, como servo contratado, assalariado. Com esta posição, a sua condição será assegurada. Ele poderá talvez desincumbir-se das suas responsabilidades para com seu pai, e o problema de qualquer relação com o seu irmão é eliminado. A aldeia, com sua zombaria, precisará ser enfrentada. Ele precisará pagar este preço doloroso, a fim de voltar para casa. Ele precisa ir para casa, porque está morrendo de fome” (p. 227). Assim, para Bailey, o pródigo ainda buscava conservar seu orgulho. O problema não era a culpa, mas a vergonha de encarar suas antigas relações. Por mais interessante que seja esta abordagem, e por mais que concordemos com muitos pontos citados (como por exemplo, enfrentar a aldeia), discordamos da premissa de que o mais novo ainda tivesse orgulho a ponto de tramar essa saída. O pedido para ser tratado como servo não está relacionado ao seu orgulho, mas à sua culpa. Ele precisa pagar pelos erros de alguma forma. Só assim, entende que poderá recuperar sua dignidade e, talvez, seu orgulho. No momento em que o pródigo não teve acesso às alfarrobas, seu eu orgulhoso foi destruído. Por isso, seu arrependimento é sincero e se deve à totalidade dos atos praticados, inclusive o de ter desperdiçado a herança. Analisaremos mais detalhadamente esta posição na atualização sobre a culpa.

<sup>36</sup> SCHMID, 1968, p. 364.

<sup>37</sup> Cf. ALLMEN, 1972, p. 330.

brotam como expressão do “cair em si”: *Pai, pequei contra o céu e diante de ti; já não sou digno de ser chamado teu filho; trata-me como um dos teus trabalhadores.* “O cair em si” é o primeiro passo para o perdão seguido da confissão. Ele reconhece não só a ofensa ao pai, representante de toda a família, mas também a Deus, fundamento de toda a ordem social, ambos representantes da tradição. A confissão, portanto, aponta para as faltas e para a dor da culpa. Assim, viver como empregado possibilitará libertar-se desta situação e, ao mesmo tempo, permanecer ao lado daqueles que ama.

O seu maior pecado não foi o de ter exigido e desperdiçado a sua herança, mas o de ter-se excluído, ao partir de casa, do amor do pai, da família, da comunidade e de Deus.<sup>38</sup> Esse reconhecimento o coloca em movimento, iniciando a longa viagem da volta, da conversão. Ele redireciona sua vida decidindo honrar novamente o pai/Deus com humildade e respeito. A lembrança do amor que recebia fundamenta a confiança de um possível perdão, que lhe permitirá viver, ao menos, como um dos empregados: *E, levantando-se, foi para o seu pai.*

Ao reencontrá-lo, tudo o que havia pensado e planejado torna-se uma possibilidade; ele pode confessar os seus erros frente a frente. E o filho lhe disse: *Pai, pequei contra o céu e diante de ti; já não sou digno de ser chamado teu filho.* A conversão passa para um momento prático, em que é preciso admitir o pecado e manifestar o arrependimento.<sup>39</sup> Entretanto, ela não ocorre como previsto. Ele só consegue formular parte daquilo que se propôs, porque o próprio pai, em meio à euforia e alegria que sente, não deixa que termine seu discurso. Para ele, a primeira parte da confissão já é suficiente, pois demonstra todo o arrependimento e o remorso do filho. Para Ivo Storniolo,

Em vão o filho perdido planejou o seu discurso. Já de longe torna-se alvo de compaixão do pai, que mal parece ouvi-lo. E é uma compaixão ativa, que toma medidas precisas. A “melhor túnica” é roupa de festa, e não de trabalho. O anel de ouro é o sinete da família, usado para firmar documentos nas transações comerciais. As sandálias nos pés são sinal da dignidade de pertencer à família, já que os

---

<sup>38</sup> Cf. ALLMEN, 1972, p. 319. “O termo usado mais freqüentemente (para o pecado) vem de uma raiz significando extraviar-se, errar seu alvo”. O ser humano é compreendido, no Antigo Testamento, não como ser isolado, mas como aquele que está em relação, inserido numa comunidade, num povo. Então, pecar é se desviar da vontade de Deus, ferir a aliança ou a comunidade; em outros termos, pô-la em perigo. Esta compreensão fundamenta-se no fato de que quem peca sempre peca contra o outro, o ser humano, Israel e seu Deus, a aliança. “O pecado portanto é o aspecto de uma relação, tal como a justiça. É produto e também violação de um dever que se havia aceitado. Daí a expressão freqüente: pecar contra alguém, o que pressupõe a existência de obrigações violadas. Garantia da vida e da ordem, Deus estabeleceu ordenanças que asseguram a vida normal de seu povo. Transgredi-las é revoltar-se contra Deus (Cf. 2 Sm 12.13: Pequei contra o Senhor; Sl 51. 6)” (p. 319). “Vê-se que a noção de pecado abrange toda a vida do indivíduo, (...). O fato de a vida total do povo estar ligada ao Deus que a sustenta, dá à noção de pecado, no AT, significação extremamente profunda”. (319-320).

<sup>39</sup> Cf. MORRIS, 1974, p. 228. “(...) a confissão que planejou fazer é um clássico. Expressou tristeza, não por aquilo que perdera, mas, sim, por aquilo que fizera: pecara. Reconheceu que seu pecado era primeiramente contra Deus, sendo que céu é uma perífrase reverente para o nome divino (...). O pecado é sempre pecado contra Deus antes de ser contra qualquer outra pessoa. Mas este jovem também pecara contra seu pai, e o percebia, embora sem especificar exatamente o que tinha em mente”.

empregados andavam descalços. O novilho gordo é o animal cevado, cuidadosamente tratado e reservado para o banquete numa grande ocasião.<sup>40</sup>

Assim, através do abraço e do beijo, das roupas e da festa, o pai simboliza a gratuidade do seu perdão, restituindo a filiação e, conseqüentemente, a dignidade daquele que estivera perdido. Esta dignidade produzida pelo perdão e pela aceitação do pai se traduz em bem-estar físico e psíquico: ele está livre da fome, da vergonha diante das humilhações que viveu<sup>41</sup> e, principalmente, da culpa que carrega em vista dos erros e das ofensas cometidas. O perdão, portanto, inaugura uma nova vida, pois uma nova relação se inicia com o pai, com a família e com Deus. O filho passa a entender que a verdadeira herança não eram as posses, mas o amor abundante de seu pai, de Deus (Jr 10.16 Sl 16 e 73).

## **1.2 Análise de atualização: a culpa a partir da relação entre as exigências da autoridade paterna e o pecado**

A tarefa de atualizar um texto bíblico está diretamente ligada ao complexo exercício de criar pontes a partir de aspectos do mundo bíblico, no qual o texto foi proferido, e o mundo contemporâneo. O Evangelho, nesse sentido, é sempre Boa Nova que se contextualiza em qualquer época e situação. Ainda assim, é imprescindível que se alcance na análise o escopo libertador da mensagem cristã. Partindo deste pressuposto, trabalhamos com a idéia de que algumas dessas pontes de atualização do texto de Lc 15. 11-32, com o objetivo de compreender a culpa, estão manifestadas no conceito de pai. Este, com suas funções, atribuições e exigências, apresenta-se como autoridade que introduz a Lei na vida de todo

---

<sup>40</sup> STORNILO, Ivo. Você entraria? (Lucas 15, 11-32). *Vida Pastoral*, ano XL, Julho/Agosto de 1999. São Paulo, 1999. p. 11.

<sup>41</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p.131. A vergonha e o sentimento de culpa aparecem muitas vezes misturados. De fato, na análise da parábola dos dois filhos, estão claramente evidenciados estes dois importantes conceitos da teologia. A volta em miséria depois de ter perdido a herança entre os gentios ou o pedido de que o aceitem como empregado são fatores que causam vergonha para um judeu. Optamos, no entanto, a fim de delimitar a análise, enfocar apenas o sentimento de culpa. Segundo Vergote, “na vergonha, a pessoa padece do que, em sua auto-imagem, vê como significando inferioridade física, social, intelectual, nacional ou moral. (...) O homem nela capta intuitivamente que está mostrando aos outros, e a si próprio, uma falta ou uma falha que provoca o oposto de seu desejo de ser apreciado e, mesmo, admirado. (...) A vergonha adquire seu significado nos contrastes entre força e fraqueza, beleza e fealdade, saúde e doença, integridade física e deformação, ao passo que o sentimento de culpa está em oposição ao desejo de inocência. Como todo sentimento, a vergonha é uma experiência afetiva associada a um desejo, neste caso o de ser apreciado e admirado. É por isso que, como todo sentimento, a vergonha e o seu contrário, a altivez, implicam o desencadeamento de uma atividade: esconder-se ou mostrar-se, afirmando-se (p.133). Se é preciso distinguir claramente vergonha e sentimento de culpa, no caminhar da fé os dois fenômenos se unem muitas vezes precisamente porque, na relação com Deus, a idéia de Deus e a motivação se compenetraram (p.134-135). Todas as observações nos fazem, portanto, reconhecer na vergonha uma mesma estrutura dinâmica. Esse sentimento desabrocha em relação a um olhar isento de julgamento propriamente moral, mas que mede segundo uma mesma escala de valores: força-fraqueza, beleza-fealdade (...). O olhar que avalia é, antes de tudo, o olhar do outro. Mas a pessoa se olha e se julga a si própria pelos olhos do outro. (...) Dito de outra forma: ela lê no olhar do outro um certo ideal que esse outro espera ver realizado (p.135).”

indivíduo, e na realidade do pecado como condição humana universal que impossibilita o cumprimento dos preceitos estabelecidos e reconhecidos por essa autoridade.

Assim, o exame dessas pontes se dará através da perspectiva teológica e psicanalítica. No âmbito da teologia, será necessário analisar a imagem de Deus como Pai,<sup>42</sup> suas origens e implicações. A figura do pai na parábola estará diretamente ligada a essa noção, mas também será verificada na ótica dos fariseus e escribas, que tinham uma visão peculiar da paternidade devido à interpretação legalista da Lei judaica. Na psicanálise, da mesma forma, será observado o papel do pai em relação à criança, como ele se insere na vida do bebê, suas atribuições e funções nos estágios iniciais do desenvolvimento de cada pessoa.

Trabalha-se aqui, portanto, com a hipótese de que em todo sentimento de culpa ocorre uma transgressão em relação a alguma exigência de autoridade, isto é, a culpa parece estar ligada à incapacidade de cumprir aquilo que se exige a partir de uma autoridade reconhecida. Da mesma forma, a compreensão de pai determinará o modo como serão entendidas suas exigências como autoridade.

### **1.2.1 Deus como Pai e sua relação com a culpa**

Se partirmos da hipótese de que a imagem de Deus como Pai em Israel é uma projeção das próprias relações sociais do povo, torna-se fundamental analisar a estrutura familiar judaica como núcleo básico da sociedade da época. É na compreensão deste micro *ethos* que se podem encontrar as origens da idéia da paternidade de Deus. Ou seja, o pai como chefe da família é a autoridade máxima, pois por ele passa o poder de decidir sobre todas as vidas da casa. Esse pai, em geral, expressa-se na tensão entre ditadura e compaixão, exigência e aceitação, juízo e misericórdia. É nesta dinâmica que também o povo de Israel experimentará seu Deus no cotidiano da vida (Cf. Ex 34. 6-7).

A idéia de Deus a partir da paternidade não é exclusividade judaica nem cristã. Pelo contrário, é concepção antiga, fenômeno comum na história das religiões, principalmente das

---

<sup>42</sup> A reflexão de Deus como pai não quer considerar todas as teorias já elaboradas sobre o problema da imagem de Deus como ser masculino desenvolvido no âmbito da Teologia Feminista. O trabalho está focado na parábola que apresenta Deus como pai. Da mesma forma, entendemos que esta imagem não encerra a totalidade do ser de Deus, pois ele apresenta tanto características masculinas quanto femininas, além de ultrapassar essas imagens assegurando o seu mistério.

religiões antigas.<sup>43</sup> No Antigo Testamento, poucas vezes aparece a imagem de Deus como Pai, (Dt 32.6; 2Sm 7.14 (par. ICr 17.13, 22.10; 28.6); Sl 68.5; 89.26; Is 63.16 (bis), 64.8; Jr 3.4; 19; 31.9; Ml 1.6; 2.10.).<sup>44</sup> Isso, de forma alguma, impediu que Ele fosse reconhecido como tal ou caracterizado com particularidades masculinas (Javé é senhor - Ex 3.18; Sl 18.31, juiz - Jz 11.27, rei - Jr 10.10, Senhor dos exércitos - Sl 46.7). Em raras passagens, ainda são atribuídas a Ele características femininas como em Nm 11.12, que apresenta Deus como mãe que dá luz ao povo, ou Ex 4.22, em que Deus chama Israel de filho primogênito, ou ainda em Is 66.13, o consolo divino seria semelhante ao de uma mãe.

Pode-se afirmar, portanto, que as sentenças teológicas importantes de Israel, por exemplo, Deus como Pai, foram formuladas a partir de situações humanas e culturais do povo. Suas experiências, as particularidades da rotina, as dificuldades e alegrias forneciam elementos para caracterizar sua divindade. Mesmo enquanto povo nômade, a noção de Deus estava intimamente ligada à estrutura econômica e moral da época. A novidade, portanto, em relação aos outros povos e religiões, é que o Deus único de Israel insere-se no mundo e relaciona-se com sua criação através do amor que educa e que exige. Essa relação é entendida e experimentada pelos judeus a partir da imagem paterna.<sup>45</sup> Diante disso, é consequência

---

<sup>43</sup> Cf. GALVÃO, Antônio Mesquita. As Antigas civilizações do Oriente Médio – História, cultura e religiões da Palestina pré-israelita. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2003. p. 14. Cf. CROSS, Jr. Frank Moore. Javé e os deuses dos patriarcas. In: GERSTENBERGER, Ehard S., ed. Deus no Antigo Testamento. São Paulo: ASTE, 1981. p. 77. O autor cita il (El), nome de um deus chamado de Pai. Ele era o chefe dos deuses, chefe do panteão. Cf. POPE, Marvin H. El in the ugaritic texts. Leiden: E.J.Brill, 1955. p. 24-25 e 47-48. O autor relata que foram encontradas referências ao deus El na baixa Mesopotâmia por volta de 2300 a.C., na Capadócia e entre os amonitas nos anos 2000 a 1500 a.C.

<sup>44</sup> Cf. KONINGS, Johan S. J. Deus, Pai: Que significa?. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, ano XXXI, n. 85, 1999. p. 311. Para o autor, o uso reduzido de Deus como Pai na religião judaica pode estar ligado à necessidade de se diferenciar dos povos vizinhos que utilizavam muito esta imagem.

<sup>45</sup> Cf. GERSTENBERGER, Ehard S. Deus Libertador. In: GERSTENBERGER, Ehard S. Deus no Antigo Testamento. São Paulo: ASTE, 1981. p. 14. Cf. ALT, Albrecht. O Deus paterno. In: Gerstenberger, Erhard S., ed. Deus no Antigo Testamento. São Paulo: ASTE, 1981. p. 42 e 55. Para Alt, os povos nômades que antecederam e formaram o povo de Israel adotando Javé como seu Deus tinham nos primórdios seus próprios deuses. Essas tribos adoravam o deus dos pais como seu deus. Era um deus paterno que não se ligava a nenhum tipo de santuário, mas se revelava nas próprias relações dentro do grupo humano correspondente. Ao ser denominado pelo nome dos patriarcas (deus de Abraão, de Isaque e Jacó), aponta para as relações humanas dessa religião. Assim, mesmo como divindades distintas relacionadas a diferentes grupos esse deus representava o mesmo tipo de religião. Cf. DONNER, Herbert. História de Israel e dos povos vizinhos. Tradução de Cláudio Molz; Hans A. Trein. Volume I, Dos primórdios até a formação do estado. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006. p. 172-173. A partir do momento em que estas tribos se encontraram na Palestina, reunindo-se numa confederação de tribos que irá formar o povo de Israel, ocorre a apropriação de santuários locais, desenvolvendo cultura e religiosidade próprias. Cf. ALT, 1981, p. 63. Esse desenvolvimento fará com que o deus dos pais deixe de existir, incorporando suas particularidades a um único Deus, um Deus nacional que fundamentou a história e a organização social israelitas.



natural atribuir ao deus dos pais<sup>46</sup> e, posteriormente, a Javé, a característica masculina.<sup>47</sup> Ora, uma vez que o chefe da casa, o sacerdote, enfim, toda autoridade provinha dos homens, Deus só podia ser compreendido como ser masculino na figura de um grande Pai. De acordo com Johan Konings,

No Antigo Testamento, a paternidade física não é divinizada. É dom e ordem do criador (Gn 1,28). O pai é portador de benção divina (Gn 27), o chefe de sua “casa” (Js 24,15), o sacerdote responsável da família (Ex 12,3ss), o mestre (Ex 12,26ss; 13,44ss; Dt 6,7.20ss; 32,7.46; Is 38,19) Essa percepção do pai continua até na época do Novo Testamento. Em Israel, as gerações anteriores são chamadas de “os pais” (=antepassados) (Sl 22,5; Sr 44,1ss), sobretudo os “patriarcas (ancestrais) Abraão, Isaac e Jacó. São os portadores e transmissores das promessas da Aliança (Js 24,3; 1Cr 29,18). “Pai” pode ser título honorífico para um sacerdote (Jz 17,10; 18,19), um profeta (2Rs 6,21; 13,14), um rei (1Sm 14,12). Em 2Rs 2,12, na boca do discípulo do profeta, “pai” significa a paternidade espiritual-religiosa.<sup>48</sup>

Assim, a vida familiar tanto das tribos como das confederações do antigo Israel erige-se numa estrutura patriarcal<sup>49</sup> que possui, entre outras características, a família como unidade básica social, o pai como chefe e dominador sobre ela e o compromisso dos filhos em honrá-lo e obedecer a ele.<sup>50</sup> O pai é, portanto, a autoridade máxima da família com poder de julgar e decidir.<sup>51</sup> Sua autoridade não pode ser questionada. O termo, além de designar o pai da família reconhecido pelos filhos, foi modificado e ampliado como metáfora<sup>52</sup> para Deus a partir da experiência cotidiana da família em relação a esta figura de autoridade. São estas experiências diárias intrafamiliares e tribais caracterizadas por autoridade, confiança, respeito e amor ao patriarca, que vão fundamentar a idéia de Deus como Pai (Sl 103,13; Pr 3,12; Cf. Dt 1,31; 8,5).<sup>53</sup>

Conclui-se, portanto, que a idéia de pai, de paternidade, tanto em relação ao patriarca da família quanto quando atribuída a Deus, busca ressaltar uma relação de autoridade, de

<sup>46</sup> Cf. TEIXEIRA, Evilásio Francisco Borges. *Pater Omnipotens, Proprie Deus – A paternidade divina em Santo Agostinho*. TEO Comunicações, Porto Alegre, v.33, n. 140, p. 285-323, 2003. p. 285. Para o autor, “no Antigo Testamento, de modo especial em seu incio, a idéia de Deus como nosso Pai não é predominante, mas a idéia-força é: ‘o Deus dos pais’. Abraão, Isaac e Jacó são as primeiras figuras paternas que aparecem na consciência de Israel. Destarte, os descendentes de Abraão, Isaac e Jacó experimentam em sua intimidade pessoal e coletiva que o seu Deus, primeiramente, é o Deus de seus pais. Entretanto, uma coisa acontece na consciência religiosa de Israel, profundamente marcada por uma herança politeísta e mítica. Aos poucos, Israel adquire o estado angelical de filhos de Deus”. O autor cita o Salmo 82.6, que diz: “Vós sois deuses, todos vós sois filhos do Altíssimo”.

<sup>47</sup> Cf. KONINGS, 1999, p. 309. Para o autor, no entanto, “a tendência de Israel não era masculinizar a imagem de Deus, mas dessexualizá-la, para subtraí-la aos cultos de fecundidade e outros tipos de manipulação do Invisível e Inefável. A fecundidade não está no nível da divindade, mas da criação (Gn 1.26-27)”.

<sup>48</sup> KONINGS, 1999, p. 310.

<sup>49</sup> Cf. DONNER, 2006, p. 179-180.

<sup>50</sup> Cf. SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p. 36-37.

<sup>51</sup> Cf. VAUX, R. De. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona, Editorial Herder, 1964. p. 50.

<sup>52</sup> Cf. TEIXEIRA, 2003, p. 286. O autor reitera que todas as formas para falar de Deus são sempre metáforas, pois Deus não pode ser conceituado, Ele é inefável, indizível.

<sup>53</sup> Cf. KONINGS, 1999, p. 310.

domínio sobre os membros do grupo, mesmo que, em muitas passagens, também seja compreendida através de adjetivos que exemplificam ternura: carinhoso, cuidador, misericordioso.<sup>54</sup> Esse domínio e poder como característica paterna desperta temor e admiração, surge e fundamenta-se não só nas relações familiares e tribais, mas, também, nacionais, a partir da estrutura social, cultural e econômica e da figura do rei (Cf. I Sm 2.10; 12. 13-14). Na época de Jesus, a mesma estrutura patriarcal permanece e continua sendo expressão da autoridade e do poder do pai, marido e chefe da família.<sup>55</sup> De acordo com Charles Lang,

Deus e o pai eram Referência e havia uma relação especular entre eles. Um representava o outro e um alimentava a imagem do outro em espaços distintos. O pai respondia diante de Deus, e Deus somente se manifestava, decisivamente, para o pai, que O mediava diante dos outros. (...) O pai enquanto aquele que designa lugares, tinha seu lugar assegurado por aparatos jurídicos e religiosos. Seu lugar não era questionado e, se era, não havia como questioná-lo de um modo conseqüente. Ele era o Senhor político e religioso, existia antes dos filhos, tinha a potência e a autoridade, o direito sobre os filhos, o direito aos filhos e o direito dos filhos. A família não era a sua condição, mas derivava dele. Em suma, o pai estava assegurado, protegido das perguntas inconvenientes e, por ser absoluta, sua palavra era a primeira e a última. (...).<sup>56</sup>

Na parábola, pois, é justamente este recurso formal e estilístico que é utilizado por Jesus.<sup>57</sup> Ele se apropria de uma imagem corrente, Deus e pai ou Pai como Deus, para determinar sua posição diante dos justos e pecadores, diante do filho mais novo e do mais velho. Nesse sentido, torna-se pertinente a seguinte pergunta: que tipo de imagem paterna os ouvintes da parábola evocaram na história? Como eles experimentavam a ação do pai em suas vidas? Ou, ao contar a parábola, quais lembranças de pai foram suscitadas nos ouvintes antes do desfecho final da parábola?

É preciso reiterar que a parábola se destinava aos fariseus e escribas que criticavam Jesus por se reunir com publicanos e pecadores. Ou seja, se a idéia de pai, como foi mostrado acima, está baseado numa relação de autoridade a partir da própria estrutura social vigente e

---

<sup>54</sup> Cf. TEIXEIRA, 2003, p. 287. Para o autor, “o povo de Israel vai adquirindo uma consciência coletiva de filhos de Deus e filhos dos pais: Abraão, Isaac e Jacó. Uma vez que essa idéia toma forma, os escritores sagrados são encorajados a pensar Deus como um pai de cada indivíduo, e os israelitas como sendo vários filhos e filhas de Deus. Deus é igual a um Pai (...)”. Transmitindo as idéias de Agostinho sobre Deus como pai, o autor atesta que “(...) Deus é, ao mesmo tempo, Senhor e Pai: Senhor, que sustenta tudo com poder e conduz com justa sabedoria; Pai, que, embora seja exigente para com os seus, na sua bondade, os educa para a herança eterna. Domina sobre nós, e nos castiga educando, mas, ao mesmo tempo, vem ao nosso encontro e nos torna felizes com o seu amor. Em relação a isso, podemos deduzir que Deus é nosso Pai, a quem devemos amar, não somente quando ele nos faz o bem, mas também aceitá-lo, quando nos castiga”.

<sup>55</sup> Cf. MOLTMANN, Jürgem. O pai maternal. Petrópolis: Concilium, 1981. p. 61.

<sup>56</sup> LANG, Charles. O pai em Winnecott e em Lacan. Winnecott, Seminários brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter Ltda, 2005. p. 30.

<sup>57</sup> Será que Jesus, ao utilizar o conceito de pai para designar Deus, apropria-se desta imagem e compreensão machista e sexista utilizada na época? Ou ele traz uma nova forma de designar pai? Essas questões serão examinadas no capítulo III.



se, da mesma forma, fariseus e escribas representavam um grupo que tinha uma forma particular de interpretar a Lei e, por isso, uma visão peculiar de Deus como Pai, torna-se necessário compreender a figura paterna a partir desta relação entre Deus e a Torá como aquela que expressa o agir e a vontade divina.<sup>58</sup> Só assim poder-se-á ter uma noção clara sobre as características do pai/Deus na ótica destes piedosos de Israel, e da significação dos atos do filho perdido na perspectiva da culpa.

Os fariseus<sup>59</sup> eram um partido popular com adeptos em todas as camadas sociais, especialmente, a classe média baixa. O fariseu era um homem religioso, sincero, dedicado e devotado no cumprimento das Leis.<sup>60</sup> Para Gottfried Brakemeier, “o que a grosso modo caracteriza os fariseus, é um zelo quase fanático pela Lei. Queriam ser cumpridores perfeitos e dessa forma ser o verdadeiro Israel”.<sup>61</sup> O cuidado em seguir a Lei se evidencia nas seguintes formas: na compreensão de pureza e impureza – o Antigo Testamento apresenta várias orientações a respeito da pureza cultural dos sacerdotes que foram ampliadas para todas as ocasiões da vida quotidiana (Lc 11. 37-44).<sup>62</sup>

Impurezas eram coisas que impossibilitavam ao homem apresentar-se a Deus. Impureza era vista quase como algo substancial, contagioso, aderente ou inerente às coisas (...). Quem tivesse entrado em contato com tais objetos ou pessoas, era obrigado a sujeitar-se a complicados ritos de purificação (...). Não é uma medida de higiene, mas sim um rito religioso, destinado a impedir que se faça a oração a Deus em estado impuro. Por isto, o fariseu se mantém longe de pessoas doentes, pagãos, de pecadores notórios, etc. Nesse sentido os fariseus realmente se separaram dos outros.<sup>63</sup>

Na observação do sábado o farisaísmo desenvolvera uma casuística sobre o que era ou não permitido fazer nesse dia, com o objetivo de não infringir a Lei (Lc 5. 29-32). No pagamento do dízimo ao Templo, os fariseus cumpriam minuciosamente esta ordem do Antigo Testamento (Lv 27.30), buscando assegurar a subsistência da tribo de Levi. E, por fim,

---

<sup>58</sup> Cf. DOUGLAS, J. D. O novo Dicionário da Bíblia. Tradução de João Bentes. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1995. p. 914-915.

<sup>59</sup> Cf. BRAKEMEIER, Gottfried. O mundo contemporâneo do novo testamento. Série exegese, vol. 5, fascículo 1 (distribuição interna). São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1984. p. 122. “O termo fariseu tem como equivalente hebraico ‘perushim’ que significa ‘os separados’”.

<sup>60</sup> Cf. BRAKEMEIER, 1984, p. 121.

<sup>61</sup> BRAKEMEIER, 1984, p. 122. Cf. BRITO, Jacil Rodrigues de. O apóstolo Paulo e tradição farisaica. Leitura Judaica e releitura cristã da Bíblia. Revista de interpretação bíblico Latino-Americana, Petrópolis, n. 40, 2001. p. 22. O autor designa duas dimensões da Torá: a escrita e a oral. “Mas tudo que está contido nas Escrituras como texto canônico é considerado ToRáH Escrita (ToRáH SHeBiCKTaV) em contraposição a tudo o que é comentário dos sábios que é compreendida como ToRáH Oral (ToRáH SHeBeHaLPeH). Portanto, dizer que a ToRáH é, ao mesmo tempo, escrita e oral significa compreender que o escrito encontra o seu real significado quando é lido, interpretado, comentado e atualizado. A força de um texto é o que o olho leitor e interpretativo lhe confere a partir de outra realidade que pode não ser mais aquela de quem escreveu. É a interpretação que renova o texto e a vida do indivíduo ou grupo que o lê.

<sup>62</sup> Cf. BRAKEMEIER, 1984, p. 122-123.

<sup>63</sup> BRAKEMEIER, 1984, p.124.

nas obras de caridade, davam esmolas, oravam e jejuavam, eram hospitaleiros, doavam roupas e participavam de cortejos fúnebres. Eram, na verdade, obras meritórias exigidas pela Lei.<sup>64</sup>

Para Gottfried Brakemeier,

a religiosidade prática dos fariseus naturalmente tinha por condição a concepção do livre arbítrio do homem. Achava-se que a pessoa humana, em princípio, é capaz de viver uma vida sem pecados. E se bem que o farisaísmo não ignorasse a pecaminosidade em suas próprias fileiras, dispunha de meios que permitiam ao homem compensar os seus pecados por obras meritórias. O farisaísmo persegue a meta de alcançar a justiça perante Deus, e é justamente isto o que o apóstolo Paulo aprendeu a reconhecer como pecado humano. Nisso também jaz a raiz para a extrema rigidez do farisaísmo e para uma atitude de arrogância com relação aos considerados pecadores.<sup>65</sup>

Já os escribas<sup>66</sup> não formavam um grupo religioso, mas eram designados e reconhecidos a partir de sua profissão: doutores da Lei, geralmente, professores e juristas. Por isso, havia escribas nos grupos dos fariseus, saduceus e entre os sacerdotes. Sua autoridade provinha do seu saber, do estudo da Torá.<sup>67</sup> Para Gottfried Brakemeier,

(Os escribas) praticamente tinham monopolizado a interpretação da “tora”. No decorrer dos séculos a interpretação da lei se tornara uma necessidade de primeira ordem. A lei precisava ser atualizada, especificada, explicada em virtude das transformações que ocorreram na história. Visto que no judaísmo não havia lei civil ao lado da lei religiosa, os escribas eram a um só tempo teólogos e juristas.<sup>68</sup>

Os escribas eram os doutores e os professores que ensinavam a Lei e repassavam sua sabedoria. Tinham como função preservar a pureza das tradições herdadas.<sup>69</sup>

Ora, fariseus e escribas, portanto, compreendiam a Torá<sup>70</sup> de forma legalista. O cumprimento da Lei era a única forma de alcançar a vida plena e atrair a graça de Deus para si. Assim, acreditavam que toda a vontade de Deus para com o povo, enfim, o rosto deste grande Pai estava retratado e registrado na Lei judaica em forma de mandamentos, que todo judeu deveria ser capaz de cumprir. Nesse sentido, o bem e o mal se resumem no cumprimento ou não desses preceitos.<sup>71</sup>

---

<sup>64</sup> Cf. BRAKEMEIER, 1984, p.122-123.

<sup>65</sup> BRAKEMEIER, 1984, p. 124.

<sup>66</sup> Cf. BRAKEMEIER, 1984, p.155. “Escriba originalmente designa alguém perito na arte de escrever”.

<sup>67</sup> Cf. BRAKEMEIER, 1984, p.155.

<sup>68</sup> BRAKEMEIER, 1984, p. 155.

<sup>69</sup> Cf. BRAKEMEIER, 1984, p.156 – 158.

<sup>70</sup> Cf. DOUGLAS, 1995, p. 914-915. Tal instrução (tôrâ) era dada pelos pais, ou sábios, que se dirigiam aos alunos ou ‘filhos’ (Pv 3:1; 6:23; 7:2; 13:14). (...) Na maioria das instâncias, no entanto, a instrução não se origina em seres humanos, mas em Deus. Tôrâ é palavra jamais usada quando se descreve alguma comunicação direta entre Deus e os homens; por conseguinte, não aparece nos relatos históricos do livro de Gênesis (...). A tôrâ é dada por Deus, mas através de intermediários humanos, tais como Moisés, os sacerdotes, os profetas ou o servo do senhor (Is 42:4).

<sup>71</sup> Cf. FORELL, George W. Ética da decisão. Introdução à ética cristã. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1999. p. 43 – 44.

No desenvolvimento da história e da religiosidade judaicas, a Torá se tornara o centro da vida de todo judeu.<sup>72</sup> Ou seja, toda a vida do judeu piedoso, no tempo de Jesus, estava firmada na forma como interpretava a Torá.<sup>73</sup> Sendo assim entendida, os rabinos judeus passaram a compilar interpretações minuciosas desses preceitos, acréscimos em forma de explicações e comentários que tinham por objetivo orientar e tornar as Leis viáveis para o agir humano.<sup>74</sup> Conforme o *Vocabulário bíblico* de J.J Von Allmen,

A Torá torna-se o centro da piedade e culto judaicos; ela é vista, mais e mais, como expressão da sabedoria santa e eterna de Deus. Não apenas ela jamais perecerá, mas também sempre existiu, desde antes da criação do mundo. Ela possui caráter absoluto e não é apenas o meio empregado por Deus para entrar em relação com os homens: ela existe em si. Sua santidade torna-se mágica; os rolos da lei não poderão ser tocados sem perigo por mãos profanas. Transformada em atributo de Deus, pouco a pouco ela toma seu lugar na piedade judaica. A idolatria da lei, em muitos aspectos, caracteriza a vida religiosa dos judeus na época de Jesus. Como esta lei imutável precisa ser interpretada de geração em geração, para ser aplicável em todos os casos da existência humana, caiu-se na casuística e suas graves conseqüências: o legalismo hipócrita e o formalismo estreito. A abundante literatura rabínica, que viria a constituir o Talmude, não era mais do que um vasto comentário da lei, enriquecendo-se à medida que se desenvolveria a tradição. Frequentemente a Tradição recebia mais importância que a lei e a vida religiosa era verdadeiramente esmagada sob o fardo da lei, (...).<sup>75</sup>

Diante da centralidade da Lei, da interpretação legalista e formal, os ouvintes de Jesus tornam-se juízes rigorosos não só em relação a si mesmos, mas, principalmente, em relação aos outros (Lc 6. 37 -38): *vindo, porém, este teu filho, que desperdiçou os teus bens com meretrizes, tu mandaste matar para ele o novilho cevado*. Para eles, todos os dilemas, todas as decisões são conflitos que devem ser resolvidos a partir da Lei, de uma justiça fria e formal (Lc 14. 3 – 6). Por isso, preocupam-se em meditar e conhecer os preceitos divinos, a fim de preparar-se para os conflitos diários que exigem decisão. Em relação ao filho mais novo,

---

<sup>72</sup> Cf. BRITO, 2001, p. 27. Para o autor, “o fato é que a destruição do Templo provocou uma reviravolta no interior da comunidade judaica. Os sábios fariseus, vendo Jerusalém e o Templo em ruínas e o povo desesperado e desorientado, se mudaram para Yavneh. E aí vão orientar o povo em torno da ToRáH, mostrando que ela é mais importante que o Templo (enquanto construção) e que ela os romanos não podem destruir. Mesmo que conseguissem queimar os livros, não a destruiriam porque está viva na memória e poderia ser reescrita. Ela não é fixa a nenhum lugar e lá aonde for um judeu também ela vai. E, no tocante à presença de Deus, os saios compreenderam e disseram que lá onde um judeu abrir a ToRáH Deus vai estar presente.”

<sup>73</sup> Cf. DOUGLAS, 1995, p. 915– 916. A tôrâ foi sendo compilada ao longo da história de Israel e está inserida numa moldura histórica sobre as origens de Israel. O resultado final desta compilação foi o Pentateuco. Ela contempla breves formulações ou coleções menores de instruções mediadas pelos sacerdotes e profetas, sentenças maiores ou o livro da aliança (Ex 21-23) que descreve as exigências morais e religiosas do povo, o código deuteronomico (Dt 12 – 25) e a Lei de santidade (Lv 17 – 26), exigências morais e prescrições rituais centralizadas ao tabernáculo.

<sup>74</sup> Cf. DOUGLAS, 1995, p. 916. A Lei, ou a Torá era norma da Aliança estabelecida por Javé ao povo de Israel. “A tôrâ se tornou a constituição do estado, a base da sociedade judaica, e a lei, no sentido legal da palavra, posta em vigor pela autoridade civil, regulando cada detalhe da vida religiosa, ritual e moral de cada indivíduo”.

<sup>75</sup> ALLMEN, 1972, p. 224-225.

existe uma diferença básica entre o pecador que se esforça pelo bem, mas que erra por necessidade, e aquele transgressor que se coloca em posição culposa.<sup>76</sup>

Dessa forma, no contexto da parábola, eles se entendiam como guardiões e porta-vozes da Lei herdada no monte Sinai. E, como tais, estavam comprometidos com a fiel aplicação dos preceitos legais.<sup>77</sup> É provável que eles também a entendessem como regras severas, pesadas, mas que deviam, mesmo assim, ser mantidas (Lc 11. 46). Nesse sentido, procuravam, da forma mais correta, viver a partir dela, pois era a Lei que dava unidade e identidade ao povo judeu e expressava a real vontade de Deus.<sup>78</sup>

Nessa compreensão, a Lei exigia a purificação do povo e a eliminação de todos os impuros (Lc 11. 37-44). Por isso, ela acabou se tornando uma arma nas mãos de uma elite piedosa que institucionalizara a justiça e a usava para a auto-justificação e a condenação dos “ímpios”. Como tudo funcionava a partir de um código de normas, de causa e efeito, ação e reação, crime e punição, não havia possibilidade ou liberdade para a prática da misericórdia e do perdão, o que acarretava a segmentação social e a exclusão (Lc 6. 39 – 42). A Lei se tornara, então, um instrumento ideológico para estabelecer um estado violento. Em outras palavras, a violência resultante da aplicação da Lei era moralmente justificada e institucionalmente legalizada (Jo 8. 1-11).<sup>79</sup> Dessa forma, as relações humanas se fundamentavam numa justiça fechada e absoluta<sup>80</sup> que não conhecia misericórdia e perdão.

Assim, do mesmo modo que interpretavam a Lei, também compreendiam Deus e, conseqüentemente, o pai daqueles filhos. Se partirmos do pressuposto de que as relações

---

<sup>76</sup> Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985. p. 20-21.

<sup>77</sup> Cf. ALLMEN, 1972, p. 224-225. A noção da palavra Torá no judaísmo se associa a autoridade: “uma tora possui autoridade porque vem de pessoa superior (pai ou mãe, Pv 1.8; chefe, Ex 18.16,20) e sobretudo porque vem de Deus (Ex 21.1; 24.3; etc.). Ela é a revelação da vontade do senhor para seu povo e o meio pelo qual Israel sabe o que seu Deus dele espera. A lei, portanto, está ligada à aliança estabelecida entre Deus e Israel, particularmente no momento da revelação do Sinai. (...) A lei é o sinal da aliança: Deus a deu a seu povo eleito, que doravante deve mostrar sua fidelidade pela obediência desta lei. (...) Mencionamos ainda a noção de plenitude: a tora envolve a totalidade da vida do povo e do indivíduo. Nenhum domínio lhe é estranho, pois Deus reina soberanamente sobre tudo e dele procedem todas as ordenanças referentes à vida religiosa, moral e social de Israel. (...) As leis têm um alvo prático e são destinadas a orientar e dirigir a vida dos fiéis no concreto da vida cotidiana. (...) Elas são regras práticas de vida e de ação”.

<sup>78</sup> Cf. DUQUOC, Christian. “O perdão de Deus”. *Espiritualidade*. Título do fascículo: O perdão, Petrópolis, v. 204, 1986. p. 37-38.

<sup>79</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 38.

<sup>80</sup> Nesse sentido, compreende-se por absoluto(ismo) a autoridade com poder ilimitado que é livre para julgar e proferir sentenças sobre a conduta do indivíduo. É suprema, independente e incondicional. Não só exerce juízo, mas, também, fornece os princípios, as normas, enfim, o conjunto de regras que devem orientar as decisões e ações da pessoa. Dessa forma, o absoluto é sempre modelo de virtude, conhecedor pleno do bem e do mal e perfeitamente capaz de cumprir os preceitos que exige. Por isso, também tem autoridade para exigir o cumprimento. Quando relacionado à culpa ele assume a natureza de juiz exigente, tirano, que não conhece misericórdia, gosta de apontar os erros e impor medo. É sempre uma autoridade que ameaça com o aniquilamento do ser, transformando a vida do sujeito num fardo pesado e triste. Em suma, pode-se afirmar que o absoluto é uma idealização e serve de parâmetro normativo fundamental e último para a vida do indivíduo.

sociais determinavam a compreensão de Deus como Pai, como vimos antes, e que o patriarca piedoso da época de Jesus organizava sua vida nessa ótica legalista, do “olho por olho, dente por dente” (Mt 5. 38-42), pode-se afirmar que a imagem de Deus como Pai era caracterizada como a de um juiz que exige e que castiga. Ou seja, Deus Pai é juiz e cobra as faltas cometidas, por isso, aqueles que pecam devem expiá-las. Só os justos e puros são os abençoados por Deus. Somente aqueles que não transgridem as Leis divinas poderão desfrutar da companhia do Pai em sua casa. Não há perdão, não há misericórdia, não há gratuidade amorosa.

Esse é o rosto de Deus projetado pelas relações sociais frias e formais dos fariseus e escribas. Isto é, tanto o pai quanto Deus se tornaram autoridades que impunham medo e que eram retos e exigentes em sua justiça. Uma justiça baseada na retaliação, no castigo ao transgressor. Mesmo conhecendo a misericórdia divina, a imagem de Juiz exigente era enfatizada como paradigma das relações com seu povo e entre os próprios judeus. A consequência, assim como atesta a história do filho mais novo, é a culpa diante dos erros cometidos, a segmentação social, o viver entre os porcos e desejar o seu alimento.

Diante do exposto, o sentimento de culpa do filho mais novo surge no confronto entre a impossibilidade de cumprir as exigências do pai e de Deus firmadas na Torá. A história do caçula demonstra que, quando se procura renegar ou transgredir o seu próprio sistema de valores, magoando pessoas queridas, ou quando se vive de forma contra-cultural, ao infringir Leis e costumes aceitos e cumpridos por todos, isso não se dá sem graves prejuízos à vida psíquica. Leva ao *stress* emocional, a partir de um embate desigual entre uma longa tradição, fundamentada religiosamente, e um indivíduo, com toda sua ambigüidade e fragilidade, que contesta violentamente toda esta estrutura ou não consegue se adaptar. Certamente, o resultado será um forte sentimento de culpa que pode causar diversos males existenciais.

O filho perdido se torna, portanto, o representante de todo aquele contingente de pessoas excluídas, vítimas da Lei e, portanto, condenadas à miséria. Sofrem fisicamente, pela pobreza, mas principalmente pela tirania legalizada da Lei, a partir de normas supostamente justificadas por Deus. Ou seja, a severidade das exigências e o formalismo no cumprimento apresentava Deus e o pai da parábola como juízes severos. Surge, então, o sentimento de culpa que agrava a exclusão e provoca diversos males psicológicos e espirituais. Nota-se que realmente reconhecem os seus erros e aceitam o castigo imposto como algo irreversível, que determina a sua auto-imagem, levando-os a uma postura apática e de conformismo (Mt 20. 29-34). Ou seja, assim como o filho mais velho, também o mais novo se orienta pela mesma

compreensão de pai e de Lei. Por isso, o adiamento na decisão de voltar, já que temia o julgamento paterno.

É paradigmático, nesse sentido, a justificativa que o filho caçula formula a si mesmo como fundamento da decisão do retorno: *Levantar-me-ei, e irei ter com meu pai, e lhe direi: Pai, pequei contra o céu e diante de ti; já não sou digno de ser chamado teu filho; trata-me como um dos teus trabalhadores*. O que acontece é que o sentimento de culpa é algo muito doloroso. Há uma necessidade muito grande de sentir-se aceito, de fazer calar a voz do juiz que teima em apontar o erro, o que leva a querer reparar a falta cometida. E uma forma de alcançar isso é a busca por uma pena a ser paga como forma de compensação. Seria como a proclamação da justiça que o isenta da culpa, mediante o sofrimento de uma penitência a ser cumprida. Aqui se revela, de certo modo, a Lei da retaliação. O filho confia na misericórdia do pai de o aceitar como empregado, mas por tudo o que ele fez, sabe que jamais poderá ser aceito plenamente. Renuncia à condição de filho, como forma de pagamento por todos os erros. O caçula busca a auto-justificação, uma espécie de “salvação por obras”.

Conclui-se que a compreensão de pai e da paternidade de Deus a partir de uma interpretação absolutizada da Torá torna esse Pai senhor da Lei, ou seja, ele se dirige aos filhos como Lei, se faz Lei em todos os momentos. Impõe, dessa forma, um fardo pesado que escraviza, que causa indignidade e sofrimento, gera culpa como modo de vida. Diante dessa pesada imagem, não há espaço para uma relação em liberdade e amor entre os dois filhos e entre eles e o pai. Há somente medo, imposições, ameaças. Esse Deus tirano, durante a história cristã, nunca deixou de existir e é fundamento de uma religiosidade doentia, neurótica e culposa. Não é estranho, portanto, a mensagem libertadora vinculada à parábola de Jesus que apresenta um *Abba* com expressões totalmente diferentes, misericordioso em seu agir, amoroso para com seus filhos.<sup>81</sup>

### **1.2.2 Compreensão de paternidade na psicanálise e sua relação com a culpa**

Na ótica da psicanálise, semelhante concepção de pai, como a encontrada anteriormente, pelo viés teológico, pode ser identificada. No entanto, ela se insere em nova dinâmica, em nova estrutura, mas mantém a idéia de um pai legislador e criador que exige e sentencia. Um pai juiz, uma autoridade idealizada e absolutizada, que é forjada em meio aos conflitos do desenvolvimento humano.

---

<sup>81</sup> É este pai, apresentado por Jesus, que será examinado no terceiro capítulo do presente trabalho.



Para Philippe Julien, há três dimensões relacionadas à paternidade a partir de um enfoque psicanalítico:<sup>82</sup> a instauração do pai na relação com o bebê, a idealização deste pai pela criança e, por fim, o pai real.<sup>83</sup> O primeiro aspecto, o autor denomina de “O pai como nome” (pai simbólico),<sup>84</sup> e é instaurado a partir da mãe, que designa um lugar para reconhecimento da criança.<sup>85</sup> Esse nome se estabelece a partir da dinâmica de distanciamento e aproximação da mãe em relação ao bebê. A distância, o vazio, a ausência do objeto de desejo da criança (seio materno que se aproxima e se distancia) transforma-se em um enigma que será respondido ao reconhecer o pai, a partir da própria mãe que o apresenta e o introduz na relação.<sup>86</sup> Surge, então, o “Nome do pai”.<sup>87</sup>

A ausência é então respondida pelo reconhecimento deste outro sujeito que é entendido como a causa do afastamento da mãe. É este reconhecimento da mãe que

---

<sup>82</sup> Aqui, desenvolvemos reflexão sobre a relação entre culpa e paternidade. A culpa, não obstante, também se instaura em relação à mãe. Essa perspectiva será brevemente examinada no subitem sobre a culpa.

<sup>83</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>84</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. É importante esclarecer que o pai simbólico, antes de qualquer coisa, é uma metáfora. Ele se define por uma função que é a de interditar o desejo da criança pela mãe. Produz, portanto, uma falta. É esta interdição que leva a pessoa a se entender como sujeito que se faz reconhecer, que dá o ordenamento psíquico na qualidade de sujeito. Nesse sentido, essa função, a princípio, pode ser assumida por qualquer pessoa que se torna representante, embaixador. No entanto, só recebe essa missão quem for reconhecido pela mãe como tal. Assim, nenhuma pessoa detém a função simbólica, o sujeito é investido desta função pela mãe que o reconhece para a criança. O representante, então, será apresentado como lei, como aquele que proíbe o desejo do filho. Ser lei é a natureza dessa atribuição. Assim, como lei, ele substitui o desejo da mãe que a criança sente pelo significante nome do pai.

<sup>85</sup> Cf. DOR, 1991, p. 46-48. O autor exemplifica da seguinte forma o processo do reconhecimento do pai pelo bebê: no início, o pai é um estranho, pois a criança vive uma relação fusional com a mãe, ou seja, o filho se entende como único objeto que satisfaz o desejo da mãe. Nesse sentido, 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, ela é o falo dela, simbolicamente falando. No entanto, cada vez mais o pai vai se fazendo presente e a criança começa a perceber que o desejo da mãe é cativo deste terceiro na relação. O pai, então, é reconhecido como interditor, como aquele que barra o seu desejo pela mãe e o desejo da mãe por ele. Essa interdição faz com que a criança questione o desejo da mãe iniciando o processo de castração. Ora, o pai surge como aquele que tem direito ao desejo da mãe, tornando-se o seu rival, um rival que interdita, que causa uma falta. Em outras palavras, a criança percebe que o desejo da mãe sempre esteve direcionado a essa terceira presença que é, então, instaurada definitivamente como “nome do pai”. Isso fará com que ela inicie um processo de idealização deste pai.

<sup>86</sup> Cf. JULIEN, 1997, p. 52-53.

<sup>87</sup> Cf. ABERASTURY, Arminda; SALAS, Eduardo. A paternidade – um enfoque psicanalítico. Tradução de Maria N. Folberg. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul Ltda, 1991. p. 17. Citando Freud, os autores descrevem como acontece esta relação entre a criança e a mãe: “o primeiro objeto erótico da criança é o peito materno que a nutre. O amor aparece em análise com a satisfação das necessidades de nutrição. A princípio o peito não é discernido do próprio corpo e quando deve ser separado deste, deslocado para ‘fora’ por subtrair-se tão constantemente ao anelo da criança, leva junto, em qualidade de objeto, uma parte da carga libidinal originalmente narcisista. Esse primeiro objeto se completa mais tarde até formar a imagem total da mãe que não só alimenta a criança, mas que a cuida e desperta muitas outras sensações corporais, tanto prazerosas como desprazerosas. (...) Por identificação primária, a criança se liga com o outro: ‘eu sou o outro’. Quando o objeto lhe demonstra repetidas vezes que desaparece e que é independente do sujeito, esta identificação primária se transformou no desejo do outro”. O pai, nesse sentido, surge como a resposta do afastamento da mãe, do seio materno.

determinará, nessa estrutura relacional com a criança, toda a autoridade paterna,<sup>88</sup> já que a natureza desse ato pode conter amor, respeito, admiração, ou, pelo contrário, indiferença, ódio, desprezo. A forma, portanto, delimitará também o modo como a criança perceberá e se posicionará diante dele. Assim, este outro, que é apresentado pela mãe ao filho, dá o conteúdo da significação da ausência, quer dizer, o desejo de fusão com a mãe é interrompido pelo reconhecimento do pai que interdita e controla o desejo da criança.<sup>89</sup> Não só isso, a interdição do pai acontece de forma dupla: barrando o desejo da mãe e interditando para o filho o corpo materno.<sup>90</sup>

“O pai como imagem” ou pai idealizado, por sua vez, não está ligado à mãe, mas ao próprio reconhecimento da paternidade pela criança. Ou seja, ela, nos seus cinco ou seis anos, já no declínio do complexo de Édipo<sup>91</sup> e na formação do superego, apaga o pai real e constrói um pai imaginário.<sup>92</sup> 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

---

<sup>88</sup> Cf. JULIEN, 1997, p. 54-55.

<sup>89</sup> Cf. 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. Cf. VERGOTE, 2001, p. 146. Para Vergote, o eu humano surge justamente no confronto com a Lei. A interdição do pai parece ser o primeiro momento deste eu.

<sup>90</sup> Cf. LANG, 2005, p. 32.

<sup>91</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. p. 135-143. Freud utiliza este mito (“Édipo rei” de Sófocles, que relata o assassinato do pai pelo filho e o posterior casamento deste com a mãe) para desenvolver a idéia da relação de amor e ódio entre o pai e a criança (entre os três a cinco anos) tornando este conceito um dos pilares de sua teoria. Nele, o pai que é reconhecido como aquele que introduz a interdição da criança em relação ao seu objeto de prazer – a mãe – ,ao mesmo tempo instaura a Lei que regula este desejo (Aqui também se insere o mito da horda primitiva em Totem e Tabu (1912-1913). O autor denomina este processo de complexo de castração. Através desse mito, ele retrata o desejo que se desdobra numa forma positiva e negativa: “o desejo sexual pela figura parental do outro sexo e o desejo assassino pela de mesmo sexo (forma positiva); o desejo erótico pela figura parental do mesmo sexo e o ódio ciumento à do outro sexo (forma negativa)” (p. 135). Ou seja, com a interdição, o menino passa a se identificar com o pai e a desvalorizar a mãe (forma negativa); a menina, por sua vez, se afasta da mãe (revolta e inveja do pênis) e se volta para o pai (forma positiva). Nesse sentido, o superego se forma em meio a essa dinâmica como culpa pela intenção agressiva do menino ao pai e da menina à mãe. O superego torna-se herdeiro da autoridade paterna, da Lei de interdição. Cf. LAPLANCHE, 2001, p. 77. De acordo com o dicionário o complexo de Édipo desempenha importante papel “na estruturação da personalidade e na orientação do desejo humano” (p.77). O complexo de Édipo necessita ser vencido para uma vida psicologicamente saudável. A respeito do complexo de Édipo, trataremos mais detalhadamente no subitem sobre a culpa. (Ver interessante abordagem em ABERASTURY; SALAS, 1991, p. 16-23.).

<sup>92</sup> Cf. DOR, 1991, p. 49-55. Para o autor, o pai imaginário se apresenta como um tirano totalitário que interdita a mãe e torna-se rival opressor. Aqui, há um deslocamento importante: a criança não se vê mais como o falo da mãe, essa condição é assumida pelo pai. Daqui por diante, a criança é confrontada com a lei do pai, lei que interdita, que frustra, que castra, que origina uma falta, pois a criança percebe que a mãe é dependente do desejo do pai. Essa lei se apresenta como lei do desejo do outro, isto é, o desejo de cada um vai até o desejo do outro. Diante dessa lei do pai, que é reconhecida também pela mãe, a criança faz um novo deslocamento importante: a lei do pai 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 (guardar no inconsciente), a renúncia da mãe como objeto do seu desejo. Quer dizer, ele continua a desejar a mãe, mas esse desejo é recalcado; o desejo da criança agora se remete ao pai e, por isso, o idealiza.



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>93</sup>

Nesse sentido, o pai recebe da criança a tarefa de privador. Isso acontece de duas formas: através da instauração da Lei, não apenas como representante, mas como juiz soberano que regula o desejo da criança. Essa é justamente a imagem que a criança busca, anseia, pois torna-se digno de amor e capaz de frear a sua onipotência<sup>94</sup> e o desejo simbiótico com a mãe. A outra forma de privação é através da noção de pai não só como soberano, mas também como criador. Ele não é um pai entre outros, ele é o pai que o gerou. Assim, nessa fase da infância, a criança idealiza o pai como autoridade, como ser poderoso que desperta medo e amor.<sup>95</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 totalidade sonhada e desejada”.<sup>96</sup>

Ora, a partir de uma imagem idealizada do pai, será necessário, 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 paterna. Para que isso aconteça, necessariamente, a criança deverá passar por um processo de luto. 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 que agora são negadas e suprimidas.<sup>97</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 que é objeto de desejo e de prazer.<sup>98</sup> Disso resulta que

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

---

<sup>93</sup> JULIEN, 1997, p. 56.

<sup>94</sup> CABRAL, Álvaro. Dicionário de Psicologia e Psicanálise. São Paulo: Editora Expressão e Cultura, 1971. p. 268. O autor caracteriza a onipotência como “hipótese psicanalítica de que na infância o indivíduo se considera literalmente apto a dominar e controlar todas as pessoas à sua volta. O negativismo infantil emerge quando a criança verifica a inconsistência dessa idéia”. O autor ainda conceitua a onipotência infantil: “expectativa implícita, das crianças muito pequenas, de que seus desejos se cumprirão”. E, por fim, a onipotência do pensamento: “atuar como se os desejos ou pensamentos fossem realidades ou como se tivessem conseqüências reais e concretas no mundo externo”.

<sup>95</sup> Cf. JULIEN, 1997, p. 56-57.

<sup>96</sup> RUBIO, 2003, p. 298.

<sup>97</sup> Cf. JULIEN, 1997, p. 57-58.

<sup>98</sup> Cf. JULIEN, 1997, p. 58-61.

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, quando aquilo 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>99</sup>

Dessa forma, o pai real é o resultado do processo de luto que é a desvalorização do pai 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, juiz que interfere na vida da criança de forma arbitrária e contínua sob a forma de rivalidade e/ou imposição.<sup>100</sup> É o pai o responsável pelo luto da criança. Ou seja, o pai real, uma vez encontrando seu gozo na mulher, não se torna rival em relação ao filho. Para Charles Lang, refletindo sobre as idéias de Lacan,

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>101</sup>

É na relação com essas funções e atribuições do pai descritas aqui que se insere o surgimento do superego que, na ótica de Freud, é o responsável pelo sentimento de culpa.<sup>102</sup> Ora, ele se forma quando o eu (psicológico) se divide em duas partes: uma delas é preenchida por um conteúdo novo, de valores considerados ideais e que, por isso, passam a controlar ou tutelar a outra – é herdeiro do pai idealizado. Ou seja, a duplicação interior do “eu” faz com que uma parte tome, em relação a si mesmo, a posição de vigiar, uma vez que possui as virtudes e os conhecimentos dos valores exigidos pela autoridade paterna.<sup>103</sup> Este eu que vigia tem como característica a agressividade que, se primordialmente está destinada ao outro (ao

---

<sup>99</sup> JULIEN, 1997, p. 61.

<sup>100</sup> Cf. JULIEN, 1997, p. 62-63.

<sup>101</sup> LANG, 2005, p. 41.

<sup>102</sup> Cf. FREUD, Sigmund. O mal estar na civilização. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XXI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1987. p. 130-131.

<sup>103</sup> Cf. FREUD, 1987, p. 127. Ver interessante exposição sobre este processo no livro “O mal estar na civilização” (p. 127-136)

pai que interdita), na culpa, volta a ele e, uma vez absorvida, é remetida contra o eu não julgador, contra o ego.<sup>104</sup>

Diante disso, qual a causa da radicalização dessa instância em suas exigências? Por que o superego torna-se muitas vezes tão tirano? O que se constata, segundo Philippe Julien, é que ele se forma justamente com o declínio do Édipo, na fase do pai idealizado, que é forte e poderoso. Ora, uma vez que a criança não consegue elaborar o luto e permanece projetando sua onipotência na figura paterna, o superego assumirá uma função radicalmente legisladora. Em outras palavras, ele adotará como natureza justamente a imagem idealizada do pai, tornando-se radical e exigente.<sup>105</sup> A imagem idealizada do pai torna-se parâmetro para imagem que o sujeito, no caso o superego, cobra de si mesmo. De acordo com Arminda Aberastury e Eduardo Salas,

os filhos estão impressionados nos primeiros anos de vida com a idéia de não poder atingir seus pais. As mulheres partilham da fantasia do marido sobre sua onipotência e ao mesmo tempo privam de atenção aos filhos. Estes podem ter reconhecido que as autoglorificações dos pais existem somente na fantasia. Contudo, isto contribui somente para a falta de confiança dos filhos na gente e uma formação perturbada do superego.<sup>106</sup>

As exigências do superego se tornam absolutizadas e, conseqüentemente, ocorre a radicalização da culpa como manifestação concreta desse fenômeno. Isso está diretamente ligado à idealização do pai como o senhor da Lei e a autoridade temida. Não é justamente essa imagem que os dois filhos tinham, especificamente o mais novo, em relação ao pai e a Deus, se entendido a partir da ótica dos fariseus e escribas? Não é essa imagem de pai que dá conteúdo a Deus na parábola e ao superego na relação entre o pai e a criança? Assim, quanto maior a idealização do pai, mais radicais tornam-se as exigências do superego; quanto mais a imagem do pai é onipotente e onisciente, mais também será o superego na função de juiz. Essa relação está diretamente ligada à idéia de Deus. Nesse sentido, o superego assume como postura justamente as características que o pai e Deus como Pai assumem na ótica dos fariseus e escribas. Torna-se juiz exigente, duro, que não conhece misericórdia e tem dificuldades em perdoar. É legislador, cobra segundo as medidas da justiça de retaliação, isto é, a reação deve ser equivalente ou maior que a ação transgressora. A culpa resultante dessa dinâmica é doentia, leva à indignidade e à miséria psíquica e física.

Não obstante, mesmo que a formação do superego, a partir do pai idealizado, onipotente, seja superada e ele não se transforme num juiz tirano, a criança não se livra do

---

<sup>104</sup> Cf. FREUD, 1987, p. 132-133.

<sup>105</sup> Cf. JULIEN, 1997, p.82-83.

<sup>106</sup> ABERASTURY; SALAS, 1991, p.25.

desejo de onipotência. Ela pode transferir esse desejo para a imagem de Deus, um Deus Pai semelhante ao dos fariseus e escribas. Para Alfonso García Rubio,

(...) 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 este 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 dessa 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 o Deus Pai dos cristãos?<sup>107</sup>

Aqui, justamente, se insere a crítica freudiana à religião. Para Freud, a hostilidade humana perante as exigências da sociedade que interdita os desejos humanos e a busca pelo prazer, somada às forças imprevisíveis da natureza e do destino, às quais está exposto, forças que não consegue dominar totalmente, fará com que o ser humano recupere a imagem de um pai que cuida e ampara.<sup>108</sup> 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, ou seja, institui regras morais. Assim, a religião seria uma nostalgia do pai, uma projeção do desamparo humano e da onipotência infantil. 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>109</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 a religião [...]. 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.

<sup>107</sup> RUBIO, 2003, p. 299.

<sup>108</sup> Cf. FREUD, 1987, p. 151. No livro “O mal estar na civilização”, reafirmará o papel da figura paterna para a religião, como explicação psicológica da adesão religiosa. p. 92.

<sup>109</sup> FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XXI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1987. p. 28. É esse desamparo que servirá de base a Karen Horney para desenvolver sua teoria sobre as neuroses, na idealização do eu, como veremos no segundo capítulo.

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>110</sup>

Seria um pai onipotente, senhor da Lei que dá todas as respostas à angústia humana, um pai que protege de todos os infortúnios, que mantém e que perpetua a onipotência da criança, aprisionando os seres humanos em um infantilismo e, assim, impedindo um desenvolvimento em direção à maturidade.

É nítido, portanto, que a autoridade divina pode inscrever-se na estrutura relacional da dinâmica da culpa. No cristianismo, por sua natureza pessoal, Deus dá consistência às projeções de onipotência do sujeito.<sup>111</sup> Ora, o Deus Pai dos fariseus e escribas e, conseqüentemente, dos dois filhos, recebe justamente essa projeção a partir da interpretação da Lei absolutizada. Também estabelece uma relação doentia entre o povo e Ele, a partir da noção de autoridade equivocada que escraviza e julga. Essa onipotência pode ser alcançada pelo sujeito na medida em que ele cumpre os preceitos exigidos, assim como atesta o filho mais velho: *Há tantos anos que te sirvo sem jamais transgredir uma ordem tua*. Motivo pelo qual Jesus chamou os fariseus de hipócritas (Mt 6. 2-5). No entanto, à medida que o sujeito, no caso, o filho mais novo, não se enquadra e transgredir essas exigências ou não as cumpre, a autoridade onipotente pode aniquilar o eu psicológico.<sup>112</sup>

Assim, a autoridade absolutizada e exigente identificada tanto no Deus Pai dos fariseus e escribas, na ótica teológica, como na compreensão de pai idealizado, na ótica psicanalítica, estão na base do sentimento de culpa. Esta última, o pai na psicanálise, ainda se insere de forma fundamental na idéia de Deus Pai legalista como projeção da onipotência característica na infância. Ou seja, o sentimento de culpa pode estar diretamente relacionado às relações de amor e ódio experimentados pela criança nos primeiros anos de vida, podendo ser projetada a imagem de Deus. Por outro lado, na volta do filho mais novo e na acolhida e aceitação do pai não estaria o exemplo do pai real, imprescindível para a realização do luto da imagem idealizada? Não seria este pai descrito na parábola, que perdoa e festeja, o mesmo pai

---

<sup>110</sup> FREUD, 1987, p. 35. Essa idéia de Deus como desamparo humano surge, portanto, a partir do “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” (p. 29).

<sup>111</sup> Cf. FREUD, 1987, p. 151. Para explicar a formação da religião, Freud afirma que, diante das frustrações, ansiedades e desamparo, o ser humano recuperará a imagem de um pai que cuida e ampara. 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, ou seja, institui regras morais. Assim, a religião seria uma nostalgia do pai.

<sup>112</sup> O Deus Pai apresentado por Jesus será analisado no capítulo III na ótica do perdão.

que Jesus apresenta aos seus ouvintes e com quem também se relaciona? Se assim for, o *abba* de Jesus estabelece um cisma perene tanto na idéia de um Deus juiz como também limita e regula as verdadeiras funções e atribuições do superego. Não estaria aqui apresentada a verdadeira e sadia relação dos filhos e pais em qualquer época da história humana?

Conclui-se, portanto, que no sentimento de culpa identifica-se uma radicalização das normas e dos preceitos a partir de uma autoridade que as formula. Na ótica bíblica, remetida ao personagem do filho mais novo, essas exigências da autoridade estão ligadas à compreensão de Pai da época, que é conseqüência da interpretação da Lei dos fariseus e escribas. Na perspectiva da psicanálise, a impossibilidade do luto infantil projeta a onipotência comum desse período do desenvolvimento humano à figura paterna e, conseqüentemente, ao superego, herdeiro da autoridade do pai, causando culpa a partir das exigências radicais dessa instância. A figura paterna, portanto, insere-se diretamente nas causas do sentimento de culpa de cada pessoa.

Assim, poderíamos supor que a imagem idealizada do pai que o filho perdido criou, seja através da interpretação da Lei no tempo bíblico, seja nas suas experiências e conflitos existenciais quando criança, estabeleceu uma distância que é percebida na comparação de si mesmo com esta imagem e, portanto, a dificuldade de se aceitar frente às suas incoerências e ambigüidades. A saída para este impasse é o abandono do lar, ir para longe do seu pai, ou destruir-se como forma de punição diante das fraquezas e da impossibilidade de se igualar ou atender às exigências que atribui a essa autoridade. No caso do filho mais novo, ocorreram as duas coisas.

Absolutizam-se as exigências da autoridade, segundo Antoine Vergote (que utiliza a expressão Leis da autoridade moral), porque elas se mostram como

apodítica, tanto no imperativo como na proibição. Na maior parte do tempo, aliás, a fim de assinalar o caráter absoluto do enunciado, a lei moral é enunciada sob a forma negativa da interdição, como é o caso na parte propriamente moral dos dez mandamentos: “Não matarás”. A forma da injunção pessoal, “(tu) não matarás”, da lei moral também faz parte de sua natureza absoluta.<sup>113</sup>

As exigências, portanto, revelam-se através de ordens, na forma de interdição. Por isso, pertencem à natureza da vontade e não à do desejo, pois recorrem a um imperativo que, de forma alguma, é neutro, mas associado a uma autoridade que se encontra acima do sujeito (do ser humano) e que faz saber sua vontade através de uma formulação direta, decisiva.<sup>114</sup> Nesse sentido, a culpa é sempre um sentimento diante de uma falha, de um erro. É, na

---

<sup>113</sup> VERGOTE, 2001, p. 136-137.

<sup>114</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 137.



verdade, a noção de uma falta que o sujeito se coloca pela ação ou pela intenção de cometê-la,<sup>115</sup> assim como demonstra a história do filho mais novo.

Pode-se distinguir duas formas de autoridade que estão envolvidas na dinâmica da culpa: a externa e a interna. A externa, como autoridade personalizada, está remetida a uma figura concreta e não concreta. Como figura concreta, podemos citar os pais, professores, irmãos mais velhos, enfim, os cuidadores que se relacionam com o indivíduo dentro do seu *ethos*. Esses podem receber um *status* e um poder que promovem a dependência do sujeito aos julgamentos e aprovações por eles proferidos. Como figura não concreta, cita-se Deus, como Pai, que é formada na vida de fé do crente e que estabelece regras e preceitos com poder de sancioná-las. E a interna, que se forma no interior do sujeito (eu juiz – superego na psicanálise) e que é o resultado da idealização da figura paterna na infância ou de diversas vozes que transmitiram as Leis e que incorporam a característica de onipotência.<sup>116</sup>

É preciso distinguir ainda as naturezas do julgamento da autoridade no sentimento de culpa. A autoridade externa concreta efetua este juízo diante das ações que são interpretadas como boas ou más. Nesse sentido, parte de algo ocorrido, de uma ação efetuada. Seus julgamentos têm sempre a intenção de educar o desejo transgressor. A autoridade externa não concreta (Deus) e a interna, além das ações, julgam também as intenções, os desejos manifestos, mesmo antes da sua concretização (Sl 7.9; 17.3; 139.1; 139.23; Pv 21.2; Mt 5. 17-48; Ap 2.23).<sup>117</sup> Não só julgam como também punem. Para Freud,

conhecemos, assim, duas origens do sentimento de culpa: uma que surge do medo de uma autoridade, e outra, posterior, que surge do medo do superego. A primeira insiste numa renúncia às satisfações instintivas; a segunda, ao mesmo tempo em que faz isso exige punição, de uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do superego. Aprendemos também o modo como a severidade do superego – as exigências da consciência – deve ser entendida. Trata-se simplesmente de uma continuação da severidade da autoridade externa, à qual sucedeu e que, em parte, substitui.

A dinâmica psicológica inserida no juízo da autoridade interna apresenta um julgamento direto – é um olhar julgador não reconhecido como sendo do próprio sujeito. No entanto, é um olhar que parte dele mesmo e que exerce juízo a partir de um critério absoluto. É um julgamento destrutivo que leva à miséria e à conformação com a imagem negativa que atribui a si mesmo.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 136.

<sup>116</sup> Cf. FREUD, 1987, p. 127 – 131.

<sup>117</sup> Nesse sentido, a Bíblia faz muitas referências a esse olhar de Deus que tudo vê e que tudo sabe a respeito do ser humano. Especialmente, com referência a Jesus que, ao apresentar a sua interpretação da Lei, afirma que não é só a ação que é julgada, mas também a intenção (Cf. Mt 5. 17-48).

<sup>118</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 138-139.

No sentimento de culpa, a pessoa se sente julgada por sua ação contrária à lei moral. Ela própria não é autoridade que julga. Não obstante, ela se julga a si mesma. Não é, tampouco, uma outra pessoa determinada que está habilitada a julgar, pois os indivíduos, mesmo na posição de autoridades, não passam de porta-vozes da autoridade moral. A expressão “voz da consciência” é adequada sob esse ponto de vista. Nós a ouvimos em nós, mas não como vinda de nós. Essa voz interna com autoridade sobre a pessoa estabeleceu-se, portanto, como um componente do eu. Sua dupla natureza, de ser interior e exterior, mostra que ela foi ouvida inicialmente como vinda de fora e que o sujeito a assimilou e interiorizou. Evidentemente, é a voz dos pais e dos educadores que foram ouvidos como porta-vozes da autoridade moral. A característica de enunciado apodíctico que têm os imperativos e as proibições sérias dos educadores faz unirem-se suas vozes como emanada de uma só voz.<sup>119</sup>

Se, portanto, o sentimento de culpa está relacionado à figura paterna e a sua relação com a Lei que exige e pune, torna-se imprescindível analisar os aspectos que impossibilitam o ser humano de cumprir o que ela exige. Diante disso, é lícito perguntar: que conflitos se escondem por detrás desta situação? Quais os motivos e as causas que impossibilitam o indivíduo de cumprir com retidão as exigências que a autoridade impõe?<sup>120</sup> Para responder a essas questões e resolver tal conflito, opta-se, neste trabalho, pela perspectiva teológica que busca relacionar o pecado universal humano como condição ôntica, na sua perspectiva antropológica.

### **1.2.3 O pecado na perspectiva antropológica: impossibilidade de cumprir as exigências da autoridade paterna absolutizada**

As exigências da autoridade analisadas no item anterior, ligadas à figura paterna, que se desdobra nas figuras de um Deus Pai ou, na ótica da psicanálise, no superego, podem ter um caráter absolutizado. Seriam preceitos e ordenanças radicalizadas que devem ser seguidas literalmente com pena de castigo e, conseqüentemente, de culpa. Sendo assim, esse fenômeno se relaciona também com a condição do pecado, que exerce força e seduz o ser humano contra as exigências estabelecidas pela autoridade. O confronto dessas duas dimensões determinará o conflito existencial humano.

A história dos dois filhos expressa bem a condição humana sob a perspectiva do pecado, a partir do viés da antropologia bíblica. Diferente da época em que foi narrada a parábola, marcada por forte preocupação com o conceito, atualmente, o assunto 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. Em outras palavras,

---

<sup>119</sup> VERGOTE, 2001, p. 138-139.

<sup>120</sup> Cf. FARRIS, 1988, p. 110.



afirma-se que continuar a utilizar a categoria de pecado para definir o humano é posicionar-se a favor de um pessimismo antropológico que deve ser combatido. Essa condição deve ser rejeitada, pois encobre as suas reais possibilidades e virtudes.<sup>121</sup>

Não é sem razão que essas vozes se levantam em protesto contra essa forma de conhecimento. O historiador J. Delumeau, pesquisando os séculos XIII até XVIII, demonstra como foi se desenvolvendo uma culpabilização maciça em correlação com o medo, pelo discurso da igreja acerca do pecado.<sup>122</sup> O medo era produzido com objetivos conversionistas e transformava-se em horror diante da condenação eterna, e aos apelos para o desprezo do mundo e do próprio ser humano. O autor, portanto, mostra como a igreja formou, a partir das prédicas e da vida cristã diária, uma imagem negativa da criação, destacando a fragilidade humana em todos os seus sentidos.<sup>123</sup>

Esse pessimismo enxergava no humano um ser extremamente pecaminoso, especialmente, a partir da doutrina do pecado original. Ou seja, o desprezo pelo mundo, a insistência no pecado, somado à exaltação da imagem de Deus como tirano, produziu o que o autor chama de “superculpabilização”.<sup>124</sup> É a imagem absolutizada do Deus Pai como juiz que persiste na história humana. Para J. Delumeau, essa pedagogia do medo repercutiu até meados do século XX. Diante disso, somado ainda à secularização do mundo, o termo sofreu sucateamento, esvaziamento de sentido, passando a ser negado como categoria de conhecimento, como verdade existencial.<sup>125</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>126</sup> Diante disso, 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>127</sup>

Ele precisa de um pai real pra compreender-se em suas diversas dimensões.

---

<sup>121</sup> Cf. BRAKEMEIER, Gottfried. O ser Humano em busca de identidade – Contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002. p. 49.

<sup>122</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 09.

<sup>123</sup> Cf. DELUMEAU, 1989, p. 221.

<sup>124</sup> Cf. DELUMEAU, 1989, p. 15.

<sup>125</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 49. O autor desenvolve interessante abordagem sobre a forma com que o termo é visto e encarado em nosso tempo, num mundo secular e técnico (p. 49-52). O esvaziamento do conceito inicia-se conjuntamente com o abalo da autoridade paterna e a formação de uma irmandade de órfãos.

<sup>126</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 52.

<sup>127</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 69-70.

Assim, propõe-se analisar o conceito não só pela perspectiva teológica, que aqui predomina, e da psicológica, 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>128</sup> Fora desse âmbito, o conceito enfraquece, esvazia-se.<sup>129</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, assim como atesta a confissão do filho mais novo: *Pai pequei contra o céu (Deus) e diante de ti*. Nesse sentido, é importante ressaltar a premissa de que o pecado é sempre pecado contra Deus. Mesmo assim, é lícito distinguir os dois âmbitos. 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>130</sup>

Assim, mesmo que as exigências morais tenham se tornado autônomas, desvinculadas dos preceitos divinos, de certa forma, o pecado como condição antropológica continua impedindo a realização plena dos preceitos exigidos. Isso traz duas conseqüências a todo e qualquer indivíduo: nega-se o pecado como condição e relativizam-se os critérios morais, desaparecendo, com isso, em muitos casos, o sentimento de culpa, mesmo aquele que tem a positiva função de reparar o dano causado e de proporcionar certa “evolução ética”. Não obstante, o pecado e a culpa ainda são uma realidade.

Dessa forma, tanto os filhos perdidos, fariseus e escribas do mundo bíblico, quanto o ser humano moderno e secularizado se tornam contemporâneos, isto é, compartilham o mesmo destino trágico e a mesma condição, independente das diversas formas que o pecado assume em distintos contextos, pois, como já foi dito acima, ele mantém características comuns em qualquer tempo e espaço.<sup>131</sup> São esses elementos perenes do pecado que fundamentam a presente análise sobre a culpa, conforme a história do filho mais novo.

Na história desses filhos, o pecado configura um rompimento da relação entre eles e Deus e, conseqüentemente, com o próximo: o pai, o irmão, a família e a comunidade da qual

---

<sup>128</sup> Cf. ALLMEN, 1972, p. 172.

<sup>129</sup> Cf. AULÉN, Gustav. *A fé cristã*. Tradução de Dírson Glênio Vergara dos Santos. São Paulo: ASTE, 1965. p. 226.

<sup>130</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 50.

<sup>131</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 55. A manifestação do pecado é diversa, diferente em cada época e lugar, assume novos rostos. No entanto, em vista dessa pluralidade, ela mantém características básicas em sua natureza como a culpa e o rompimento das relações intra-humanas, a partir de desvios na conduta moral esperada e com Deus ao transgredir seus estatutos.

fazem parte, na medida em que eles transgridem as exigências da autoridade, os estatutos divinos (Sl 14.3; Rm 3.10s). Esses relacionamentos fendidos têm nos dois filhos os principais responsáveis, já que ocorrem através de ofensas cometidas a partir de escolhas tomadas em liberdade.<sup>132</sup> É, portanto, uma história exemplar que não só apresenta a ação do pecado em suas vidas, mas também a responsabilidade que eles têm em assumir e reproduzir essa condição.

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. Ambas estão muito bem expressas nos personagens da parábola. 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>133</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, ôntico e histórico.<sup>134</sup>

Na parábola, as escolhas, as decisões, as ofensas cometidas pelo filho mais novo e o mais velho não são o resultado apenas de erros de julgamento. Desvela-se ali um conflito mais profundo e, não obstante, enigmático. É provável que os filhos não quisessem cometer tantos insultos, que seus julgamentos estivessem baseados na consciência do certo e do errado. Entretanto, a liberdade de escolha foi influenciada por uma força tentadora, por um desejo ardente de satisfazer suas necessidades em detrimento de um agir consensual. Em suma, as suas ações espelham a sua condição.

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,

---

<sup>132</sup> Cf. RUBIO, Alfonso García. Proridade do perdão sobre a culpa. *Atualidades Teológicas*. Rio de Janeiro, ano IX, n. 21, 2005. p. 262. O autor afirma que “o mal, na tradição teológica cristã, tem sido focalizado de dois modos bastante diferentes: há uma tradição que o vê sobretudo como culpa. Nessa ótica, o mal é causado pelo ser humano que aparece como responsável por ele e, assim, como culpado (Sto Agostinho)”. “Uma segunda tradição, lucana, vê o mal sobretudo como desgraça, desvinculado da culpa; um mal que não tem explicação. É o mal e o sofrimento experimentado pelo inocente. Esta tradição está na origem das inúmeras obras de misericórdia desenvolvidas pela igreja, para diminuir ou eliminar, quando possível, o sofrimento das pessoas” (p. 262).

<sup>133</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>134</sup> Cf. FARRIS, 1988, p. 107.

da responsabilidade humana diante dessa realidade.<sup>135</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? Nesse sentido, a história dos dois filhos é paradigmática. 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>136</sup>

É o que mostra a história dos dois irmãos perdidos. Eles não são joguetes de forças atuantes em suas vidas, não são marionetes, nem sofrem a possessão de alguma entidade que determina seus passos. Nessa perspectiva, estar-se-ia colocando toda a culpa do pecado em Deus, o que ofende a sua justiça. Da mesma forma, a história do filho mais novo não retrata a ira de Deus como castigo pelas ofensas cometidas.<sup>137</sup> A fome que se abate naquela região, por exemplo, não pode ser atribuída ao seu pecado. Ora, a indignidade, a pobreza física e espiritual está diretamente relacionada às suas ações e às suas decisões. Ele age conscientemente, julga conforme seu sistema de valores, enfim, sabe discernir entre o certo e o errado. Por isso, torna-se responsável. É essa verdade que o mito de Adão e Eva quer afirmar (Gn 3.1s).<sup>138</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 do fruto da árvore que dá o conhecimento do bem e do mal.<sup>139</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.

---

<sup>135</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>136</sup> FARRIS, 1988, p. 109.

<sup>137</sup> Atribuem-se a Deus muitas ações que são interpretadas como castigos. As Sagradas Escrituras apontam para a possibilidade de Deus impor cargas ao ser humano (Am 3.6; Jo 2.10), como forma de juízo por sua maldade e perversidade. Porém, Deus não é culpado pela corrupção na terra.

<sup>138</sup> Cf. ALLMEN, 1972, p. 323.

<sup>139</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.

Nesse sentido, 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>140</sup>

A narrativa mitológica mostra que, ao infringir a Lei, o ser humano se torna responsável já que age em liberdade. Em outras palavras, infringe 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>141</sup> É, na verdade, sua dignidade última, pois mesmo em meio à mais profunda miséria, estando entre os porcos, 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>142</sup> Hereditária, portanto, é a corrupção do ser que se concretiza no pecado como obra de cada indivíduo.<sup>143</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.). 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>144</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>145</sup> Assim, pecado original se refere ao pecado coletivo, universal (cf. Lc 13.1-3; I Jo 1.8; Rm 3.23). Decorre daí que o ser humano necessita de um código de valores, de Leis e exigências, a fim de não cair em total

---

<sup>140</sup> AULÉN, 1965, p. 239.

<sup>141</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 59.

<sup>142</sup> Cf., BRAKEMEIER, 2002, p. 60.

<sup>143</sup> Cf. ALLMEN, 1965, p. 322.

<sup>144</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 61.

<sup>145</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 61.

decadência, mesmo que, pela força do pecado, não tenha condições de cumprir retamente esse ideal. Ou seja, o ser humano se descobre

a si próprio como quem está privado de poder decisório e sujeito a uma enigmática coerção, frente à qual a vontade se mostra impotente (cf. Rm 7.23). O pecado deixou de ser algo “opcional”. Tomou morada no ser humano, habita nele (Rm 7.18). Tal conceituação acaba em definitivo com as tentativas de reduzir o fenômeno a uma questão subjetiva que, em princípio, teria solução mediante esforço individual. O ser humano nasce em, sob e com pecado. É pecador desde a sua origem.<sup>146</sup>

Essa condição inerente ao ser humano, ôntica, se manifestará na história. Temos aí, segundo as Escrituras, as Leis antropológicas e teológicas que determinam a história moral e religiosa da humanidade. O que acontece é que a pessoa se reconhece como ser no momento em que é confrontada com a Lei, tanto a de ordem religiosa, quanto a humana, que o interroga a partir de um enunciado na segunda pessoa (“tu”). Essa palavra performativa da Lei considera o ser humano “sujeito capaz de se colocar como eu e de agir com suficiente liberdade pessoal”.<sup>147</sup> Para Brakemeier,

ao pecado original corresponde o pecado atual, ou seja, a réplica do pecado histórico aqui e agora, a cumplicidade com os antepassados, a reprodução da lógica da maldade. Na responsabilização das pessoas há condicionantes a respeitar. Mas elas poderão ser no máximo “atenuantes”, nunca fatores “isentantes”. A tradição judaica e cristã não negou que o ser humano, a despeito da infecção com o pecado, seja capaz de boas obras. (...). Mas boas obras não arrancam a raiz assassina, egoísta, idólatra que o ser humano oculta em seu íntimo, que o diagnóstico antropológico desgraçadamente está obrigado a admitir e que transforma na fera mais perigosa do planeta.<sup>148</sup>

Essa coerção do pecado sobre a vontade humana torna extremamente conflituosa a relação com os valores morais e com os princípios éticos, entre as exigências da autoridade e a força do pecado. Resulta daí um dos elementares problemas da teoria do agir humano: como

---

<sup>146</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 61-62. O pecado é uma forma específica do mal. Nesse sentido, o autor distingue o mal em três formas que, no entanto, não podem ser separadas: “‘mal natural’, o ‘mal moral’ e, mais recente ainda, o ‘mal estrutural’”. O primeiro diz respeito aos flagelos que atingem o ser humano sem nenhuma culpa da sua parte (...). (...) o mal moral é aquele produzido pelo ser humano voluntária e deliberadamente. O mal estrutural, enfim, é o que se materializou em leis injustas, numa ideologia iníqua ou numa ‘cultura da violência, produzindo vítimas’”. Para ele, o pecado se situa principalmente na segunda categoria (p. 50-51).

<sup>147</sup> VERGOTE, 2001, p.147. De acordo com o autor, “o primeiro momento de uma vida sem lei não é, pois, senão o momento fictício, pré-histórico de uma vida imaginada como feita de gozo fora da real condição humana”. (p.147).

<sup>148</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 63.



formar pessoas moral e eticamente maduras. Para Antoine Vergote, que analisa o pecado na perspectiva da psicanálise,<sup>149</sup>

O conflito atravessa, com efeito, o corpo, que é idêntico ao eu e designa o homem concreto. O conflito divide o corpo-eu em seu querer e seu agir, mas ele não opõe o corpo e o espírito. É enquanto eu-corpo que o ego se testa, toma uma decisão e abre-se também às influências exteriores e às potestades estrangeiras. Dividido, o ego está igualmente do lado do querer e permanece, portanto, bom embora pecador. Mas ele é entregue ao fazer (prattô; Katergazomai), que lhe escapa, ao mesmo tempo que é um fazer no qual ele está presente como ego. É precisamente nisso que a divisão atravessa e o ego e o corpo. (...) O eu está amarrado à carne (sarks), que é cativa de uma potência exterior, anônima, a do pecado, contrária ao eu que vê e quer o bem da lei. A carne é corporeidade concreta, “o corpo vivido” identificado pela fenomenologia. Em sua fraqueza e em sua abertura para o mundo, ela é porosa diante da potência do pecado. Esse invade sua fraqueza e introduz nela a oposição à lei, produzindo assim a divisão do ego.<sup>150</sup>

É importante destacar que tanto os dois filhos, personagens da parábola, como os ouvintes da história narrada por Jesus, fariseus e pecadores, estão inseridos em um conflito insuperável, devido à Lei que regia aquele presente histórico: a impossibilidade de agir perfeitamente segundo as exigências divinas.<sup>151</sup> É o mesmo conflito que produzirá o sentimento de culpa ou o orgulho a partir da adoção de critérios de orientação ou exigências absolutizadas. Hoje, mesmo que os imperativos de autoridade sejam relativizados, de certa forma desvinculada dos preceitos divinos, o conflito, mesmo em menor grau, permanece.

Para Antoine Vergote, o apóstolo Paulo costumeiramente utilizava a expressão “na carne” ou “segundo a carne” (Rm 1.3; 8.13; 9.5; I Co 1.26; 10.18; etc). É dessa carne, desse ser vivente, integral que, sob a ação do pecado enquanto poder, emanam as cobiças. Cobiça (convoitises), a partir da antropologia bíblica, seria o desejo transgressivo da carne relacionado à Lei. É o desejo que o filho mais novo experimentou ao deixar-se entregar completamente a uma vida de pecado e que o mais velho tinha, ao almejar a perfeição. Nesse sentido, no caso do mais novo, a parábola utiliza o conceito “dissoluto” para exemplificar a vida entregue aos desejos, às cobiças, à transgressão descabida das Leis da autoridade. O filho mais velho traduz o termo como expressão de uma vida devassa, em meio às meretrizes, ou seja, uma vida totalmente desregrada, imoral. É por isso que o apóstolo Paulo pode “resumir

---

<sup>149</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 128. Para o autor, “a psicologia pode e deve dispensar sua iluminação própria à realidade teológica que é o pecado”. No presente artigo, Vergote analisa a noção de pecado utilizando conceitos teológicos. A conclusão do seu artigo aponta Jesus como aquele que apresenta uma nova imagem paterna e, conseqüentemente, aquele que supera o mal estar na Civilização – a culpa (remetendo ao título de um famoso livro de Sigmund Freud). É na parte referente a Jesus que o autor se valerá de uma reflexão mais marcadamente psicológica do assunto, dialogando com Freud e seu artigo. Esta parte será retomada no terceiro capítulo quando analisaremos a figura paterna vivida e apresentada por Jesus.

<sup>150</sup> VERGOTE, 2001, p. 148. É interessante notar que aqui também se insere o desejo compreendido na psicanálise, o desejo pela mãe, o desejo de Onipotência, o desejo que é interdito pelo pai.

<sup>151</sup> O mesmo conflito encontramos na psicanálise, especialmente, a partir da figura do pai e suas exigências.



‘a Lei’ (Dez Mandamentos) na proibição englobante ‘não cobiçarás’” (Rm 7. 7 – 25).<sup>152</sup> Para Vergote,

A formulação densa e negativa ‘não cobiçarás’ fere o desejo em seus excessos e em seus desvios. Paulo faz a seguir intervir a potência identificada como ‘o pecado’. Este se faz opor à proibição como tal. Impele a recusar a limitação do desejo que a autoridade divina impõe. Ao atrativo que o objeto exerce sobre o desejo – a qual afirma a antropologia que, em si, é sem limite – junta-se, pois, um querer secreto, propriamente humano, de não se deixar limitar por nenhuma entidade pessoal. A atração do objeto torna-se a recusa em se deixar proibir a ‘cobiça’. Esse confronto pessoal não pode ser reduzido ao esquema psicológico da tentação. Ou então, se se mantém o termo ‘tentação’, deve-se-lhe dar o sentido bíblico do termo. Com efeito, diferentemente da provação à qual Deus submete o homem, a tentação é a incitação a se opor a Deus. A Bíblia atribui essa incitação à potência inimiga de Deus (...). (...) Paulo muito provavelmente pensou na potência má que tentou Adão, que o seduziu a desejar o que lhe estava proibido, que o incitou a deixar seu desejo transformar-se em cobiça e a fazer dela o lugar do ‘não’ oposto à proibição divina. (...). Paulo queria agir dando seu consentimento à lei; mas ele não age segundo o seu querer.<sup>153</sup>

Diante disso, conclui-se que o pecado age no ser humano incitando a oposição ao divino e à Lei da autoridade reconhecida.<sup>154</sup> Nesse sentido, o eu, o ser humano, é responsável por seus atos, pelo pecado, pois se deixa cativar por esta força através da carne e do desejo. Não há, portanto, uma submissão total ao pecado, e sim, a liberdade de se deixar vencer por essa força.<sup>155</sup> Como expressão histórica a partir do viés teológico, ela se resume na violação das Leis de Deus (Ez 18.30; Mq 1.5; Sl 25.7, I Jo 3.4; etc), do ponto de vista antropológico, desde a emancipação da moral dos preceitos divinos, na transgressão dessas Leis, ambos através de comportamentos culposos.<sup>156</sup> As dificuldades de cumprir as determinações de ambos os códigos, de ambas as exigências atestam a força do pecado que age na vontade humana.

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

---

<sup>152</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p.149.

<sup>153</sup> VERGOTE, 2001, p.149.

<sup>154</sup> Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. Culpa, pecado y perdon. *Selecciones de Teología*, Barcelona, n. 113, vol. 29, 1990. p. 176.

<sup>155</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 150.

<sup>156</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 53-55. Para o autor, as Sagradas Escrituras afirmam que o pecado age diretamente no desejo, impelindo o ser humano a rebelar-se contra Deus, contra a sua autoridade e a buscar o proveito próprio, transformando-o em inimigo de Deus (Rm 5.10). Em outras palavras, ele leva o ser humano a querer tomar o lugar de Deus através da insurreição contra a sua vontade. Também se manifesta na idolatria e na injustiça (Rm 1). O ser humano tem a tendência de produzir seus próprios deuses a partir de seus interesses egoístas (Ex 32; Rm 1.25). Com isso, perde os parâmetros éticos, inaugurando a injustiça no meio social (I Jo 5.17), através da perversão do direito na exploração, na opressão e na privação dos direitos. Pecado é também vanglória (I Co 4.7), percebida na maioria das vezes entre os justos (Mc 2.17), manifestando-se na dispensa de Deus e da sua graça. A justiça produzida pela soberba impede a misericórdia e o amor, enfatizando a interpretação da Lei de forma absolutizada e causando séria exclusão social.

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>157</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>158</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>159</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, gerador de violência diante do abandono de valores éticos.<sup>160</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>161</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.

Em suma, o ser humano é ambíguo, frágil, está imerso em profundos conflitos e sofre fortes angústias por causa disso. As exigências da autoridade, sejam elas remetidas a Deus, à Torá ou ao superego, convergem externando essa luta, de certa forma, a um nível mais prático e objetivo. No entanto, esconde-se um teorema existencial enigmático e insolúvel: a culpa e o orgulho se inserem como delatores dessa dinâmica penosa, tornam visível o quebrantamento humano a partir do choque entre essas forças estranhas que habitam no ser. O sentimento de culpa e o orgulho, por isso, revelam um saber e um fracasso, uma virtude e uma limitação: a consciência do bem e da impossibilidade de agir conforme ele.

#### **1.2.4 A angústia de culpa**

---

<sup>157</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 58-59.

<sup>158</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 77.

<sup>159</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 77.

<sup>160</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>161</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 78.

Examinamos até aqui o que denominamos conflito existencial permanente da culpa. De um lado, as exigências da autoridade e sua absolutização (Deus como Pai e o pai na psicanálise), do outro, o pecado. O apóstolo Paulo resume esse confronto, essa incoerência prática, na perspectiva teológica, nas seguintes palavras: “Pois não faço o bem que eu quero, mas o mal que não quero fazer, esse faço. Mas se faço o que não quero, já não sou eu quem faz, mas o pecado que vive em mim” (Rm 7. 19-20). Essa sentença aponta, portanto, para uma condição existencial universal que se mantém como mistério antropológico último.

As formas que o ser humano cria para amenizar ou acabar com esse conflito que engloba destino e ato variam: negação do pecado e relativização das exigências da autoridade ou o reconhecimento da culpa e da necessidade de perdão ou, ainda, idealização do eu como ser possuidor de virtudes necessárias para cumprir retamente o que se exige dele (filho mais velho). No entanto, independente do modo, toda pessoa acabará se defrontando com a culpa como conseqüência de suas fragilidades e incoerências. É, portanto, um fenômeno humano universal. A culpa, nesse sentido, é sempre transgressão.

O enfoque do trabalho é o sentimento penoso e auto-destrutivo da culpa que se manifesta como angústia no confronto com alguma forma de absoluto. A opção pelo termo “angústia da culpa” quer enfatizar aquele tipo que, na maioria das situações, não tem uma explicação razoável, um sentido concreto, consciente; é, por isso, um tanto irracional. A angústia seria um sentimento intimidador que se refere ao medo de ser julgado com extrema severidade. Associa-se, portanto, ao desânimo diante das expectativas alheias.<sup>162</sup> Ela também se refere ao temor e à ansiedade de uma experiência emocional que será vivida, mas que é desconhecida, seja no ambiente em que o sujeito se insere, seja em relação a si próprio, numa dinâmica interna. Em todo caso, ela mantém o caráter de incerteza, do desconhecido, muitas vezes, do inexplicável.<sup>163</sup> Nessa experiência, como característica básica, se desvela o medo da aniquilação do eu, da desintegração total diante de uma situação, de um julgamento.

Ou seja, a pessoa se sente em constante julgamento e condenação. É um juízo severo, tirano, que identifica e aponta para os aspectos negativos das escolhas e experiências vividas. Tem o medo como natureza, tanto daquilo que está por vir, como das situações que foram vivenciadas. É, na verdade, uma culpa inexplicável, não-consciente, ligada a conflitos

---

<sup>162</sup> Cf. EMANUEL, Ricky. Angústia: Conceitos da Psicanálise. Tradução de Carlos Mendes Rosa. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Segmento-Duetto, 2005. p. 05-06. De acordo com o autor, a angústia irracional se manifesta quase sempre em fobias.

<sup>163</sup> Cf. EMANUEL, 2005, p. 08.

penosos que podem estar também relacionados a experiências da infância,<sup>164</sup> trazendo em si uma auto-concepção negativa, levando a atitudes que buscam um obsessivo reconhecimento justificador da existência. A angústia da culpa, por isso, é sempre auto-destrutiva, escravizante, encerra a pessoa em si mesma, em um passado que tolhe a esperança e a dignidade.

A psicanálise identifica esse sentimento como estando fortemente inscrito no psiquismo humano. A culpa se desenvolve no interior do eu, no superego – herdeiro do pai – como um julgamento que não é dele, mas que vem dele e vem como exigência absoluta. Sua natureza enigmática implica a incapacidade do sujeito em explicar as razões desse sentimento que se acentua nos momentos de escolha e decisão. No entanto, pelo viés teológico, ela também pode ser projetada a uma autoridade concreta, a uma divindade, a um código de Leis, a uma figura parental que recebe poder, incumbência e autorização para julgar.<sup>165</sup> Ou seja, o indivíduo se submete antecipadamente aos seus preceitos e, portanto, aos seus julgamentos. O absoluto, nesse sentido, é sempre uma idealização como parâmetro normativo fundamental da vida do indivíduo: nele se encontra sentido para a vida e critérios que orientam as decisões.

De acordo com a psicanálise, na culpa, em sua dinâmica interna, estão inseridos três sentimentos particulares essenciais que, em conjunto, entram na composição elementar da culpa: o medo, o peso e o remorso. O remorso é um sentimento desagradável, penoso, de auto-agressão, que geralmente está vinculado a experiências primitivas, oriundas dos tempos de criança em sua relação com os pais ou cuidadores.<sup>166</sup> O remorso orienta para o passado, para traumas vividos, para um sofrimento que não é amenizado e nem curado. Ele leva a pessoa a se destruir como forma de pagar a dívida por sua ofensa a um absoluto. A sua causa pode estar consciente, mas, na maioria dos casos, se esconde por detrás de alguma experiência traumática que não é mais lembrada. Na parábola contada por Jesus, o filho mais novo retrata este sentimento quando passa a viver dissolutamente. É uma vida de excessos, de auto-destruição que não mede conseqüências e o lança na miséria física e psíquica. Não obstante, a angústia de culpa não aparece somente diante dos excessos desse filho, pode estar inserida em qualquer decisão ou experiência. De acordo com Antoine Vergote,

---

<sup>164</sup> Cf. VEGA, Irene. La consciencia de culpa – El Dios de Jesus y los sentimientos de culpabilidad. *Sal Terrae*, Revista de Teologia Pastoral, Tomo 82/7, n.970, 1994. p. 549. Irene Vega denomina esse tipo de culpa de culpabilidade tabu: quando a criança compreende que transgrediu algo absoluto, sagrado. Para a autora, “um tabu es algo prohibido, atrayente misterioso, irracional” (p. 549). A autora ainda cita outros tipos de culpa: culpabilidade narcisista, ética e religiosa. (p.549-550). Ver também o artigo “Propriedade do perdão sobre a culpa” de Alfonso García Rubio, páginas 256-259.

<sup>165</sup> Cf. VEGA, 1994, p. 551.

<sup>166</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p.137.

Esse sentimento manifesta que no fundo de toda transgressão das leis morais há uma agressão contra um alter ego, um outro eu mesmo, seja no assassinato, na injustiça ou na mentira. Toda infração às leis morais é uma ferida moral e afetiva infligida ao outro, que é psicologicamente sempre um outro eu mesmo.<sup>167</sup>

Já o peso é a sensação de se estar sobrecarregado por um fardo que não se consegue suportar. Em geral, o sujeito tem consciência da natureza do erro, é uma ofensa reconhecida e que necessita ser perdoada. Não diz respeito somente ao peso da culpa que carrega e da qual só se é libertado através do perdão, mas, também, ao peso de uma vida sob constante julgamento. Na parábola, o filho mais novo expressa esse sentimento como desesperança em decorrência de suas atitudes. Estar cuidando de porcos e implorando pelo alimento deles o leva a confessar a culpa: *Pai, pequei contra o céu e diante de ti*. Ele não agüenta mais carregar o fardo das ofensas cometidas contra as pessoas amadas, nem o da miséria em que se encontra. É o reconhecimento dos erros cometidos que torna possível o peso. Diante desse sentimento, as religiões orientam a prática de confissão no intuito de diminuir o sentimento de culpa.<sup>168</sup> Essa prática é entendida como vontade de Deus que acolhe e que perdoa, pois compreende os conflitos profundos que todo ser humano vive.

E, por fim, a culpa engloba ainda o medo de ser castigado, já que a autoridade que julga tem poder de sancionar a agressão e, no caso da angústia de culpa, poder para aniquilar o sujeito. Aqui, ao mesmo tempo, se desvela também a angústia que denominamos antecipação, pois não está remetida apenas ao medo de castigo depois do ato, mas já antes de qualquer decisão.<sup>169</sup> Na parábola, o filho sabe que, por tudo que fez, por sua vida dissoluta, existe uma grande possibilidade de não ser mais aceito pela família, especialmente pelo pai. Uma rejeição última, agora das pessoas que ama, poderá significar a destruição final do eu, em vista da miséria existente em sua vida. Nesse sentido, a rejeição da família seria a negação completa como ser humano digno e autônomo. Como forma de proteção, ele elabora uma alternativa que busca amenizar o medo e, ao mesmo tempo, pagar pelos erros num castigo auto-infringido: *já não sou digno de ser chamado teu filho; trata-me como um dos teus trabalhadores*. Quer dizer, o temor da rejeição total e a necessidade de punição fazem com que abdique do direito à filiação – direito inalienável. Assim, consegue justificar a sua volta sem ser tomado pelo terror e, simultaneamente, atender a necessidade de condenação, já que

---

<sup>167</sup> VERGOTE, 2001, 137.

<sup>168</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 137-138.

<sup>169</sup> Cf. VERGOTE, 2001, p. 138. O autor ainda cita a vergonha no sentimento de culpa. Segundo ele, “realmente podemos ficar envergonhados por não ter tido força de vontade suficiente para não ceder a um comportamento julgado imoral. Da mesma forma, podemos nos orgulhar de pertencer a um grupo que se opõe a comportamentos considerados imorais. Vergonha e orgulho supõem aqui julgamentos que se apóiam em Leis morais com as quais a própria pessoa está de acordo” (p.138).

pagar pelos erros quitaria sua dívida com a justiça que é imposta pelo absoluto, na ótica legalista.

É também importante ressaltar que a culpa não diz respeito somente às exigências da autoridade, no confronto com a Lei e em seus porta-voz(es), mas insere-se já nos conflitos mais primitivos da vida humana, nas primeiras experiências da criança com seus cuidadores. Nesse sentido, a auto-destruição do filho mais novo pode estar relacionada a essas vivências primárias com seus pais. Assim, a culpa é um sentimento que acompanha o ser humano desde a mais tenra idade e se apresenta através de duas formas: a persecutória – uma culpa agressiva e, geralmente, auto-destrutiva; e a depressiva – que procura reparar o dano causado ao outro.<sup>170</sup>

Alfonso García Rubio destaca a formação precoce desses dois tipos de culpa. Ele lembra que o bebê só num certo ponto se separa da mãe, pois seu psiquismo continua ligado ao dela de forma simbiótica. Ou seja, ele não se percebe como ser distinto da realidade e da totalidade que a mãe representa. Nesse sentido, o bebê se caracteriza por um narcisismo<sup>171</sup> radical e, ao mesmo tempo, pelo desejo de onipotência que não aceita o afastamento da mãe, pois quer ser continuamente gratificado. Essa presença, segundo o autor, se dá, primeiramente, através do seio que sintetiza a bondade materna quando está junto ao bebê, porém, ao se afastar, passa a ser entendido como mau. O seio, portanto, torna-se objeto bom e mau ao mesmo tempo.<sup>172</sup> De acordo com o autor,

No início da vida do bebê, o ódio contra o seio “mau” leva consigo forte dose de agressividade. Uma vez internalizada essa agressividade contra o seio “mau”, fica aberto a possibilidade do desenvolvimento da culpa conhecida como persecutória, que tende a destruir o objeto odiado ou a se auto-destruir. A partir do quarto mês, aproximadamente, o bebê vai percebendo o objeto total que é a mãe e, assim, que o seio odiado é o mesmo seio amado. Esta percepção torna possível o desenvolvimento do sentimento de culpa chamado depressivo, que tende a reparar o

---

<sup>170</sup> Cf. RUBIO, 2005, p.257.

<sup>171</sup> Cf. KAUFMANN, 1996, p. 347. De acordo com o dicionário, “o termo ‘narcisismo’ é empregado em psicanálise para designar um comportamento (Verhalten) pelo qual um indivíduo ‘ama a si mesmo’, em outras palavras, um comportamento pelo qual um indivíduo trata o próprio corpo da mesma maneira como se trata habitualmente o corpo de uma pessoa amada. ‘Ser apaixonado por si mesmo’ definiria assim o narcisismo, segundo o mito grego do jovem Narciso fascinado pela própria imagem; e o termo assumirá toda a sua importância na teoria psicanalítica a partir do momento que indicará uma fase necessária da evolução da libido, antes que o sujeito se volte para um objeto sexual externo”. Cf. LAPLANCHE, Jean. Vocabulário da Psicanálise – Laplanche e Pontalis. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 287-291. De acordo com o dicionário, deve-se distinguir o narcisismo primário do secundário. “O narcisismo primário designa um estado em que a criança investe toda a sua libido em si mesma. O narcisismo secundário designa um retorno ao ego da libido retirada dos seus investimentos objetais” (p. 290). Para Freud, segundo o dicionário, o narcisismo primário a “criança toma a si mesma como objeto do amor, antes de escolher objetos exteriores. Esse estado corresponderia à crença da criança na onipotência dos seus pensamentos” (p. 290). Para um desenvolvimento psicologicamente saudável deve haver um equilíbrio entre o libido do ego e o libido objetal ou seja entre amar-se a si mesma e reconhecer os outros. Há portanto uma dimensão positiva do narcisismo que é a capacidade de reconhecer o outro.

<sup>172</sup> Cf. RUBIO, 2005, p. 256-257.



dano causado pela agressão contra o objeto odiado-amado. E tudo isso acontece antes mesmo da transgressão da lei ou norma.<sup>173</sup>

Dessa forma, a culpa se origina já nos primeiros dias de vida, nos conflitos de amor e ódio da criança com seus cuidadores, aqui, especialmente, em relação à mãe. A forma como será experimentada e assimilada pela criança pode determinar que tipo de culpa sentirá ao longo dos seus dias. O sentimento ou angústia de culpa não se refere apenas a esse conflito, mas a vários outros que se seguirão por todo o seu desenvolvimento. Assim, surge a culpa persecutória e a depressiva, a que destrói e a que repara. Ela não é, portanto, invenção religiosa, pois se origina nos conflitos existenciais primários e se inscreve no psiquismo de forma radical. Com o aparecimento da Lei, ela passa a estar claramente associada à transgressão.

A culpa persecutória está intrinsecamente relacionada com o que entendemos por angústia da culpa. No entanto, esta atravessa aquela e mantém seu caráter inexplicável, inconsciente, irracional. Nessa angústia, a pessoa se torna prisioneira do mal cometido, remói o erro, culpa-se obsessivamente, atormentada pelo medo da perda e do castigo. Para Alfonso García Rubio,

Esse sentimento de culpa manifesta um dinamismo regressivo, expressão do desejo inconsciente de onipotência e da ambivalência infantil face ao seio materno (amado e odiado, ao mesmo tempo) e, posteriormente, face à figura paterna (também odiada e amada). É um sentimento de culpa incapaz de impulsionar para um futuro a ser transformado, sentimento estéril, orientado para a auto-destruição, para a destruição do outro (os) e para a morte.<sup>174</sup>

Outro conflito que pode resultar na culpa persecutória e que é experimentado na infância é aquele em que a criança sente necessidade de moldar seus desejos e valores aos de seus cuidadores, pois necessita amá-los sem muitas tensões ou conflitos. Seu temor é perder o amor deles. No entanto, esse processo não acontece sem conflitos profundos, pois nem sempre o desejo da criança é o mesmo dos pais, gerando um confronto direto. Não seguir seus próprios desejos gera frustração (inconsciente) e libera forte nível de agressividade que se transforma em ódio aos objetos amados. Esse sentimento, na maioria das vezes, não se manifesta conscientemente, ocorre no interior do sujeito e produz angústia e culpa.<sup>175</sup> “(...) transgredir a Lei do amor merece sem dúvida um castigo, e a possibilidade de perder o

---

<sup>173</sup> RUBIO, 2005, p. 257.

<sup>174</sup> RUBIO, 2005, p. 258.

<sup>175</sup> Cf. AZPITARTE, Eduardo López. Culpa e pecado – Responsabilidade e conversão. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. p. 60.



carinho do objeto amado e odiado é vivida como uma ameaça permanente”.<sup>176</sup> Mesmo que esse sentimento não se manifeste, o eu juiz, o superego, com tirania e dor, se encarregará de puni-lo pela transgressão da Lei.

Nesse sentido, o filho mais novo da parábola poderia estar sofrendo de profunda angústia de culpa, devido aos conflitos primários experimentados e que, geralmente, estão inculcados no inconsciente, no interior do eu. Essa angústia poderia tê-lo motivado, inconscientemente, à decisão de pedir a herança e partir de casa com o propósito de se afastar das figuras parentais e livrar-se desse sentimento numa auto-afirmação necessária. Por outro lado, teria a intenção, não consciente também, de se auto-destruir como forma de punição. Essa última parece ser o caso dele, pois, mesmo partindo para longe, a família parece saber o que acontece, assim como o filho mais velho demonstra ao condená-lo por gastar o dinheiro da herança com meretrizes. Dessa forma, como as notícias chegavam aos familiares, sua vida não era só uma vingança contra si, mas, também, uma vingança contra os pais.

Ainda outra forma de culpa, gerada no decorrer do desenvolvimento da pessoa, já nos estágios mais conscientes, quando se torna uma pessoa autônoma, pode ser nutrida pelo próprio narcisismo. Essa é uma culpa unicamente persecutória. Ou seja, as vicissitudes, os dilemas que a vida impõe, as exigências dos outros e a busca por reconhecimento provocam uma forte insegurança, originam angústia frente à necessidade de auto-afirmação.

Para diminuir essa angústia e responder de forma satisfatória às expectativas, o indivíduo poderá criar mecanismos que possibilitem lidar com a pressão interna e externa, criando um eu outro idealizado. Para isso, serve-se da imaginação, construindo meios de proteção e atuação ao eu outro glorificado. Ou seja, atribui a ele poderes ilimitados, inteligência sagaz, força para lidar com as dificuldades, enfim, constrói um herói, um outro eu que tudo pode e que tudo sabe, que não teme nenhuma exigência ou contratempo. As características desse personagem, suas virtudes e aptidões, formam-se a partir das próprias dificuldades já elencadas em si, que são, por isso, amenizadas, e de dons reconhecidos que são super-valorizados.<sup>177</sup> Não é necessário dizer que esse mecanismo é por demais frágil, exigindo grande esforço psíquico, a fim de protegê-lo contra as decepções e experiências negativas que experimentará em sua vida.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup>AZPITARTE, 2005, p. 61.

<sup>177</sup> Esse tipo de fuga da culpa está expresso, de forma clara, no personagem do filho mais velho.

<sup>178</sup> Cf. HORNEY, Karen. Neurose e desenvolvimento humano: A luta pela auto-realização. Tradução de José Severo de Camargo Pereira; Maria Helena Rodrigues Muus. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1966. p. 24-25.

Diante disso, ele não conseguirá evitar a culpa que poderá destruir o eu idealizado com o qual está identificado. Para Eduardo López Azpitarte,

o desajuste entre esse ideal e sua execução prática cria os sentimentos de condenação, rejeição, degradação. Uma insatisfação de fundo pela incapacidade de obter a meta sonhada, na qual estavam depositados tantas esperanças pessoais e tantas expectativas dos outros. (...) E um mal estar egocêntrico, fomentado antes de mais nada pela urgência da própria auto-satisfação. O fracasso é doloroso, não porque esteja em jogo o bem dos outros, mas por ter se rompido novamente a imagem narcicista que nos humilha e arruína. E é um mal-estar estéril e infecundo, porque toda a energia foi posta ao serviço de um perfeccionismo que, mesmo na hipótese de ser alcançado, não teria sentido humano nem evangélico, já que não nasce do altruísmo e da doação.<sup>179</sup>

Dessa forma, em todo sentimento de culpa persecutório, que gera a angústia da culpa, está inserido forte dose de agressividade. Essa é internalizada, isto é, projeta-se de volta para o lugar de onde originalmente partiu: contra o próprio eu. De acordo com Sigmund Freud, uma vez reenviada a si mesmo, ela é, então, assumida pela parte do eu que foi dividida, o superego, colocando-se contra o resto do eu (ego) e, assim, como consciência moral, agride-o incessantemente. O conflito entre os dois eus, o ego e o superego, é chamado de culpa. Toda pessoa precisa achar formas de proteger o eu desse juiz que pode ser implacável diante de erros cometidos. Principalmente, nos casos em que ocorre a idealização do eu, já que o eu julgador pode tornar-se tirânico em suas acusações.<sup>180</sup> Essa agressividade poderá explicar muitos casos de sofrimentos humanos que estão ligados a uma necessidade de punição, seja por erros cometidos, seja pelas experiências primárias de conflito. Ressalte-se que a agressividade na culpa persecutória não quer perdão, pois se torna um sentimento vicioso de auto-punição.

Diante disso, o absoluto das exigências de autoridade, por exemplo, pode na verdade ser uma projeção de si mesmo, de um ideal do eu construído (narcisismo) que tem suas próprias exigências. Nesse sentido, a culpa é fruto de experiências que apontam para as falhas desse ideal. São delatadas pelo próprio eu julgador. Ou seja, não se aceita como é, pois tem uma imagem construída de si mesmo como se gostaria de ser. Essa imagem, esse ideal é fruto das expectativas que o ser humano projeta nos outros a respeito de si mesmo.<sup>181</sup> Irene Vega denomina essa culpa de narcisista:

Soy alguien no querido/a, ni por mí, porque no soy lo que debería ser, ni por los demás, porque no respondo a sus expectativas. No soy digno/a de ser querido; em

---

<sup>179</sup> AZPITARTE, 2005, p. 61.

<sup>180</sup> Cf. FREUD, 1987, p. 127.

<sup>181</sup> Cf. VEGA, 1994, p. 549.

lugar de amarme – que sería algo importante y sano - , me agredo. Una de las formas de agredirse a si mismo/a es culpabilizarse.<sup>182</sup>

É um sentimento doentio, mórbido, que sinaliza uma auto-acusação permanente, trancando a pessoa no eu de onde não consegue se libertar. Na verdade, ela não quer se libertar, pelo contrário, o sujeito cultiva esse sentimento num narcisismo radical.<sup>183</sup> Assim, portanto, à medida que se torna excessiva e doentia, a culpa é angústia que impede um natural desenvolvimento humano. Pode levar à morte, ao suicídio, enfim, à auto-destruição.<sup>184</sup> Para Irene Vega,

existe outra culpa que puede ser um foco permanente de autodestrucción, revestido de exigência o imperativo de fé. Es uma culpa persecutória e infecunda. Em realidad, no tiene em cuenta el dano realizado; tan solo repara en el peligro de perder el amor del outro, em este caso, de Dios (como si Dios nos amase por lo que nosotros hacemos y no por lo que él es), o em dano ocasionado a la própria imagen ideal. Es, por tanto, uma culpa egocêntrica. Al final, el sujeto acaba viviendo para su culpa.<sup>185</sup>

Já a culpa depressiva, por outro lado, mantém uma função positiva para o desenvolvimento. Quer reparar o dano causado, inclui, portanto, valores morais maduros, baseados no amor, no arrependimento e no desejo de aproximação com o outro afastado. Nesse sentido, se a culpa é um fenômeno universal, importa, pois, que ela tenha o caráter depressivo e não persecutório, fundamental para a ética. De acordo com Irene Vega,

La culpabilidad ayuda a la internalización de valores, los sentimientos que genera tienen um carácter motivacional energético; si no la tuviéramos, no nos moveríamos, ya que lo cognoscitivo por si solo no nos mueve a mejorar, a cambiar, a reparar. La culpabilidad constituye uma estructura básica para la integración Del sujeto y para su acceso a la realidad y al mundo de los valores. Em gran parte estamos hechos por la culpa.<sup>186</sup>

Existe, portanto, um sentimento de culpa necessário, capaz de conduzir a mudanças significativas, para um futuro diferente, ao contrário daquele que somente se encerra no passado. Se na persecutória impera o medo, o temor do aniquilamento, da frustração e o remorso, na depressiva é o peso que orienta e conduz à reparação. É um pesar pelo reconhecimento do mal realizado ao outro que envolve busca, aproximação. Da mesma forma, no centro da culpa depressiva não está um egocentrismo ou um narcisismo ferido, mas a capacidade de empatia, de valorização do outro como ser humano. É uma culpa madura que impele para a frente, para a reconciliação com a pessoa afastada, requer solidariedade, o

---

<sup>182</sup> VEGA, 1994, p. 549.

<sup>183</sup> Cf. RUBIO, 2005, p. 265.

<sup>184</sup> Cf. VEGA, 1994, p. 548.

<sup>185</sup> VEGA, 1994, p. 548.

<sup>186</sup> VEGA, 1994, p. 547-548.

reconhecimento do outro como ser de valor, enfim, conduz ao perdão, à reparação, a mudanças de atitude e, principalmente, à reconciliação.<sup>187</sup> Na culpa depressiva, portanto, toma-se consciência do quanto as próprias atitudes podem ferir a si e à outra pessoa, originando a sensibilidade moral e ética.

Na vida do filho mais novo, encontramos os dois tipos de culpa e a transição clara de uma para a outra. A persecutória, como já foi apontado, manifesta-se em toda sua vida dissoluta, desde a saída de casa. É provável que ela agisse desde a infância provocando sofrimento e desesperança. A vida auto-destrutiva desse personagem demonstra que todas as suas escolhas podiam estar sendo influenciadas pela angústia da culpa. Nesse sentido, ela própria se torna uma autoridade absoluta, não concreta, mas velada, agindo no todo da sua conduta. Ou seja, ele vive para a culpa.

A profundidade da miséria que se impôs exigiu uma decisão última entre o aniquilamento total, que se expressaria na sua própria morte, ou na vida, numa nova postura de valorização. Pode-se, talvez, conjecturar que este aniquilamento se efetivou com a morte do eu narcisista. No momento em que o filho deseja se alimentar com as alfarrobas dos porcos, o próprio eu sofre um alheamento, um esvair-se existencial. Quer dizer, quando compreende que é menos valorizado do que um animal, impuro segundo seus valores, sente de forma plena a própria morte narcisista. É esta morte que abre espaço para uma decisão: viver ou morrer definitivamente. Não só isso: deixa aberto, caso decida pela vida, a possibilidade de uma reestruturação.

E é justamente isso que acontece. A parábola descreve esse momento fundamental da vida: *Então, caindo em si*. Cair em si, em relação à angústia de culpa significa uma mudança paradigmática no seu ser. Em outras palavras, ocorre a transição do sentimento de culpa persecutório para a depressiva. Ele não está mais vivo como egocêntrico, trancado em seu passado. Esse eu centrado em si, nas suas relações doentias e auto-destrutivas, está morto. Assim, o “cair em si” do jovem traz junto a lembrança do pai, da família, dos valores que aprendera, do amor recebido. Só então ele percebe a intensidade de suas ofensas às pessoas que ama, especialmente a Deus.

Ele sente todo o *peso* de suas atitudes, da vida que levava e entende que necessita receber o perdão daqueles a quem ofendeu. Precisa livrar-se do fardo da culpa. É o peso que leva a rememorar o passado, mas, também, a olhar para o futuro. É esse sentimento que liberta da culpa persecutória e a transforma na depressiva. É preciso, portanto, resgatar as

---

<sup>187</sup> Cf. RUBIO, 2005, p. 258.

relações rompidas, falar o quanto sente pelas atitudes tomadas, enfim, é preciso reparar todos os danos causados. A expressão máxima dessa transformação se efetiva com as palavras: *Pai, pequei contra o céu e diante de ti*. Assim, com a morte do eu narcisista, abre-se espaço para uma profunda transformação. O filho deixa de olhar para si e passa a enxergar o outro.

Essa transformação é fundamental para qualquer vida humana escrava da angústia da culpa. É importante ressaltar que o arrependimento cristão tem como pressuposto sempre, no nível psíquico, a culpa de cunho depressivo, ou seja, o sentimento sadio de culpa que busca o outro, a reparação. Nesse sentido, a fé cristã, com seu Deus libertador e misericordioso, pode ter papel fundamental no processo de cura através do perdão.<sup>188</sup> Já na persecutória, é necessário morrer o eu egoísta. Não é preciso salientar que esse tipo de culpa consiste numa ofensa à salvação de Deus. A mensagem cristã é clara e aponta para o pecado da descrença que tira Deus do centro da vida da pessoa e para a *hybris* que conduz a pessoa a se tornar o centro de si mesma.<sup>189</sup> Jesus, pelo contrário, ensina justamente o oposto. Sua mensagem é, por isso, libertação.

### 1.3 Conclusões do primeiro capítulo

Concluimos, portanto, que a idéia de Deus como Pai é relativamente tardia na religião judaica, mas isso não impossibilitou que Ele fosse reconhecido como tal. Essa imagem se baseia na própria estrutura social israelita que destacava o ancião, o homem, como chefe da família, do clã, da tribo. A autoridade dessa representação que evocava respeito e admiração fundamentava a idéia de paternidade divina. Quer dizer, as experiências diárias, as particularidades da rotina, as dificuldades e alegrias do dia-a-dia das famílias, forneciam os elementos para que ele fosse caracterizado dessa forma. Mais tarde, já na época de Jesus, os fariseus e escribas, a partir de uma interpretação absolutizada da Lei, forjaram uma nova imagem paterna: um juiz rigoroso que exige e castiga, que se revela através da justiça da retribuição que não conhece gratuidade; um Pai que cobra as faltas cometidas e que exige expiação através de obras que conquistem sua graça, em suma, um Pai que não conhece misericórdia nem amor. Essa imagem é reflexo das próprias relações sociais da época, já que fariseus e escribas viviam a partir dessa compreensão de justiça, tornaram-se, com isso, juízes rigorosos de si mesmo e dos outros.

---

<sup>188</sup> Analisaremos mais detalhadamente esse processo no capítulo III.

<sup>189</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 280-283.

É justamente essa imagem criada por eles que iremos encontrar na teoria psicanalítica a partir da formação do superego na fase da idealização do pai. Ou seja, no momento em que a criança não consegue realizar o luto da figura paterna que é glorificada, fruto da projeção de sua própria onipotência, o superego assumirá a função de juiz tirânico que não conhece misericórdia e que não sabe perdoar. Vimos, também, que essa onipotência que gera a idealização do pai e, conseqüentemente, do superego, poderá ainda ser projetada na figura de Deus. Por sua natureza pessoal, Deus dará consistência às projeções de onipotência do ser humano, tornando-o um pai à semelhança dos fariseus e escribas. Insere-se aqui a crítica de Freud sobre a formação da religião: o desamparo humano que busca em Deus a figura de um grande Pai que protege das frustrações da vida em sociedade, do perigo das forças da natureza e do destino, mantendo o ser humano na infantilidade.

Diante dessa autoridade legalista, encontrada tanto na teologia como na psicanálise, utilizamos o conceito de pecado nas perspectivas teológica e antropológica para estabelecer o conflito universal que toma o ser humano. Entendemos que ela apresenta uma compreensão do ser humano que, mesmo se Deus for excluído, revela características importantes de sua natureza, a saber, a impossibilidade de cumprir as exigências de uma autoridade absolutizada, independente do contexto ou tempo histórico. O pecado revela esse duplo aspecto: ele é destino, condição humana, habita no ser, mas é também assumido em liberdade, como reprodução histórica e, portanto, engloba o aspecto da responsabilidade. Salientamos ainda que esse conceito fornece uma visão do ser humano nem tão positivo, como se ele fosse capaz de uma perfeição moral, nem tão negativa como se o ser não possuísse qualidades morais. Em suma, o pecado constitui o outro pólo do conflito que atravessa a natureza humana; impossibilita de cumprir as exigências de uma autoridade absoluta.

O sentimento de culpa, nesse sentido, insere-se como conseqüência desse embate. Destacamos dois tipos de culpa: a persecutória e a depressiva. É de especial interesse no presente trabalho a primeira, a culpa persecutória regida pelo remorso, entendida aqui como angústia de culpa. É um sentimento auto-destrutivo, inconsciente, obsessivo, que prende o sujeito no passado, numa falta de perspectiva, numa auto-imagem negativa, rompe as relações pessoais, em suma, traz indignidade. Ela se origina pelas experiências primárias da criança com seus pais, quando experimenta o ódio onipotente em relação aos seus cuidadores que também são, ao mesmo tempo, depositários do seu amor. O medo de tê-los perdido ou de tê-los destruídos ou ainda o medo de ser aniquilado por eles como resposta ao ódio que sente origina essa culpa doentia que poderá determinar sua vida e sua auto-imagem. A onipotência infantil, portanto, está diretamente relacionada com a glorificação do pai. O superego reúne a

agressividade humana, fruto desse ódio, e lança-o contra si mesmo como forma de castigo. Essa agressividade que dá o conteúdo da culpa persecutória revela o caráter doentio desse sentimento. É uma culpa egocêntrica que leva ao aniquilamento do eu.

Mas, também, existe a culpa depressiva, com predominância do sentimento de peso. Uma culpa que não destrói, mas repara, perdoa, leva ao reconhecimento do mal praticado, à reconciliação das relações, ao amadurecimento pessoal, impele ao futuro, à empatia, à sensibilidade moral. A fé cristã, em geral, parece pressupor esse tipo de culpa nas práticas religiosas, na confissão dos pecados e na poimênica, como pressuposto da conversão ou da cura da culpa. Parece não distinguir as duas formas que abordamos neste trabalho, por isso, não as trata de forma distinta, nem estabelece mecanismos para diferenciá-las ou mesmo ritos de cura que enfatizem seus diferentes aspectos. Nesse sentido, a psicanálise informa a teologia sobre as complexas dinâmicas psíquicas envolvidas no sentimento de culpa. Desvela os mecanismos implícitos na idealização da figura paterna e, conseqüentemente, da imagem equivocada de Deus como autoridade que se revela pela lei apenas.

Sustentamos, portanto, que a angústia de culpa surge no confronto do sujeito com uma autoridade absolutizada e com a realidade do pecado. Ou seja, para o crente, a partir de sua vida de fé, na relação com os estatutos divinos e/ou Deus (colérico), para o ser humano secular, diante das Leis de autoridades absolutas que impõem preceitos. Encontramos, assim, na raiz de toda culpa, uma transgressão contra essas ordens que são aceitas e estão inculcadas de forma radical no indivíduo. É a incapacidade de cumprir na prática o que a própria pessoa exige de si mesma diante da autoridade. Nesse sentido, ambas as perspectivas, teológica e psicanalítica, se cruzam, dialogam e se aproximam a partir da compreensão de paternidade – como legislador e criador – em sua forma legalista, idealizada e, em conseqüência, também no sentimento de culpa.

A solução desse conflito passa pelas seguintes alternativas: ou o indivíduo se reconhece incapaz de cumprir perfeitamente essas exigências, surgindo, assim, o sentimento de culpa e toda a indignidade que isso acarreta (neste sentido, Jesus, como superação do pecado, do legalismo e como representante da imagem real de Pai, aponta uma saída para o conflito); ou, ainda, absolutiza a si mesmo através de uma imagem idealizada, assim como a encontramos no personagem do filho mais velho. Aqui, o objetivo é ver-se como sujeito capaz de cumprir o que essa autoridade absoluta espera. Assim, não é somente o pecado na perspectiva antropológica que une as pessoas do tempo de Jesus e as de nossa época, mas também a culpa e a tendência ao absolutismo da autoridade que interdita.



## 2 ORGULHO: A IDEALIZAÇÃO DO EU DIANTE DAS EXIGÊNCIAS DE UMA PATERNIDADE ABSOLUTIZADA NO CONFRONTO COM O PECADO

Hei de sucumbir, por mim mesmo assassinado  
Eu, que sou dois: o que *seria* e o que *sou*.  
E, no final, um deles há de aniquilar o outro.  
*Seria* é como um corcel feroso  
(Sou está atado à sua cauda),  
É como uma roda a que *sou* vai preso,  
É como uma fúria, cujas garras se enroscam  
Nos cabelos de sua vítima. É como um vampiro,  
Que, pousado sobre o seu coração, vai sugando, sugando.<sup>190</sup>

A reação agressiva e ressentida do filho mais velho diante da volta do irmão e da festa preparada pelo pai, apresentada na parábola como o modo de agir dos fariseus e escribas, desvela o orgulho como base estrutural psíquica e existencial da vida do primogênito e como consequência da sua compreensão de justiça. Não só isso fornece as balizas para um alto conceito de si mesmo, para uma auto-suficiência vazia de amor, para um orgulho doentio que enxerga a si mesmo em uma imagem glorificada, como sujeito capaz de ordenar sua vida a partir de preceitos e exigências de uma autoridade idealizada, um Deus/Pai juiz. O resultado é um vácuo para a misericórdia, o não-reconhecimento do outro, o desejo de vingança diante do orgulho ferido, o ódio contra o ofensor, a exclusão e a frieza das relações. Glorificar sua própria imagem, seu próprio eu é, portanto, um mecanismo frágil que se desmorona diante de ações e palavras que não reconhecem o valor das obras meritórias realizadas, nem se dá o devido prestígio diante do esforço empregado nessa tarefa ou o *status* daquele que se entende como justo. Assim, a parábola.

### 2.1 Análise do conteúdo de Lc 15. 25-28a; 29b-30: o orgulho do filho mais velho

---

<sup>190</sup> MORGENSTERN, Christian apud HORNEY, 1966. p. 125.

*Ora, o filho mais velho estivera no campo; e, quando voltava, ao aproximar-se da casa, ouviu as músicas e as danças.* A primeira cena do mais velho, apresentada na parábola, demonstra que também ele se encontra fora de casa. A sua volta do campo está, simbolicamente, em paralelo com a volta do mais novo das terras distantes. Ambos se encontram afastados, portanto.<sup>191</sup> Estar no campo, além do mais, demonstra que ele, fiel ao pai, está cumprindo seus deveres de filho, obedecendo às Leis e respeitando os costumes da época. Entendia-se como filho exemplar: ao contrário do irmão, nada havia que pudesse depor contra a sua reta conduta.<sup>192</sup> Ele serve com respeito, submissão e fidelidade. Esse agir, essa conduta irretocável acontece como forma de cumprir as expectativas que atribui ao seu pai, a Deus. Entende, portanto, que ambos esperam dele a submissão completa, em temor e tremor (Fp 2.12). Assim, à medida que atende com retidão essas expectativas, a partir de uma auto-compreensão equivocada, vendo-se como sujeito sem falhas, passa a sentir intenso orgulho de si mesmo.

Naquele dia, ao chegar em casa após um longo dia de trabalho, ouve música e sente medo de ter sido excluído de algo importante. Não há como não perceber que havia uma celebração alegre e vibrante na casa. Seu orgulho, por isso, pode estar ameaçado, pode ser ferido: por que não foi avisado da festa? Por que comemoram sem a sua presença? Para Kenneth Bailey, o pai sabe que seu filho ficará perturbado com a notícia e se for informado com antecedência, poderá tentar impedir a comemoração.<sup>193</sup> Por isso, espera por sua costumeira volta, esperançoso de que a alegria de todos possa contagiá-lo.

---

<sup>191</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 218. Esse afastamento pode ser ilustrado da seguinte forma: de acordo com Bailey, o filho mais velho é mencionado duas vezes na primeira parte da parábola, que trata do irmão mais novo. No versículo 11, lê-se que o pai tem dois filhos e, no 12, que o mais velho também recebe a sua parte na herança. Diante disso, espera-se “que ele reaja de duas maneiras. Primeiro, ele deveria recusar-se a aceitar a sua parte (...), como protesto contra as implicações do pedido de seu irmão. O seu silêncio sugere fortemente que o seu relacionamento com o pai não era como devia ser. E segundo, (...) assumo o papel tradicional de conciliador. As brechas nos relacionamentos são sempre curadas através de uma terceira parte, no Oriente Médio. A terceira parte é escolhida tendo como base a intimidade do seu relacionamento com ambas as partes em conflito. Neste caso, o papel de conciliador é lançado sobre o filho mais velho, por todas as pressões e evidências do costume e da comunidade. O seu silêncio significa recusa. (...). Finalmente, como já observamos, o pai “dividiu os seus bens *entre eles*”. Dessa forma, o filho mais velho também se beneficiou com a transação. Ele sabe que o pedido é impróprio e que se espera que ele seja negado com sonoras afirmações de lealdade infinita ao pai. Pelo contrário, ele aceita em silêncio. Contando com os antecedentes da literatura vétero-testamentária, que caracteriza os filhos mais velhos como “avarentos, ortodoxos e hipócritas”, é fácil concluir-se o quadro que esta parábola esboça acerca desse filho mais velho, quadro já visível nos versículos iniciais.” Ou seja, mesmo não fazendo o pedido da herança, mas aceitando a sua parte na divisão dos bens, o filho mais velho automaticamente se associa ao mais novo na ofensa que tal pedido constitui. Além disso, não colocar-se como mediador nesse conflito, assim como se esperava dele, conforme o autor, demonstra que também ele está afastado, não reconciliado com o pai nem com o irmão e nem consigo mesmo. Também ele precisa voltar e se reconciliar.

<sup>192</sup> Cf. MORRIS, 1974, p. 229.

<sup>193</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 239. Para o autor, a festa não se restringia apenas à família, mas, provavelmente englobava toda aldeia. O pai quer chamar a atenção de todos para a reconciliação, que é, nesse sentido, também uma reconciliação do jovem com esse grupo maior.

O filho, então, *chamou um dos criados e perguntou-lhe que era aquilo. E ele informou: Veio teu irmão, e teu pai mandou matar o novilho cevado, porque o recuperou com saúde.* O retorno do irmão e a festa preparada pelo pai ferem dolorosamente seu amor próprio, seu orgulho. Ele sabe que tem sido um bom filho,<sup>194</sup> se esforça em atender às expectativas paternas, por isso, não compreende o tratamento dado ao irmão mais novo que tanto sofrimento provocou. A raiva e o sentimento de ter sido injustiçado impedem que participe da alegria.<sup>195</sup> Ele está humilhado.

O primogênito, então, *se indignou e não queria entrar; saindo, porém, o pai, procurava conciliá-lo.* O pai que antes saíra ao encontro do mais novo, agora sai em busca do mais velho, e através de súplicas bondosas, pede que participe da sua alegria, pois só será completamente feliz se houver comunhão entre ambos os filhos. Ele anseia por uma completa reconciliação e a unificação da família, que agora é possível com a volta do mais novo. É preciso, portanto, que o mais velho também “caia em si”, que reconheça os seus erros e experimente o perdão. É somente dessa forma que poderá ser liberto do seu orgulho e dos seus ressentimentos. O perdão possibilitará que ele assuma uma auto-compreensão mais realista de si mesmo.

No entanto, o primogênito está irredutível no seu próprio orgulho ferido. Sente pena de si mesmo. Agora é ele que se torna o filho perdido, o filho pródigo.<sup>196</sup> Para Ivo Storniolo,

o irmão mais velho reage de forma oposta à do seu pai. O pai sente as entranhas se comoverem de compaixão, e transborda em abraços e beijos. O filho mais velho sente também comoção interior, mas pela inveja, ressentimento e rancor. O pai explode em alegria. O filho explode de raiva. E, por isso, recusa-se a entrar. Porque dentro está o irmão que se perdeu em meio aos pagãos, prostitutas e porcos, ele, o justo, fica de fora, sem participar da alegria do pai e dos convidados.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Cf. NOUWEN, 1999, p. 79.

<sup>195</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 241. O autor destaca que “em um banquete desses o filho mais velho tem uma responsabilidade semi-oficial. Espera-se que ele passeie entre os convivas, cumprimentando, assegurando-se que todos têm o suficiente para comer, dando ordens aos servos ao seu redor e, em geral, tornando-se uma espécie de mordomo da festa. O costume em pauta é disseminado por todo o mundo árabe e no Irã, onde na aldeia o filho mais velho fica à porta descalço, para saudar os convidados. Parte do significado desse costume é a natureza simbólica do gesto, pelo qual o pai diz: ‘Meu filho mais velho é vosso servo’”. Para o autor, diante dessa responsabilidade, não entrar na casa é uma grande ofensa ao pai. Se o primogênito quer discutir com ele sobre a sua conduta em aceitar o irmão, deve primeiro entrar em casa e cumprimentar os convidados. “Espera-se que ele abrace e congratule-se publicamente com o seu irmão, e aceite os cumprimentos que virão sobre ele, da parte dos convivas que presumem que ele esteja alegre porque seu irmão está de volta. Espera-se que ele demonstre honra especial para com o seu irmão, como hóspede de honra. Quando tudo acabar, *então* ele pode queixar-se de que não se devia confiar no pródigo, e que ele não devia ser recebido daquela forma pública. Pelo contrário, o filho mais velho prefere humilhar o seu pai publicamente, discutindo enquanto os hóspedes ainda estão presentes. (...) Os costumes do Oriente Médio, e a elevada consideração que no Oriente se dá à autoridade do pai fazem com que os atos do filho mais velho sejam extremamente insultuosos. Contudo, em qualquer cultura é certamente um insulto recusar-se publicamente a participar de um banquete cujo hospedeiro é o pai, e desta forma trazer à tona uma discórdia familiar séria diante dos olhos do público”.

<sup>196</sup> Cf. CHAMPLIN, 1982, p. 156.

<sup>197</sup> STORNILOLO, 1999, p. 12.

Ele, que nunca deixara a casa paterna, não consegue compreender por que receber com tanto carinho, com tanta honra, um filho que desperdiçou os bens da família, que abandonou todos para viver uma vida dissoluta em terras distantes. Não quer ter participação em tudo aquilo e recusa-se a entrar. Descarta qualquer chance de reconciliação e enche o pai de censuras. Para Lensky, nessa hora, “toda a cegueira, o egoísmo, a perversidade e a própria justiça deste irmão brotam na superfície”.<sup>198</sup> Na queixa feita ao pai, percebe-se que a obediência e o dever, que a princípio causavam orgulho, tornaram-se um peso, e o trabalho, escravidão.<sup>199</sup>

*Mas ele respondeu a seu pai: Há tantos anos que te sirvo sem jamais transgredir uma ordem tua.* A indignação ganha forma, concretiza-se a partir de justificativas. Ora, o filho mais velho vive sob a sua própria justiça e julga seu pai ingrato, porque, ao receber seu irmão com festa, estaria desvalorizando todos os seus esforços no cumprimento do dever. Esses deveres são entendidos como expectativas que o próprio pai nutre a seu respeito. Preocupava-se tanto em seguir as regras para agradá-lo, para receber o seu reconhecimento, que deixou de aproveitar o amor gratuito que ele oferecia. Por isso, sente raiva com a festa preparada. A vida desregrada do irmão tivera recompensa, enquanto a sua fidelidade não.

Apesar de entender-se como um filho exemplar, nunca soube realmente o que isso significa. O verbo *δουλεύω*, servir como escravo,<sup>200</sup> revela a verdadeira relação que mantém com ele. Não sabe o que é ser filho e tem uma imagem equivocada do pai.<sup>201</sup> Para Ivo Storniolo,

O filho mais velho é desconcertante. Sempre viveu na casa do pai, mas sempre se sentiu longe dela. Sabe que é filho fiel, mas comporta-se como escravo obediente. Segue à risca todas as ordens do pai, mas ressentido de não receber recompensas. É capaz de fidelidade, mas incapaz de amar. Tais são os fariseus, que praticam a religião mas não amam. Por isso não compreendem o amor que perdoa. Na sua religião só há lugar para o ‘mérito justo’: a recompensa pela observância da lei. O sistema é tão fechado, que não sobra lugar para o amor e a gratuidade, a reciprocidade e a solidariedade nas relações. Está tão isolado quanto ou mais que o irmão, que esbanjou tudo e ficou na miséria.<sup>202</sup>

O filho mais velho não só continua a queixar-se do pai, mas também passa a atacar o irmão, a má reputação dele em decorrência de suas atitudes: *vindo, porém, esse teu filho, que desperdiçou os teus bens com meretrizes, tu mandaste matar para ele o novilho cevado.* Para

---

<sup>198</sup> LENSKY, 1963, p. 714.

<sup>199</sup> Cf. COMENTÁRIO Bíblico Broadman. *Lucas-João*. Vol. 9. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira e Israel Belo de Azevedo. Rio de Janeiro: Impresso em gráfica própria, 1969. p. 155. Segundo o dicionário, “*servo* é, literalmente, tenho sido teu escravo”.

<sup>200</sup> Cf. RIENECKER; ROGERS, 1985, p. 141.

<sup>201</sup> Cf. MORRIS, 1974, p. 229.

<sup>202</sup> STORNILO, 1988, p. 12

o primogênito, a vida dissoluta do irmão não merecia perdão mesmo diante do seu arrependimento. Necessitava pagar pelos erros, continuar a trabalhar nos campos, viver com as mesmas roupas, ser castigado fisicamente, enfim, deveria permanecer um pária renegado por todos.<sup>203</sup> Para Ivo Storniolo,

O discurso é agressivo e desrespeitoso. Manifesta total desprezo pelo irmão – que chama de filho do próprio pai! –, mas o alvo de sua crítica é o pai, que ele acusa de ser cego e injusto. Para isso compara a própria conduta irrepreensível com a conduta irresponsável do irmão. (...) O filho mais velho foi sempre fiel e obediente. Trabalhou duro a vida inteira como escravo, que cumpre ordens, e nunca teve a menor recompensa – um cabrito – para festejar com os amigos. Para o filho transgressor, porém, matou o novilho gordo e fez uma festa. A acusação, portanto, é de cegueira e injustiça. Tal é a realidade dos fariseus e doutores da Lei. Portam-se como escravos na casa do pai, a sua vida é feita de obrigações, e não de amor. Ao invés de gozarem a alegria de se sentirem amados pelo pai, reagem com ressentimento e inveja.<sup>204</sup>

Nota-se que ele utiliza as expressões “esse teu filho” e “teus bens”, demonstrando que nunca se sentiu parte da família. Não só isso, fica evidente que não reconhece o irmão e nem o pai que age estranhamente ao não cobrar as ofensas do mais novo. O primogênito revela nessas censuras todo o ódio que carrega, toda a infelicidade de uma vida sem amor, resignado à servidão e às auto-exigências que lhe concederiam a justificação perante o pai.<sup>205</sup> Seu orgulho, a imagem idealizada que faz de si, como filho perfeito, sem jamais transgredir uma ordem, é abalada. Todos os seus esforços para a obtenção de reconhecimento e de prestígio, todos os anos duros de servidão na busca desse *status* foram em vão diante da reconciliação do pai com seu irmão. De acordo com Champlin,

assim vemos, uma vez mais, o quadro dos fariseus legalistas, os religiosos dos dias de Jesus. Esforçava-se na obediência, mas era faltoso quanto ao amor. Era intenso quanto à soberba, mas faltava-lhe humildade. Era esmerado nas observâncias religiosas, mas isento de bondade humana. Era minucioso no cumprimento dos deveres, mas nada provinha do seu coração. Aprendera as leis e determinações legais, mas desconhecia totalmente o sentido verdadeiro desses preceitos, (...). (...), os fariseus e outras autoridades religiosas amavam a si mesmos e aborreciam ao próximo. Assim também, o filho mais velho não se mostrou cauteloso em suas apalavras, pois se referiu ao cabrito que não lhe fora sacrificado, quanto menos o novilho cevado. Este último era símbolo de concupiscência, por ser um animal de qualidade inferior. E o filho mais velho deixou entendido que os seus serviços, prestados a seu pai, não passavam de algo sem valor, que nem fora ao menos notado ou recompensado. E assim revelou ele o seu verdadeiro interior, deixando descarregar sua injusta indignação contra seu bondoso pai, a quem devia toda a sua posição de bem-estar. Dirigiu-se a seu pai, e no entanto a terna palavra pai, usada

---

<sup>203</sup> BAILEY, 1985, p. 244-247. Para o autor, o afastamento desse filho do pai fica ainda mais evidente quando ele reage afirmando que seus amigos não são os amigos de seu pai, muito menos o irmão ou os hóspedes da família. Seus amigos, sua comunidade se encontra em outro lugar (p. 244.). Além disso, o filho implicitamente parece estar afirmando o desejo da morte do pai, assim como fez o filho mais novo. Ora, mesmo tendo recebido sua herança, não lhe é permitido matar nem um cabrito! Do que adianta então?! Para poder fazer isso, precisa esperar a morte do seu pai, para só então dispor definitivamente da herança (p. 247).

<sup>204</sup> STORNILO, 1999, p. 12.

<sup>205</sup> Cf. CHAMPLIN, 1982, p. 157.

pelo filho mais jovem, nem passou pelos seus lábios. Por outro lado, lembrou-se tão somente a sua obediência e os seus serviços externos, que mereciam alguma recompensa, e isso sem a menor modéstia.<sup>206</sup>

Ocorre, com o filho mais velho, o mesmo que com o seu irmão, ou seja, ele também necessita voltar. Porém, a sua volta, ao contrário da do outro, ainda não aconteceu. Segundo Lensky, ele também está perdido, porém, “seu caso é inteiramente diferente do seu irmão, pois ele se encontra perdido na própria casa de seu pai”.<sup>207</sup> Sua compreensão de pai, de Deus, desmorona quando ele se defronta com o amor e a misericórdia de seu progenitor. Assim, torna-se latente que a justificação que busca através do cumprimento de severas normas revela a sua auto-suficiência, uma imagem idealizada de si mesmo e, portanto, um orgulho frágil que é ferido na reconciliação e na festa.

## **2.2 Análise de atualização: a idealização do eu a partir da relação entre as exigências e expectativas da autoridade paterna e o pecado**

A idealização do eu<sup>208</sup> é a busca por transformar-se em um ser absolutamente perfeito em detrimento do aniquilamento de um eu real, através de um sistema rígido e formal de normas íntimas: exigências que se impõem a partir das expectativas de autoridade. A imagem idealizada que o sujeito faz de si próprio e o orgulho que experimenta por causa dos extraordinários predicados que sente que possui ou que deveria ter, só se satisfazem com uma perfeição divina, ou seja, é uma tendência no desenvolvimento humano que engloba um problema moral fundamental: o desejo ou a obrigação de atingir a perfeição. É esse anelo do humano que pretendemos investigar a partir das perspectivas teológicas e psicanalíticas na figura do filho mais velho.

### **2.2.1 A auto-idealização do filho mais velho – leitura teológica**

No primeiro capítulo, examinamos brevemente o desenvolvimento da concepção de Deus como Pai e, ao mesmo tempo, como essa idéia foi reinterpretada de forma legalista pelos escribas e fariseus que, a partir da compreensão de Lei, forjaram a imagem de um Deus-juiz. Nessa ótica, Deus se torna senhor da Lei, isto é, dirige-se aos filhos como Lei e se faz Lei em todos os momentos. Impõe, com isso, um fardo pesado de obrigações e exigências que causam indignidade, exclusão e morte. Essa é a imagem tanto do filho mais velho como do

---

<sup>206</sup> CHAMPLIN, 1982, p. 156.

<sup>207</sup> LENSKY, 1963, p. 713.

<sup>208</sup> Cf. HORNEY, 1966. O conceito de idealização do eu é proposto como paradigma da existência do filho mais velho. Foi criado por Karen Horney na sua teoria sobre as neuroses.



mais novo. Também verificamos que o pecado, como categoria teológica e antropológica, como condição de toda existência e, ao mesmo tempo, ato voluntário, impossibilita o ser de corresponder às expectativas de uma autoridade exigente. A solução desse conflito, como já foi apontado acima, passa pelas seguintes alternativas: o ser humano se reconhece como sujeito incapaz de cumprir perfeitamente esses preceitos, surgindo, assim, o sentimento de culpa (filho mais novo); ou, como veremos no personagem do filho mais velho, absolutiza-se a si mesmo através de uma imagem idealizada, auto-glorificada, que produz e se fundamenta no orgulho e na soberba, entendidos aqui como sinônimos.<sup>209</sup> De acordo com o *Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado*, soberba é “un deseo y pretensión de superioridad sobre los demás, junto com un rechazo de sometimiento a Dios; pretensión de autosuficiencia y autoexaltación”.<sup>210</sup>

O orgulho que nos propomos examinar, portanto, é decorrente de uma visão legalista da vida e do mundo. Na parábola, essa é a ótica dos fariseus e escribas que se entendem justificados e fiéis às exigências de um Deus Pai legislador, promotor de uma justiça baseada na retaliação, no castigo ao transgressor. Assim, se o filho mais novo reage com culpa diante do conflito entre o pecado e as exigências de um Deus tirano, o filho mais velho idealiza sua própria imagem como pessoa capaz de um reto agir: *Há tantos anos que te sirvo sem jamais transgredir uma ordem tua*. Essa idealização baseia-se no orgulho pretensioso, é associada à busca de *status*, de glória, de reconhecimento pelas obras realizadas, tornando as relações sociais frias, formais e violentas. Ele não vive somente sob juízo, mas torna-se juiz nas relações com os outros.

A Bíblia insiste em designar o orgulho como a forma por excelência de pecado, entendido tanto como parte da natureza humana a partir do mito da queda (Gn 3.5), como em sua dimensão moral e, portanto, em oposição à noção de humildade: “o orgulho rebelde, que recusa a depender de Deus e ser sujeito a ele, mas atribui ao ‘eu’ a honra que lhe é devida, figura como a própria raiz e essência do pecado”.<sup>211</sup> O orgulho é, portanto, pecado original e atual, condição da existência e fruto do desejo. Ele se expressa na pretensão de se igualar a Deus (Gn 3.5; Is 14. 12-15; Ez 28. 2-17). Assim, a Bíblia, desde o Antigo até o Novo Testamento, condena o orgulho e lhe atribui posição central na compreensão de pecado (Gn

---

<sup>209</sup> Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio Eletrônico Século XXI*. Editora Nova Fronteira, 1999. O conceito de orgulho é entendido como: 1. Sentimento de dignidade pessoal; brio, altivez. 2. Conceito elevado ou exagerado de si próprio; amor-próprio demasiado; soberba. 3. Aquilo ou aquele(s) de que(m) se tem orgulho. Diante dessas compreensões, trabalhamos com o segundo conceito, que apresenta o orgulho e a soberba como sinônimos.

<sup>210</sup> VILA, Samuel. *Nuevo diccionario bíblico ilustrado*. TERRASSA (Barcelona): CLIE, 1990. p. 1100.

<sup>211</sup> DOUGLAS, 1995, p. 1152.



3.5; Pv 8.13; 16. 18; Sl 10.4; Is 14. 12-14; Is 16.6; Jr 13.19; Os 5.5; Mt 11.29; Mc 7.22; Lc 1.51; I Pe 5.5; Rm 1.30; 3.27; 4.1,2; I Co 1. 26-31; II Co 12.20; Ef 2.9; Tt 1.7; Tg 4.6; 4.16; I Jo 2.16;).<sup>212</sup>

Na parábola, ambos os filhos são apresentados como sujeitos orgulhosos. No mais novo, essa condição se expressa pelo desejo de se afastar do pai/Deus e viver de acordo com sua vontade; no mais velho, também encontramos o mesmo afastamento, no entanto, este vive conforme um sistema rígido de normas que se tornam absolutas e que o remete a olhar-se somente a si mesmo. Ambos são entendidos como pessoas soberbas, orgulhosas na acepção feita acima. Na parábola, o mais novo tem seu eu orgulhoso aniquilado pela culpa; o mais velho precisa passar pela mesma experiência de morte.<sup>213</sup> De acordo com o Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado,

el soberbio no reconoce su dependência como criatura de su Creador, ni la mutua dependência com sus semejantes. Fue el pecado de Satanás (Ez 28; cfr. Is 14:1-23). Fue el móvil que llevó al pecado de desobediencia em Edén (Gn 3:1-6). Es el móvil em el hombre caído, llevándolo a uma constante lucha de emulación para alcanzar la superioridad y dominio sobre sus semejantes. El Cristiano no deja de ser susceptible a este pecado (1 Ti. 3:6) y es exhortado contra tan perverso estado da mente (2 Co 12:20; Tt 1:7; Stg. 4:6, 16; P. 5:5). La soberbia es el ideal del hombre pagano, que marcha em busca del superhombre, idealizando la fuerza, la agressividad y la mutua competencia, desdeñando la compasión y la ayuda a los débiles como contraproducente para lo que considera como el avance hacia su “hombre nuevo”. La soberbia es um estado peculiarmente aborrecido por Dios (Lv 26:19; Nm. 15:30; Sal. 31:23; Pr. 16:18; Is 2:11, 17; Ez 7:24; Dn 4:37; etc.) y conduce al más desastroso de los fines (Pr. 15:25; Mal. 4:1).<sup>214</sup>

No Novo Testamento, especificamente, o orgulho ou a soberba serão denunciados por Jesus nas inúmeras passagens que relatam conflitos entre ele e os fariseus e escribas. O primeiro acusava-os de hipocrisia, pois enfatizavam a Lei, mas fugiam ao cumprimento verdadeiro da vontade de Deus. A hipocrisia não só se refere a uma dimensão subjetiva, uma “discrepância entre o ser e o aparecer, entre o saber e o fazer, o dizer e o praticar”.<sup>215</sup> mas, também objetiva, eram cegos, pois fundamentavam sua vida numa contradição: criaram uma minuciosa casuística no intento de cumprir os preceitos de Deus. No entanto, buscavam,

---

<sup>212</sup> Cf. DOUGLAS, 1995, p. 1152. De acordo com o Dicionário, em oposição ao pensamento judaico e cristão, os gregos exaltavam o orgulho como uma virtude. No entanto, a *hybris* – insolência – é entendida no pensamento grego como a causa de diversos males morais.

<sup>213</sup> O apóstolo Paulo afirma que o conhecimento do pecado vem por intermédio da Lei (Rm 7.1) e a Lei mata o ser humano auto-justificador (Rm 7.9-10). Se assim for, segundo as Sagradas Escrituras, o filho mais velho ou não tem conhecimento da Lei, ou se entende como ser extraordinário a partir de um orgulho, de uma imagem idealizada de si que se entende como sujeito capaz de cumprir esta Lei. Nesse sentido, presume-se que ele também precisa passar pela experiência de morte do eu orgulhoso, não necessariamente da mesma forma que seu irmão, para que possa reconhecer sua verdadeira identidade, segundo a antropologia bíblica.

<sup>214</sup> VILA, 1990, p. 1100.

<sup>215</sup> BRAKEMEIER, 1984, p. 131.

nessas mesmas regras encontrar furos e escapar das próprias malhas que criaram.<sup>216</sup> Ainda outra crítica de Jesus é a de que os fariseus e escribas desprezam a graça divina e se separam daqueles considerados pecadores (filho mais novo), isto é, daqueles que não submetem a vida aos ditames da casuística ou que não conseguem cumprir plenamente os preceitos da Lei. Não aceitam o fato de que Deus se compadece deles e os busca. Nesse sentido, Jesus provocou verdadeiro escândalo ao se reunir com os diversos pecadores da sociedade de sua época. Estar escandalizado é consequência da soberba daqueles que se entendem justos e mais merecedores de reconhecimento e aceitação, assim como se expressa no personagem do filho mais velho.

Também o apóstolo Paulo associa o orgulho, a jactância, ao judaísmo de sua época, especialmente em relação à compreensão de justiça e, por conseguinte, da função da Lei. De acordo com o Dicionário Bíblico,

Paulo via o orgulho ('jactância' no conhecimento da lei e das obras da justiça) como característica do espírito do judaísmo e causa direta da incredulidade dos judeus. Ele insistia que o Evangelho tem o desígnio de excluir a jactância (Rm 3.27) ao ensinar aos homens que são pecadores, que por esse motivo a justiça própria está eliminada, e que os homens devem ter em Cristo sua justiça, recebendo-a como dádiva gratuita, mediante a fé nEle. A salvação vem 'não de obras, para que ninguém se glorie'. Depende inteiramente da graça. Nenhum homem, por conseguinte, nem o próprio Abraão, pode gloriar-se na realização de sua própria salvação (vd Ef 2:9; I Co 1:26-31; Rm 4:1,2).<sup>217</sup>

Essa incredulidade dos judeus ao Evangelho de Jesus é consequência da certeza, da auto-suficiência, de uma imagem idealizada de si mesmo a partir da idéia de que a Lei pode e deve ser cumprida com retidão e é o meio de alcançar a salvação. O apóstolo Paulo, portanto, entende que o orgulho, a auto-elevação que caracteriza a vida do judeu de seu tempo decorre de uma prática meticulosa e zelosa (Rm 10. 1-4) da Lei, isto é, de um legalismo que promove a vanglória e o auto-mérito.<sup>218</sup> Assim, os fariseus e escribas buscam a justiça perante Deus através de uma complexa casuística, de um estilo legalista de vida, no cumprimento inflexível de Leis e da prática de obras meritórias, enfim, justamente através do modo como o apóstolo Paulo concebe o pecado.<sup>219</sup> Dessa forma, não é só a culpa que delata o pecado, mas também o orgulho, vivido e experimentado aqui no personagem do filho mais velho. A culpa e o orgulho são dois âmbitos de um mesmo processo, duas posturas distintas de vida assumidas diante do conflito entre as exigências de Deus e a força do pecado.

<sup>216</sup> Cf. BRAKEMEIER, 1984, p. 131. É importante ressaltar que Jesus não critica a qualidade moral dos fariseus e escribas, mas ataca o fundamento dessa virtude.

<sup>217</sup> DOUGLAS, 1995, p. 1153.

<sup>218</sup> Cf. MONLOUBOU, Louis; DU BUIT, F. M. Dicionário Bíblico Universal. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Editora Santuário, 1996, p. 1153.

<sup>219</sup> Cf. BRAKEMEIER, 1984, p. 124.

De acordo com Brakemeier, no século XX, houve uma preocupação em atualizar o significado de pecado (Paul Tillich, Elisabeth Moltmann-Wendel, Enrique Dussel),<sup>220</sup> já que o termo sofreu um esvaziamento de sentido, uma desvalorização enquanto categoria existencial. Ao nos remetermos ao orgulho para caracterizar a condição de pecado do filho mais velho, optamos, no presente capítulo, pela atualização 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>221</sup> No entanto, 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>222</sup>

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>223</sup> Isso está caracterizado no mito da queda do ser humano, que simboliza a transição da essência à existência e a conseqüente universalidade dessa condição.<sup>224</sup> Por isso, como estado universal, o pecado não pode ser entendido como uma situação relativa, casual dentro

---

<sup>220</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 65-69.

<sup>221</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 278 - 279.

<sup>222</sup> TILLICH, 2002, p. 279.

<sup>223</sup> TILLICH, 2002, p. 279.

<sup>224</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.

da existência (relacionados à moralidade e à imoralidade), mas como algo permanente que expressa a própria alienação do ser humano. 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>225</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>226</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>227</sup> É a partir desse conceito que o autor examinará as categorias tradicionais do pecado: descrença, *hybris* e concupiscência. Interessam para a análise do orgulho referente ao filho mais velho especialmente a concupiscência e a *hybris*.

Tillich aponta a descrença como “o ato ou estado no qual o homem com a totalidade do seu ser se afasta de Deus”.<sup>228</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. Por isso, 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>229</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 descrença está muito bem refletida na vida dos dois filhos: o afastamento do pai pelo mais novo é visível, a sua vontade prevalece sobre a vontade de Deus. A ida para terras distantes é metáfora para a separação existencial daquele que é fundamento do seu ser em essência, a miséria física e psíquica que resulta desse afastamento é paradigma da ação do

---

<sup>225</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 279-280.

<sup>226</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 278.

<sup>227</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 280.

<sup>228</sup> TILLICH, 2002, p. 280.

<sup>229</sup> TILLICH, 2002, p. 280.

pecado enquanto força, destino e responsabilidade pessoal. Já o afastamento do mais velho é, a princípio, aparente, no entanto, se desvela de forma contundente com a volta do irmão: o primogênito vive afastado na própria casa de seu pai, entende que a união depende do cumprimento de severas regras que, ao invés de aproximarem-no, causam distanciamento. Mesmo na casa do pai, não se sente filho e age como empregado; não há uma união real entre os dois.

Assim, ambos vivem afastados do fundamento do seu ser, ambos vivem sob a insígnia da descrença.<sup>230</sup> É paradigmático, nesse sentido, que em nenhum momento a parábola descreve os filhos como estando realmente junto ao pai. Nem mesmo no acontecimento central, a festa da reconciliação, que é precedida pelo percurso de volta de ambos os filhos: o mais novo, que miseravelmente regressa de terras distantes, e o mais velho, que, paralelamente, retorna do trabalho do campo onde serve como escravo. Ambos estão longe, perdidos, separados do pai.

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>231</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>232</sup> A partir dessa potencialidade, procurando superar sua condição finita, surge a tentação da *hybris*, que é o

---

<sup>230</sup> O pecado como descrença pode ser aplicado, principalmente, ao filho mais novo, já que seu afastamento desde o início da história é visível. Ele se retira da presença do pai e vai viver conforme a sua vontade. A história desse filho apresenta a separação entre a vontade humana e divina, o abandono do lar, da presença de Deus, com o objetivo de trilhar os próprios caminhos, desfrutando todos os prazeres de uma vida separada, afastada do fundamento do seu ser. Em outras palavras, ele se afasta do centro divino que lhe dá a verdadeira identidade como filho e ser humano.

<sup>231</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>232</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”.

desejo de elevar-se à condição divina: é o estado de grandeza que, na busca pelo infinito, não mais reconhece a própria finitude.<sup>233</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 recurrar-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>234</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>235</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, pois apresentam esse aspecto da liberdade humana e do destino trágico universal da existência.

Novamente aqui, na *hybris*, os dois filhos se enquadram de forma categórica; no entanto, os meios e os fins se diferenciam. O mais novo, na saída de casa, no afastamento do pai, em sua descrença, volta-se a si mesmo, age de forma egocêntrica esbanjando sua herança, vivendo como ser ilimitado. O termo *dissoluto* é disso paradigma, pois expressa grandeza, despreocupação, fartura, excessos. Tillich afirma que o resultado da *hybris* é sempre a

---

<sup>233</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 juízes, 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>234</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>235</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 283.



destruição e é justamente isso o que acontece com este filho. Ele se auto-destrói, torna-se menos valorizado que os porcos, animais desprezíveis segundo sua religião. O seu eu é aniquilado pelo pecado da descrença e da *hybris*.

Já os fariseus e escribas e, conseqüentemente, o filho mais velho conduzem sua vida a partir de regras severas que devem ser cumpridas impecavelmente, preceitos complexos que orientam o cotidiano. Entendem-se como sujeitos bondosos segundo a casuística e, por isso, auto-elevam-se como pessoas justas. Sentem orgulho dessa postura, dessa retidão e associam essa bondade e justiça que é limitada a uma bondade e justiça absolutas. Ou seja, caem em *hybris*, no orgulho como pecado, pois tornam-se eles mesmos senhores do julgamento, tanto de si como dos outros, constituem-se o centro do seu mundo, a partir de uma obsessiva idéia de perfeição moral que leva a *incurvatos in se*. Enfim, entendem-se como parâmetro de todo agir humano. A História lembra que também a esses seguiu a destruição, como mostra a catástrofe do judaísmo na dispersão.

A *hybris*, mesmo sendo aplicada ao filho mais novo (e a todo ser humano), encontra mais claramente sua ação no filho mais velho. O apóstolo Paulo afirma: *Ora, sabemos que tudo o que a Lei diz aos que vivem na Lei, o diz, para que se cale toda a boca, e todo o mundo seja culpável perante Deus, visto que ninguém será justificado diante dele por obras da Lei, em razão de que pela Lei vem o pleno conhecimento do pecado* (Rm 3.19-20). Para o mais velho, no entanto, que idealiza a si mesmo, a Lei é salvação, é justificação. Essa salvação decorre da fidelidade ao cumprimento dessa casuística. O que ele não percebe é que a Lei impele o ser humano a concentrar-se em si mesmo, excluindo os outros. O apóstolo também diz em relação ao judeu: *Porque lhes dou testemunho de que eles têm zelo por Deus, porém não com entendimento. Porquanto, desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à que vem de Deus* (Rm 10.2 - 3 ). Torna-se o irmão mais velho, portanto, senhor de si mesmo, segue a sua justiça, torna-se ele mesmo parâmetro para todo agir. Em outras palavras cai, em *hybris*. Para Tillich,

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>236</sup>

O filho mais velho é exemplo de *hybris*, pois eleva-se a tal ponto que se acha imune a qualquer juízo. Exemplo disso é que ele discute e chama a atenção de seu pai. No intuito de

---

<sup>236</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 283.



honrá-lo, sente desejo de tomar o lugar dele e aplicar ao irmão o castigo, do que o pai não foi capaz. Não admite sua fraqueza, nem tolera errar, pois idealiza a si mesmo. No entanto, desvela, nessa postura, a solidão, a ansiedade e a insegurança.<sup>237</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>238</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 até nos valores espirituais.<sup>239</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>240</sup>

Na parábola, ambos os filhos se enquadram perfeitamente na categoria de pecado como concupiscência. O mais novo, com sua vida dissoluta, com os excessos, ao desperdiçar sua herança de modo inconseqüente, busca a abundância – é o desejo ilimitado de prazer, de arrastar o mundo inteiro a si. O mais velho, por sua vez, busca a perfeição, ambiciona o triunfo, o poder, um *status*. Os dois filhos vivem a vida a partir de um modo de intensidade, isto é, desejam o máximo em prazer, em retidão, em conhecimento. Ambos são exemplos de alienação.

Para Tillich, a alienação como pecado leva à auto-destruição.<sup>241</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>242</sup> Isso acontece, principalmente, a partir da *hybris* e da concupiscência, pois como ser finito, frágil, separado do fundamento, quer ser o centro de tudo, arrastar o mundo todo a si, deixando de

---

<sup>237</sup> São justamente estes fatores, ansiedade e insegurança, que estarão na base do conceito de idealização do eu, na perspectiva psicanalítica que analisaremos a seguir.

<sup>238</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 284.

<sup>239</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>240</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>241</sup> TILLICH, 2002, p. 290.

<sup>242</sup> Cf. TILLICH, 2002, p. 290-291. Tillich denomina a tendência destrutiva da alienação a doutrina do mal.

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>243</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>244</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>245</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. Essa angústia do pecado enquanto existência que impele à autodestruição pode ser observada claramente na trajetória do filho mais novo. Seu afastamento e sua vida dissoluta levam-no a destruir-se, a viver entre os porcos, a tornar-se um miserável.

Assim, ambos os filhos vivem a partir do orgulho como pecado ou, na atualização de Tillich, como sujeitos alienados. Um e outro estão afastados, são auto-suficientes e desejam a abundância, o ilimitado. A partir da angústia, o primogênito forja uma imagem elevada de si mesmo como ser ilimitado, perfeito. Entende-se como pessoa apta a cumprir as exigências de

---

<sup>243</sup> TILLICH, 2002, p. 292.

<sup>244</sup> Cf. TILLICH, 2002, p.169-172.

<sup>245</sup> TILLICH, 2002, p. 302.

um Deus/Pai legalista. E é justamente esta compreensão de pai que o força a idealizar sua própria imagem, profundamente marcada pelo orgulho, quando assume-se centro de si mesmo, afastado do fundamento do seu ser e absorvido na busca da perfeição moral. Como consequência, ele se impõe um fardo pesado de exigências que estão a serviço de um eu orgulhoso e ambicioso, um eu que se vê de forma glorificada, que não se entende como pecador. É um orgulho débil que necessita ser protegido e, uma vez ferido, explode em raiva e ressentimento. É, justamente, essa auto-elevação que vamos também encontrar na teoria psicanalítica da idealização do eu.

### **2.2.2 A auto-idealização do filho mais velho – leitura psicanalítica**

Ao examinarmos, no capítulo I, a paternidade nas perspectivas teológica e psicanalítica, concluímos que a mesma idéia de Deus como Pai, forjada pelos fariseus e escribas, um Pai legislador, exigente, senhor da Lei, é, também, encontrada na psicanálise, quando, na fase da formação do superego, a criança o idealiza com atributos grandiosos e potentes, um pai que julga, uma autoridade legisladora, enfim, um ser onipotente que provoca temor e tremor (Fp 2. 12). Analisamos também que, se não ocorre o processo de luto deste pai idealizado, luto que desemboca num pai real, o superego como instância julgadora herdará os seus atributos, ou seja, se tornará onipotente, juiz tirânico, absoluto. A partir dessa noção de paternidade, entendemos que o filho mais novo sofre com a angústia de culpa devido às exigências do superego idealizado. Mas como reage o filho mais velho diante dessa mesma autoridade (interna) que se assemelha ao Deus dos fariseus e escribas? Que postura esse filho assume diante de uma instância que recebe a projeção da onipotência infantil conforme hipótese levantada no capítulo I?

Karen Horney, psicanalista culturalista (alemã, naturalizada americana), deu ênfase aos fatores culturais na formação psíquica dos indivíduos, chegando a rejeitar importantes conceitos forjados por Freud. Numa nota relativa à autora, o dicionário editado por Pierre Kaufmann – *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise* –, encontramos a seguinte citação:

Horney pertence, justamente, à corrente da ‘psicanálise culturalista’ que submeteu a teoria freudiana a importantes distorções. Um conflito entre regras e modelos contraditórios substituiu o antagonismo entre necessidades e exigências sociais. A teoria dos instintos é abandonada (...). A integração do sujeito já não é obtida por processos reconhecidos por Freud (repressão-sublimação), mas pela *aculturação*. Com esse modelo otimista de funcionamento individual e social, mediante o qual a psicanálise adquiriu uma espécie de utilidade funcional e de reconhecimento público, a subjetividade dos mecanismos psíquicos e dos fenômenos inconscientes viu-se desconhecida e afastada. Já não se tratava senão de ressocializar o indivíduo,

isto é, de readaptar o neurótico às normas de seu meio, reciclando os dejetos por ele produzidos.<sup>246</sup>

Da mesma forma, na contra-capa do livro “A personalidade neurótica do nosso tempo”, o apresentador faz o seguinte questionamento: “Desde que muitas de suas interpretações se desviam das interpretações de Freud, muitos leitores poderão indagar se isto ainda é psicanálise”.<sup>247</sup> O mesmo apresentador responde a essa questão citando palavras da autora a respeito: “Acredito que a consideração às gigantescas conquistas de Freud deve ser demonstrada através do erguimento da construção cujos alicerces ele lançou, e que, desse modo, podemos ajudar a realizar as possibilidades futuras da psicanálise, seja como teoria, seja como terapêutica”.<sup>248</sup>

Mesmo se afastando de algumas concepções de Freud, sendo questionada sobre a validade de suas idéias na psicanálise, sua teoria sobre as neuroses continua atual e é importante paradigma na compreensão do desenvolvimento humano. Ela precisará, no entanto, ser adaptada ao tema que até aqui discutimos, sobre o papel do pai no crescimento humano. Essa necessidade se dá porque a autora enfatiza os aspectos culturais na formação das neuroses e não tanto os processos psíquicos. Não vamos encontrar em sua teoria conceitos como superego, pai real, pai imaginário ou, ainda, uma seção especial sobre o papel do pai nas neuroses. No entanto, há indícios implícitos que exigirão a construção de algumas pontes de ligação. Interessa-nos, especialmente, o conceito de idealização do eu que será utilizado para caracterizar o filho mais velho.

Para a psicanalista, a dinâmica dos conflitos neuróticos se explica pela repressão da agressividade infantil.<sup>249</sup> Essa agressividade está ligada, principalmente, às experiências primárias na relação com os pais. Alguns exemplos de atitudes que despertam a agressividade

---

<sup>246</sup> KAUFMANN, 1996, p. 644.

<sup>247</sup> HORNEY, Karen. A personalidade neurótica do nosso tempo. Tradução de Octávio Alves Velho. São Paulo: Bertrand, 1990.

<sup>248</sup> HORNEY, 1990, (contra-capa).

<sup>249</sup> Cf. TELES, Maria Luiza Silveira. O que é neurose? São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 22. Para a autora, a diferença entre a concepção de Freud e a de Karen Horney sobre a origem das neuroses é a seguinte: para Freud, os conflitos vividos nas fases do desenvolvimento da sexualidade infantil continuam ativos no inconsciente, especialmente, os da fase edipiana. “O mecanismo básico da neurose seria, pois, a repressão dos conflitos, que levaria a ansiedade, a qual, por sua vez, se manifestaria de várias formas (sintomas)” (p. 22). Para Horney, seria a repressão da agressividade infantil nos conflitos ligados ou não à sexualidade; “a dinâmica dos conflitos neuróticos seria a repressão da agressividade infantil, que produziria a ‘ansiedade básica’, que haveria de impregnar toda a personalidade adulta” (p. 22). A autora também faz uma distinção entre dois tipos de neuroses: “existem dois tipos de neurose, basicamente: uma situacional, que é uma simples reação a circunstâncias extremamente estressantes, quando a tensão provocada pelos conflitos, pelas frustrações, pelas doenças, pelos insucessos, pelas perdas, etc., ultrapassam o limite individual, desorganizando o psiquismo das pessoas, o que se manifestará através de diversos sintomas, como a dificuldade de concentração, insônia, dores de cabeça, (...). O outro tipo é mais grave: é o resultado de todo um processo de desenvolvimento que começou, provavelmente, desde o primeiro ano de vida” (p. 23). O tipo que examinamos aqui é este último, fruto de um processo permanente.

infantil são: a preferência por um dos filhos, repreensões injustas, exigências autoritárias ou, ainda, a neurose dos próprios pais.<sup>250</sup> Essas seriam as causas mais comuns de uma premente hostilidade da criança que se expressa em frustrações, ciúmes e ódio. O problema se fixa, portanto, na obrigação que a criança sente em reprimir sua hostilidade. E ela o realiza por diversos fatores: medo de perder o amor ou medo de pais violentos, coléricos (reprimos a hostilidade porque tenho medo de você), incapacidade de se opor aos pais neuróticos ou de cumprir as suas expectativas (reprimos a hostilidade porque preciso de você), culpa pelo sentimento de hostilidade, por proibições de desejos sexuais ou outros (reprimos a hostilidade porque eu posso me tornar uma pessoa má se for hostil).<sup>251</sup>

A repressão da agressividade, por sua vez, será o principal fator gerador da ansiedade básica,<sup>252</sup> pressuposto de toda dinâmica da idealização do eu.<sup>253</sup> Essa angústia básica se caracteriza por um ambiente onde a criança sente falta “de um autêntico calor humano e afeição”.<sup>254</sup> Ou seja, ela não encontra espaço para ser o que é, para expressar suas frustrações, suas falhas, sua agressividade, inseguranças e medos. Ela não desenvolve a confiança necessária para um desenvolvimento que busca a auto-realização, isto é, impossibilita a criança de desenvolver o que ela denomina de “confiança básica (...) expressão que inclui a confiança em si próprio e nos outros”.<sup>255</sup> Para Karen Horney,

a ansiedade básica tem repercussões precisas na atitude da pessoa para consigo mesma e para com os outros. Significa isolamento emocional, tanto mais difícil de suportar porque coincide com um sentimento de debilidade intrínseca do eu. Significa um abalo nas bases da confiança própria. Leva em si o germe de um conflito potencial entre o desejo de fiar-se nos outros e a impossibilidade de fazê-lo por causa da vívida desconfiança e hostilidade sentidas em relação a eles. Significa que, em virtude da fraqueza intrínseca, a pessoa tem vontade de confiar toda responsabilidade aos demais, de ser protegida e cuidada, no que é impedida de levar avante pela hostilidade básica. E, invariavelmente, a consequência disso é que a pessoa tem de dedicar a maior parte de suas energias procurando reafirmar-se.<sup>256</sup>

As relações da criança com os pais parecem constituir, portanto, um dos pólos formadores da angústia básica. O outro pólo, este sim enfatizado pela autora, se concentra nas dificuldades típicas da cultura, que se refletem nos conflitos da vida de todo indivíduo. Para

---

<sup>250</sup> Cf. HORNEY, 1990, p. 60.

<sup>251</sup> HORNEY, 1990, p. 62-65. A autora afirma que a repressão da hostilidade na infância necessariamente não leva à neurose, no entanto, se a angústia que surge daí se generaliza a todas as relações, sim (p. 66.).

<sup>252</sup> A explicação do conceito ansiedade básica, de que trataremos a seguir, pode ser encontrado nos seguintes livros da autora: “A personalidade neurótica do nosso tempo” e “Nossos conflitos interiores”. No livro “Neurose e desenvolvimento humano – a luta pela auto-realização” que servirá de texto base para a reflexão deste capítulo, a tradução do conflito está sob o conceito de *angústia básica*. Utilizaremos, portanto, este último conceito que servirá de paralelo ao já utilizado angústia de culpa.

<sup>253</sup> Cf. TELES, 1990, p. 22.

<sup>254</sup> HORNEY, 1990, p. 60.

<sup>255</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 94.

<sup>256</sup> HORNEY, 1966, p. 71.

ela, isso ocorre porque a cultura ocidental se baseia no princípio da competição individual: é preciso ser o melhor, estar mais bem preparado, pois cada pessoa é obrigada a concorrer com outro, a vantagem de uns é a desvantagem de outros. As relações se baseiam, muitas vezes, em disputas causando conflitos, dificuldades de relacionamento e medos constantes. A cultura também valoriza o sucesso: não se pode fracassar, é preciso chegar ao topo, obter reconhecimento; o sucesso é sinônimo de segurança econômica, prestígio, estabilidade emocional, estima. E, por fim, a cultura é cheia de contradições: incentiva a competição e o sucesso, mas prega o amor fraternal e a humildade (ideais cristãos); incentiva as necessidades humanas, mas aumenta as frustrações quando se busca satisfazê-las; alega a liberdade do indivíduo, mas impõe uma série de limitações reais. Tudo isso contribuiria para estabelecer a angústia básica, para a formação de uma “personalidade neurótica do nosso tempo”.<sup>257</sup>

Nesse sentido, parece importante ressaltar que, tanto a relação com os pais como os valores culturais compõem duas dimensões de um mesmo processo. O fato de os pais viverem em uma cultura exigente, que prima pelos valores da competição e do sucesso e é permeada por contradições, obriga-os a transmitir esses ideais culturais na própria educação dos filhos. Ou seja, educam para serem multiplicadores dessa lógica social. Para a autora,

(a criança) pode-se sentir querida, amada e apreciada, não pelo que é, mas somente pela satisfação da necessidade de adoração, prestígio e força, apresentada pelos seus pais. Um rígido regime de normas perfeccionistas pode despertar na criança um sentimento de inferioridade, por não se mostra à altura do que se exige dela. (...).<sup>258</sup>

Como já salientamos, Horney não aborda diretamente a influência paterna como causa da angústia básica, no entanto, se os pais repetem, na educação dos filhos, os valores culturais, é bem provável que as inúmeras exigências podem levá-los a forjar uma imagem legalista de paternidade. Em outros termos, torna-se necessidade adaptar a criança a esses ideais, educar para a competição, para o sucesso, processo que desperta intensa agressividade nos filhos e, conseqüentemente, torna os pais, ou o pai especificamente, uma autoridade exigente. A criança passa a viver em um ambiente cheio de expectativas, em que precisa ser a melhor, desenvolver um perfeccionismo em tudo que faz, tudo para agradar os pais que reproduzem a lógica da cultura no ambiente familiar. Nessa lógica, espera-se da criança que ela seja a mais inteligente, a mais bela. Ela precisa possuir aptidões extraordinárias, apresentar precocidade em seu desenvolvimento para conseguir despertar a afeição e o orgulho deles. Necessariamente, todas essas expectativas contribuem na formação de uma imagem idealizada do pai e, ao mesmo tempo, da própria criança como forma de atender as exigências

---

<sup>257</sup> Cf. HORNEY, 1990, p. 207-211.

<sup>258</sup> HORNEY, 1966, p. 95.



que lhe são impostas.

Assim, se o pai é aquele que introduz uma interdição (na relação com a mãe), uma falta, como analisamos no capítulo I, se ele é, também, representante da lógica da cultura e seus valores, ou ainda se é aquele que sufoca a agressividade da criança e tem por ela sua imagem idealizada a partir da necessidade de uma figura que realmente tenha poder de interditar e de reprimir a agressividade, então, é presumível que ele possa ser entendido como um pai exigente, juiz e legalista. Ora, o pai projeta sobre a criança o que a sociedade exige dele. Um filho que não corresponde às expectativas da cultura competitiva é vergonha e desonra para o pai, que não sabe educá-lo. Exigindo do filho certas conquistas e posturas, o pai protege o filho e se protege. Diante de tantas exigências, o pai terá sua imagem idealizada por ela. Se não ocorrer o processo de luto necessário desse pai ideal, o superego da criança herdará os atributos dessa glorificação do pai.

A saída assumida por ela como forma de resolver essa equação é a idealização da própria imagem, como aquele que consegue atender a todas as exigências impostas. A imagem glorificada do pai, com suas expectativas, serve então de modelo para a própria imagem a ser construída. Assim, a onipotência infantil é tanto remetida ao pai, que passa a ser exemplo e ideal como a si mesmo a partir de um eu idealizado. Mesmo que a autora não aborde diretamente essa questão, parece possível construir uma ponte que relacione o pai com as exigências da cultura, na dinâmica das neuroses, especialmente com o conceito de idealização do eu.

Além disso, ainda outro fator que corrobora para uma imagem legisladora do pai é a forma como se processa a repressão da agressividade infantil. Ou seja, como a criança chega a visualizar o pai como um ser que se faz conhecer através da Lei? Essa dinâmica explicará ao mesmo tempo uma outra questão que ainda está aberta e que precisa ser refletida. Trata da contradição entre a imagem que os filhos na parábola fazem do pai e a real imagem apresentada no decorrer da narrativa por Jesus. Como os dois filhos, na parábola, puderam criar uma imagem legalista e tirânica se ele se apresenta como essencialmente terno, amoroso e compreensivo? Que dinâmica ocorre para que ambos experimentem naquela figura um pai juiz, um Deus exigente e sancionador? Karen Horney explica que, em relação à agressividade infantil reprimida e recalcada que produzirá a angústia básica, a criança utiliza-se de um processo denominado processo reflexo:

o indivíduo projeta seus impulsos hostis sobre o mundo exterior. A primeira simulação, a repressão, exige uma segunda: ele faz-de-conta que os impulsos de destruição não provêm dele mas de alguém ou de algo no exterior. Logicamente, a pessoa em que seus próprios impulsos hostis serão projetados, é a pessoa contra a qual eles se voltam. O resultado é que essa pessoa agora assume proporções



formidáveis em sua mente, em parte porque atribui a essa pessoa a mesma implacabilidade dos seus próprios impulsos reprimidos, (...).<sup>259</sup>

Assim, se o pai é aquele que se apresenta como Lei, que interdita, que impõe uma barreira sobre o gozo da criança, ela pode perfeitamente projetar sua hostilidade decorrente dessa proibição na própria figura interditora. Presume-se que, uma vez realizado esse processo, a criança tenderá a idealizar o pai como figura hostil e onipotente, deformará sua verdadeira imagem a partir da própria agressividade refletida nele. Se assim ocorre e, sabendo que essa pessoa é também a pessoa amada, apostamos em duas hipóteses resultantes: ela passa a sofrer com uma intensa angústia de culpa pela desobediência da Lei do amor, ou por não atender às suas expectativas (filho mais novo)<sup>260</sup> ou por se sentir não-amada, desamparada. Ou, ainda, ela assume essa imagem idealizada da autoridade como parâmetro para o seu próprio eu.

Dessa forma, quanto mais forte for a agressividade reprimida, mais intensa será a ansiedade ou angústia básica. E quanto mais intensa a angústia, mais elevada será a figura de autoridade e, conseqüentemente, tanto mais trabalho o sujeito terá para se defender, isto é, maior será a necessidade de buscar uma auto-imagem perfeita de si mesmo. Nesse sentido, existem quatro formas básicas de proteção e, por conseguinte, de busca por segurança e amparo: a conquista de afeição (receber o reconhecimento), a submissão (por exemplo, obedecer à regras religiosas ou de certa autoridade ou ainda aquelas tidas como ideais pela sociedade), conquista do poder (é a busca de segurança por meio do sucesso, de posses, de admiração ou superioridade aos outros) ou o retraimento (por exemplo, o exílio como forma de independência das pessoas que se lhe apresentam como hostis).

O filho mais velho apresenta as quatro formas em maior ou menor grau: ele anseia pelo reconhecimento do pai como filho exemplar, isto é, busca sua afeição; essa afeição pode ser alcançada pela submissão às suas exigências, quando corresponde ao que a Lei exige; submetendo-se às leis, terá a admiração dos outros e se sentirá superior; e, por fim, todas essas exigências tendem a levá-lo a um isolamento devido às relações formais e legalistas baseadas em expectativas dos outros que o filho nutre a seu respeito.<sup>261</sup>

A criança que vive sob essa angústia básica acaba sendo exigida em todas essas direções ao mesmo tempo, ou seja, de aproximação, luta e de fuga. A tendência é que um

---

<sup>259</sup> Cf. HORNEY, 1990, p. 52.

<sup>260</sup> Cf. HORNEY, 1990, p. 169-188. A autora destaca o sentimento de culpa como importante fator das neuroses. Assim, podemos considerar o filho mais novo, dentro da teoria de Karen Horney, como o sujeito que, a princípio, também se idealiza, mas que tem nas experiências de vida seu eu idealizado destruído, o que lhe abre a possibilidade de se reconciliar com o eu real.

<sup>261</sup> Cf. HORNEY, 1990, p. 71-73.

desses impulsos predomine.<sup>262</sup> Independente de qual deles, todos servem para amenizar sua angústia básica e, ao mesmo tempo, proporcionar a segurança de que necessita. Assim, ela se sentirá mais preparada para a vida e desenvolverá uma postura menos defensiva em seu meio.<sup>263</sup> Para isso, a partir da predominância de um desses fatores, a criança iniciará um lento e longo processo de idealização do eu, que deverá atender às demandas da angústia básica. Essa imagem idealizada, em detrimento do eu real que não é mais tolerado por não atender as expectativas, tem a função de dar respostas à altura das exigências do meio ou, no caso, da autoridade.

A pessoa mais ou menos constrói uma auto-imagem idealizada porque não pode tolerar o seu eu, tal como é de fato. A imagem, aparentemente, neutraliza essa calamidade; todavia, tendo-se colocado em cima de um pedestal, cada vez tolera menos o seu eu real e começa a deblaterar contra ele, a menosprezá-lo e a irritar-se sob o jugo das exigências intangíveis que faz de si mesmo. Oscila, assim, entre a auto-adoração e o autodesdém, entre a imagem idealizada e a imagem desprezada, sem nenhum terreno firme onde possa retrair-se.<sup>264</sup>

Com o filho mais velho, a tendência dominante parece ser a busca da afeição do pai/Deus, de reconhecimento. Para alcançar o que anseia e responder de forma satisfatória às exigências (imaginárias, muitas vezes), ele inevitavelmente forjará uma imagem que possua justamente os atributos que poderão apoiá-lo nessa busca. Quais seriam então os mecanismos que ele utiliza para dar vida a esse eu idealizado? No período da infância, ele sofre um primeiro alheamento do eu, devido às exigências internas e externas que descrevemos (do meio e de si mesmo), obrigando-o a criar formas de conduta artificiais para lidar com as pessoas, modos que obrigam a sufocar ou silenciar seus verdadeiros sentimentos, desejos e pensamentos e que possam lhe proporcionar segurança, sua necessidade mais latente. “Os seus sentimentos e desejos deixam de ser fatores determinantes; o indivíduo, por assim dizer, já não é guia, é guiado. (...) o indivíduo já não sabe mais em que pé está, ou quem é”.<sup>265</sup>

Essa idealização, segundo a autora, pode acontecer de forma parcial, quando apenas algumas aptidões são super-valorizadas ou determinados defeitos amenizados, permanecendo, nesse sentido, como fatores psíquicos isolados. Também pode conciliar os fatores de forma a não mais estarem em conflito ou, ainda, eventualmente, o indivíduo poderá se identificar com a sua imagem idealizada de forma integral.<sup>266</sup>

---

<sup>262</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 21.

<sup>263</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 23.

<sup>264</sup> HORNEY, Karen. Nossos conflitos interiores: uma teoria construtiva das neuroses. Tradução de Octávio Alves Velho. São Paulo: Bertrand, 1984. p. 103.

<sup>265</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 23-24. Para a autora, esse alheamento acontece quando a criança não tem confiança em si, pois quando a tem enfrenta esses mesmos conflitos com algumas perdas, mas sem um alheamento significativo.

<sup>266</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 25.

Quando isso acontece, a imagem idealizada do indivíduo não continuará a ser, por muito tempo, a imagem visionária, que ele adora em segredo; ele se transformará, imperceptivelmente, nessa imagem, que passará, então, a ser um “eu” idealizado. E este novo eu, com o tempo, vai se tornando mais real que o verdadeiro; não, necessariamente, por ser mais atraente do que o “eu” real, mas por que corresponde plenamente a todas às mais fortes necessidades do indivíduo.<sup>267</sup>

É justamente isso que acontece com o filho mais velho. Diante de tão fortes expectativas de um Deus/Pai exigente, que se faz conhecer como Lei, segundo a ótica dos fariseus e escribas, ele necessitará assumir de forma completa essa nova identidade e, assim, a partir de um eu idealizado, forjará os atributos necessários para atender às exigências que lhe são pedidas. Para Karen Horney, essa adoção de um novo eu em detrimento do eu real é um processo inteiramente interno e, por isso, não é, a princípio, observável ou identificável através de alguma mudança exterior. Assim, na auto-elevação, o eu real é abandonado, sufocado para receber os benefícios de um outro eu que se torna referência. O processo inicia com a idealização de uma imagem padrão, que é geralmente reflexo do pai, imagem que poderá atender as exigências do meio ou da autoridade pai/Deus e, uma vez comparado ao eu real, tornar-se-á parâmetro fundamental do eu a ser elaborado, apontando para o que ele potencialmente é ou deveria ser.<sup>268</sup>

Essa solução que o indivíduo forja, a princípio, ajuda-o a sanar os sentimentos penosos de se sentir perdido, angustiado, inferiorizado e desamparado, devido à angústia básica, proporcionando uma sensação de satisfação consigo e com a vida. “Não é, pois, de admirar que, tendo encontrado semelhante solução, o indivíduo se agarre a ela, como um náufrago a uma tábua”.<sup>269</sup> Assim, a auto-idealização torna-se um aspecto inteiramente novo no desenvolvimento humano e essencialmente interno, decorrente da noção de um eu deficitário. Da mesma forma, as energias antes empregadas no eu real são agora depositadas na complicada tarefa de concretizar esse outro eu imaginado.<sup>270</sup>

Com isso, a auto-idealização acaba se estendendo a todos os âmbitos da vida, ocupará suas aspirações, seus desejos, seus objetivos, se expressará na sua conduta de forma geral e na relação com os outros. Assim, à medida que o eu idealizado vai ganhando forma e sendo experimentado, testado, transformar-se-á num impulso sempre mais ambicioso, que Horney

---

<sup>267</sup> HORNEY, 1966, p. 26.

<sup>268</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 26. Percebe-se a semelhança com o conceito de angústia de Tillich: a compreensão do que realmente é enquanto ser finito e do que desejaria ser.

<sup>269</sup> HORNEY, 1966, p. 27.

<sup>270</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 27. O eu idealizado do filho mais velho se orienta pela interpretação da Lei, que se torna referência para as expectativas que o pai/Deus espera dele.

denomina “conquista da glória”.<sup>271</sup> Ou seja, expressa-se na busca pela perfeição, na ambição por superioridade e na necessidade de obter triunfo a partir de vitórias sobre outras pessoas (preferencialmente vitórias que humilhem e causem vergonha ao derrotado).<sup>272</sup> Todas elas atuam juntas, mas sempre uma está em destaque. Elas se encontram tão ligadas umas com as outras que aquela que predomina pode ceder espaço para outra no decorrer da vida.<sup>273</sup>

Em relação ao filho mais velho, é difícil precisar qual dessas características se sobressai. A busca pela perfeição, a princípio, parece se sobrepor às demais, já que ele se orienta no cotidiano da vida através de uma casuística que lhe fornece o conhecimento do bem e do mal. Viver retamente, segundo esses preceitos, pode proporcionar-lhe a sensação de perfeição (moral). Em contrapartida, a ambição por superioridade pode ter sido causa do afastamento do irmão mais novo do lar. Ele compreendeu que não havia espaço para ser reconhecido diante das aspirações do mais velho. Nesse sentido, poderíamos explicar o impulso de ambição do primogênito. Essa saída repentina do caçula, ao mesmo tempo, pode ter significado o triunfo do mais velho num conflito com o irmão. Em todo caso, é presumível que todas as inclinações estejam presentes.

A conquista da glória possui duas características essenciais: “sua natureza compulsória e o seu caráter fantasioso”.<sup>274</sup> A compulsão, nesse caso, é o oposto de desejos e esforços espontâneos que caracterizam o desenvolvimento normal da pessoa, do seu eu real. Com o eu idealizado, esses desejos e esforços estão relacionadas às necessidades da conquista. Se assim não for, a pessoa será dilacerada pela angústia, pelos conflitos internos, pela culpa, por auto-recriminação, já que necessita transformar-se nesse estereótipo de perfeição. Assim, a diferença entre o desenvolvimento do eu real e do eu idealizado é a mesma que entre espontaneidade e compulsão, entre querer e obrigar-se, ou seja, na idealização, o sujeito é compelido a satisfazer as exigências do eu perfeccionista e ambicioso. Para Karen Horney,

A necessidade da glória tem-no nas suas garras. Como ele próprio não tem consciência da distinção entre querer e ser obrigado, precisamos estabelecer um critério para distinguir um fato do outro. O fato mais decisivo é que o indivíduo é impedido para a conquista da glória, com *desprezo absoluto por si mesmo e pelos seus mais lúdimos interesses*.<sup>275</sup>

Na parábola, esse processo fica bem claro quando o filho mais velho explode em cólera e em queixas ao pai. Ali se observa que o trabalho, que a fidelidade às leis, que a

---

<sup>271</sup> HORNEY, 1966, p. 27.

<sup>272</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 27-30. Segundo a autora, a necessidade de perfeição (p. 28) é o mais forte impulso do eu idealizado e a necessidade de triunfo está associada a humilhações sofridas na infância, por isso, é geralmente o que está mais oculto devido à sua natureza destrutiva (p. 30).

<sup>273</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 32.

<sup>274</sup> HORNEY, 1966, p. 32.

<sup>275</sup> HORNEY, 1966, p. 33.

servidão, dos quais não recebera reconhecimento, são, na verdade, um peso e uma obrigação. Essa postura de vida que o primogênito assume não é consequência dos desejos e interesses espontâneos do eu real, é antes fruto das exigências compulsórias do eu idealizado que quer a glória, a perfeição, enfim, o reconhecimento como filho exemplar. Com a volta do pródigo e a festa preparada, ele compreende que todos os seus esforços não foram recompensados, que a vida indigna que se impôs de nada valera, acha injusta a atitude do pai em relação ao irmão que nada fizera para obter tamanha recepção. O mais velho tem seu orgulho ferido.

Esse fato revela algumas formas de manifestação da compulsão como a *falta de discriminação*: ele entende que precisa ser o melhor em todas as coisas que faz, ser o mais atraente, inteligente, o mais dedicado, o mais trabalhador, não importando suas reais capacidades; a *insaciabilidade*: o filho mais velho necessita de sempre mais prestígio, mais dinheiro, mais vitórias e, uma vez que alcança certo *status*, não se sente feliz nem satisfeito, pois sempre quer mais, tem caráter insaciável. E, por fim, a sua reação diante das *frustrações*: uma vez que busca a perfeição e o triunfo, qualquer derrota ou percalço nessa trajetória terá como reação uma forte dose de agressividade em decorrência das frustrações.<sup>276</sup> Testemunha isso a sua violenta reação em relação ao pai.

Uma segunda característica da conquista da glória é o papel da imaginação como instrumento fundamental da idealização do eu. Para Karen Horney,

Gradual e inconscientemente, a sua imaginação começará a trabalhar, e criará uma *imagem idealizada* dele próprio. E, por meio deste processo, ele adornar-se-á com poderes ilimitados e faculdades superiores; transformar-se-á num herói, num gênio, num amante fervoroso, num santo, num deus.<sup>277</sup>

Esse fator é tão crucial, que toda conquista da glória é invadida por fantasias. Não importa em que grau um indivíduo se orgulhe de ser realista, na sua marcha para o sucesso, o triunfo é a perfeição; a sua imaginação não o abandonará nunca, e fá-lo-á confundir miragens com fatos verdadeiros. Não é possível ter, a respeito de si mesmo, uma atitude fantasiosa e, a respeito das outras coisas, uma atitude realista.<sup>278</sup>

A auto-idealização sempre implica numa auto-glorificação geral e, portanto, sempre dá ao indivíduo a, muito necessária, sensação de valor e de superioridade em relação aos outros. Contudo, não se trata de um endeusamento cego. Cada indivíduo constrói a sua própria imagem idealizada, lançando mão dos materiais fornecidos pelas suas experiências, fantasias anteriores, necessidades especiais e qualidades de que dispõe. Não fosse o caráter pessoal da imagem, e o indivíduo não conseguiria uma sensação de identidade e unidade. Ele sempre começa idealizando a sua própria “solução” para o seu conflito básico: submissão transforma-se em bondade; amor transmuda-se em santidade; agressividade torna-se força, liderança, onipotência; indiferença passa a ser sabedoria, auto-suficiência e independência. De acordo com a solução adotada, tudo aquilo que lhe parece falha ou defeito é, sempre, diminuído ou retocado.<sup>279</sup>

<sup>276</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 33-34.

<sup>277</sup> HORNEY, 1966, p. 24.

<sup>278</sup> HORNEY, 1966, p.35.

<sup>279</sup> HORNEY, 1966, p. 24-25.

Diante disso, o filho mais velho, a fim de atender as exigências de um pai reconhecido como juiz, sancionador, legalista, imagem que pode ter sido forjada a partir do reflexo de sua própria agressividade e que é causa de uma intensa angústia básica, necessita utilizar a imaginação para sustentar sua imagem de retidão, de filho exemplar, de sujeito justo, conciliando as experiências que contradizem essa auto-compreensão. A imaginação, nesse sentido, justifica, falsifica e adorna todos os aspectos que não condizem com o eu idealizado. No caso do filho mais velho, esse ideal do eu se orienta pela Torá, que expressa a real vontade do pai. Assim, quanto mais objetivos, formais e fechados são os preceitos, como é o caso da Torá e de toda casuística que dali surgiu, mais necessário e fundamental é o trabalho da imaginação para deixar intacto o eu idealizado diante das malhas da Lei. Diante disso, entendemos melhor por que Jesus, em muitos momentos, denuncia a hipocrisia, a vaidade e a soberba como características do filho mais velho.<sup>280</sup> Destaca-se na imaginação, portanto, seu papel de reconciliador do mundo externo com a realidade psíquica do eu idealizado. Para Horney,

O trabalho mais prejudicial da imaginação refere-se às deformações sutis e compreensivas da realidade, deformações que passam despercebidas à pessoa em causa; o “eu” idealizado não se completa num ato único de criação: uma vez gerado, necessita de uma atenção contínua. E o indivíduo, para realizá-lo, está, constantemente, trabalhando na falsificação da realidade. Deve transformar as suas necessidades em virtudes ou, então, em expectativas mais justificadas; precisa converter as suas intenções de ser honesto e considerado na própria honestidade e na própria consideração.<sup>281</sup>

A imaginação provoca, também, uma mudança nos seus sentimentos. Necessita sentir-se invulnerável, e eis que a sua imaginação tem força suficiente para afastar todas as dores e sofrimentos.<sup>282</sup>

Toda pessoa deveria ter noção do que é possível realizar, do que é concreto, viável, segundo suas aptidões. O eu idealizado, no entanto, através da imaginação, exaltar as aptidões do sujeito, a fim de deter os atributos necessários para a conquista da glória. Ao mesmo tempo, conciliará todos os aspectos da realidade que se opõem a essa imagem e que têm como parâmetro normativo a perfeição, o infinito, perdendo, assim, a noção daquilo em que realmente consistem os fatos reais, os limites e capacidades enquanto ser não-perfeito. Não obstante, essa perda não é total, mas parcial, pois o sujeito conserva um interesse razoável pelo mundo, capaz de orientá-lo a não agir de forma anormal. “Sem que disso se dê

---

<sup>280</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 36. Essa imaginação é a mesma que trabalha tanto no eu real como no eu idealizado, no entanto, neste último, ela recebe novas atribuições, isto é, passa a estar a serviço da busca da glória, de suas necessidades grandiosas, perfeccionistas, compulsórias, ilimitadas.

<sup>281</sup> HORNEY, 1966, p. 37.

<sup>282</sup> HORNEY, 1966, p. 38.



conta (...), ele vive em dois mundos separados – o da sua vida privada e secreta, e o da sua vida oficial”.<sup>283</sup> A sua imaginação, assim, não tem limites, está a serviço da conquista da glória e, por isso, transita pelos domínios do fantástico e das possibilidades ilimitadas.<sup>284</sup> Para a autora,

Todos os impulsos para a conquista da glória têm como característica comum o fato de buscarem maior conhecimento, sabedoria, virtude ou força do que é próprio do ser humano; todos eles visam o *absoluto*, o ilimitado, o infinito. (...) obcecado com a conquista da glória, só se satisfaz com a coragem, a dominação e a santidade absolutas. É, portanto, a antítese do homem verdadeiramente religioso; para este somente Deus pode tudo, ao passo que, para o neurótico, nada lhe é impossível. A sua força de vontade assume proporções mágicas, a sua razão é infalível, a sua visão é perfeita, a sua sabedoria é completa.<sup>285</sup>

É esse parâmetro absoluto que orienta os mecanismos e o funcionamento da imaginação na idealização do eu. O sujeito que busca a glória detesta reconhecer limitações,<sup>286</sup> pois precisa manter-se fiel às ilusões que nutre a seu respeito. Para isso, necessita negar seus defeitos, sentimentos, crenças, anseios e desejos verdadeiros, desinteressa-se pela verdade, deforma a realidade que o circunda, tudo através de um elaborado processo de imaginação que enfatiza a aparência em detrimento do real.<sup>287</sup> É interessante notar, por exemplo, que em alguns momentos Jesus designa os fariseus e escribas de hipócritas (Mt. 23,13). Brakemeier associa essa designação ao fato de existir uma “discrepância entre o ser e o aparecer, entre o saber e o fazer, o dizer e o praticar”.<sup>288</sup> É, justamente essa discrepância que encontramos no sujeito idealizado, no personagem do filho mais velho, pois ele concilia, através da sua imaginação, esse abismo existente entre o que ele é realmente e o que ele acha que é na imaginação. Assim, na idealização do eu, o sujeito se entrega a uma vida imaginativa, a uma nova realidade, infinita em possibilidades, compulsiva, a uma nova criação de mundo em que ele se torna ator e autor.

No entanto, a realidade, mesmo diante das forças da imaginação, continuamente, desvela a fragilidade do eu idealizado e provoca brechas no mundo criado. A última proteção

---

<sup>283</sup> HORNEY, 1966, p. 44.

<sup>284</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 38.

<sup>285</sup> HORNEY, 1966, p. 38.

<sup>286</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 39-40.

<sup>287</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 42-43. Para a autora, “a diferença entre os anseios naturais e a conquista neurótica da glória é a mesma que existe entre a espontaneidade e a obrigatoriedade; entre o reconhecimento e a negação das limitações; entre visar um glorioso objetivo final e um sentimento de evolução; entre parecer e ser; entre a fantasia e a verdade. Essa diferença mencionada não é idêntica àquela que existe entre um indivíduo relativamente normal e um neurótico, porque o primeiro pode não se entregar, de corpo e alma, à elaboração do seu “eu” real, e o segundo não estar completamente absorvido na elaboração do seu “eu” idealizado. O neurótico também apresenta uma tendência para a auto-realização; aliás, não existisse esse anseio, e não poderíamos oferecer nenhuma ajuda terapêutica ao paciente. Mas, se a este respeito, a diferença que existe entre o indivíduo são e o neurótico é apenas uma questão de intensidade, a diferença que existe entre o anseio genuíno e uma tendência de caráter compulsório, apesar das aparências superficiais, é de qualidade e não de quantidade” (p. 43).

<sup>288</sup> BRAKEMEIER, 1984, p. 129.



que o sujeito utiliza é a desculpa de que existe algo de errado com o mundo e não com ele. Ao invés de entender-se como pessoa finita, falha, encarar honestamente suas ilusões, atribui ao mundo a culpa por suas dificuldades.<sup>289</sup> A realidade, portanto, torna-se depositária de suas queixas e reclamações.<sup>290</sup> O filho mais velho, ao se queixar com o pai, torna-se exemplo desse processo: *Há tantos anos que te sirvo sem jamais transgredir uma ordem tua*. Sua reclamação se dirige ao pai e à realidade de sua vida, pois é obrigado a servi-lo sem poder transgredir uma só regra, impõe um fardo a si mesmo e culpa o mundo e o pai por isso. São na verdade exigências doentias e irracionais: doentias porque estão a serviço das necessidades do eu idealizado, e irracionais porque o indivíduo exige direitos e considerações especiais como necessidade da glorificação.<sup>291</sup>

Quando, porventura, o sujeito não é atendido em suas exigências, sente-se injustiçado e não reconhecido, emerge o impulso de vingança, de retribuição.<sup>292</sup> A pessoa que vive sob um eu idealizado dá forte importância à noção de justiça que pode, por sua vez, ser sinal ou disfarce para o sentimento de vingança, mas não em todos os casos. A sua queixa na busca por justiça parte de uma supervalorização dos próprios méritos. Da mesma forma, quanto mais vingativas suas exigências se apresentarem, mais clara e enfática se tornará a ofensa.<sup>293</sup> “Aqui, também, a ofensa recebida tem de ser exagerada de tal forma, e o seu sentimento cultivado a tal ponto, que a ‘vítima’ sinta-se com o direito a exigir qualquer sacrifício, ou a infligir qualquer punição”.<sup>294</sup> Ora, quando entendemos que o eu idealizado é um eu que consome grandes energias através de suas exigências para se manter vivo, justificado e intacto, entendemos as reações muitas vezes desproporcionais da pessoa diante das frustrações. Para Karen Horney,

é realmente espantosa a quantidade de frustrações que o ser humano é capaz de agüentar, sem manifestar hostilidade; esta só aparece quando a frustração é injusta, ou quando for assim considerada, por causa da presença de exigências neuróticas. E, nesse caso, apresentará a característica especial da indignação ou a sensação de ter sido enganado. A desgraça ou a ofensa em causa assumem, então, proporções fantásticas. Quando alguém se sente logrado por outro indivíduo, essa última pessoa é, imediatamente transformada num ser cruel, desprezível e indigno de confiança.<sup>295</sup>

---

<sup>289</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 44-45.

<sup>290</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 46.

<sup>291</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 46-52. Conforme a autora, essas exigências ainda aparecem disfarçadamente na forma de inveja ressentida por qualquer pessoa que seja mais bem dotada, afortunada ou melhor tratada no seu desenvolvimento. Isso aumenta suas próprias exigências de deter atributos perfeitos, pois se entende com direito de não precisar enfrentar dificuldades, galgar conquistas ou passar por transformações. Dessa forma, a idealização do eu e suas exigências são irrealis em dois aspectos: entende-se com direitos que só existem na sua imaginação e são exigências egocêntricas (p. 52).

<sup>292</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 52-54.

<sup>293</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 60.

<sup>294</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 61.

<sup>295</sup> HORNEY, 1966, p. 62.

É justamente isso que ocorre na parábola. No momento em que o pai aceita o irmão com tanta alegria e festa, o filho mais velho entende que seus méritos, seus esforços, os anos de servidão não foram reconhecidos. Isso faz com que se sinta extremamente ofendido com a atitude do pai despertando intenso ódio, como se pode comprovar nas queixas públicas feitas ele. A imagem paterna é então transformada, ela se apresenta agora como um ser cruel. A ofensa é supervalorizada na mesma proporção que tenderá a liberar seu impulso vingativo.<sup>296</sup>

Em suma, o primogênito com um eu idealizado tem enormes dificuldades em conciliar-se com a realidade que o circunda. Mas o processo de auto-glorificação não se relaciona somente com o mundo exterior – busca pela perfeição e pela glória, conquistas, poder, triunfo – como vimos até agora. Possui, também, uma dimensão interna, um mundo interior do sujeito que necessita ser reconciliado – quer transformar-se no ser supremo que idealiza.<sup>297</sup> Para Karen Horney,

Sustenta diante da sua alma a sua imagem de perfeição e, inconscientemente, diz para si próprio: “Esqueça-se da criatura desgraçada que você é, realmente; é isto que você *deveria* ser; e, conseguir ser essa imagem é tudo o que importa. Você tem de ser capaz de agüentar tudo, de entender tudo, de gostar de todos, de ser, sempre, produtivo”.<sup>298</sup>

Essas regras do eu idealizado se apresentam num modo de intensidade, isto é, o eu glorificado almeja o supremo: o máximo da honestidade, da generosidade, da justiça, da coragem, da fidelidade, do altruísmo, da dedicação.<sup>299</sup> No entanto, esses ditames se tornam quase impossíveis de serem satisfeitos por sua natureza absoluta e rígida.<sup>300</sup> Para a autora, “os ditames íntimos, da mesma forma que o governo ditatorial num regime de força, operam com um supremo desdém pelas condições psíquicas próprias do indivíduo – o que as suas condições momentâneas permitem que ele sinta ou faça”.<sup>301</sup> Podemos supor, diante disso, que são justamente esses ditames que agem no âmbito psíquico do filho mais velho, quando busca a afeição do pai. Nesse sentido, ele não só obedece a um conjunto de exigências externas, a Lei, mas também internas, os ditames íntimos. Ele precisa sustentar sua idealização não só em

---

<sup>296</sup>Cf. HORNEY, 1966, p. 63. A autora ainda aponta três expressões diferentes para a raiva: poderá ser abafada como hostilidade recalcada e se manifestar como sintoma psicossomático; ser expressa de forma livre, o que provocará, caso esteja presente o impulso do triunfo, um desejo de vingança (entenderá esta vingança como busca de justiça); ou, ainda, entregar-se ao desespero e à auto-piedade queixosa, pois se sentirá extremamente ofendido com a injustiça praticada.

<sup>297</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 71.

<sup>298</sup> HORNEY, 1966, p. 71.

<sup>299</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 72.

<sup>300</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 72-73. De acordo com a autora, em muitos casos o sujeito consegue perceber o caráter fantástico de certos ditames, no entanto, esse reconhecimento não altera as exigências, pois elas são, em muitos casos, mais fortes que a própria razão.

<sup>301</sup> HORNEY, 1966, p. 74.

relação ao mundo, à realidade, mas, também, a si mesmo. Não é difícil compreender que a sua explosão de raiva revela o pesado fardo que precisa carregar para manter seu eu idealizado protegido na conquista da glória.

Dessa forma, quando o sujeito é obrigado a reconhecer alguma falha, isso se torna extremamente doloroso diante dos ditames ditatoriais. Por isso, todas as dificuldades, quaisquer que sejam, devem ser afastadas, geralmente, através da imaginação, como já vimos antes, que suprime, nega ou justifica essa realidade interior.<sup>302</sup> Assim, tanto os ditames íntimos como os mecanismos que buscam afastar as dificuldades externas se apresentam de forma radical e buscam a perfeição absoluta e imediata, negando para isso as imperfeições ou forjando uma perfeição no nível da imaginação.<sup>303</sup> Esses conflitos internos podem ser também exteriorizados na relação com os outros.

“Grosso modo”, podemos dizer que, em primeiro lugar, o indivíduo impõe as suas normas aos outros, e faz irreduzíveis exigências quanto à perfeição *dêles*. Quanto mais achar que ele é o protótipo de todas as coisas, mais insistirá, não na perfeição em geral, mas em impor as suas normas especiais. O fato de os outros não corresponderem às suas pretensões provocará o seu desprezo ou a sua raiva. É ainda mais irracional a possibilidade de a sua irritação consigo próprio, provocada pelo fato de ele não ser, sempre, o que deveria ser, voltar-se contra os outros.<sup>304</sup>

Aqui, outra vez, podemos voltar ao filho mais velho. Como ele se vê de forma idealizada, não entende como o pai pode aceitar seu irmão tão gratuitamente. A acusação de injustiça e cegueira que faz ao pai acontece porque este não age conforme as normas que o mais velho impõe a si mesmo. Por isso, sente desprezo e raiva do pai que, ao aceitar o irmão, não está aplicando os ditames que ele próprio se aplica. O problema envolvido nesse processo está relativamente claro. As exigências auto-impostas, os ditames que devem ser atendidos e que estão a serviço do eu idealizado surgem e se constituem, a partir daquilo que o filho mais velho entende como expectativas do pai a seu respeito. Essas expectativas, mesmo que estejam somente na sua imaginação, sempre são inexoráveis e recebem um caráter absoluto e,

---

<sup>302</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 77-79. A autora ainda cita a força de vontade como importante mecanismo para superar dificuldades que, geralmente, surgem no reconhecimento de alguma fraqueza. No entanto, para o eu idealizado, esse mecanismo pode beirar a extremos que se tornam doentios. O que acontece quando do reconhecimento de dificuldades e fraquezas é que o indivíduo entra em depressão ou apresenta sintomas como irritação, desânimo ou até fobias, pois se sente impotente diante dessas descobertas.

<sup>303</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 80. Uma outra característica que ainda pode ser citada na diferença das exigências de um eu idealizado e de um eu real que busca sua auto-realização é o caráter coercitivo das exigências. Ou seja, os ideais, os ditames íntimos, enfim, a imagem idealizada se apresenta como uma obrigação que deve ser alcançada e realizada a qualquer preço. Quando isso não acontece, as reações emocionais do sujeito tornam-se violentas e se apresentam por toda uma gama de sentimentos dolosos como angústia, desespero, auto-condenação e auto-destruição (Cf. p. 81-86). A autora entende que mesmo diante dessa natureza coercitiva, o sujeito é capaz de viver bem com sua imagem idealizada. No entanto, quando surgem ditames contraditórios é quase impossível conciliá-los racionalmente. Para ela, diante dos ditames íntimos, o sujeito assume as seguintes posturas: submissão ou rebelião. No entanto, as duas formas estão sempre juntas com predominância de uma sobre a outra.

<sup>304</sup> HORNEY, 1966, p. 86.

por isso, tornam-se exigências que devem ser atendidas a qualquer preço.<sup>305</sup> Assim, ao receber o filho mais novo com festa, o mais velho entende que essas regras valem apenas para ele e não para o irmão. Isso deixa-o ressentido.<sup>306</sup>

Não é necessário ressaltar que os prejuízos que os ditames tirânicos impõem não são tão visíveis quanto os males que provocam: comprometem as relações e a própria dignidade enquanto ser humano.<sup>307</sup> É o preço que deve ser pago por aquele que busca a perfeição. Assim, quanto mais legalistas forem as exigências de um eu idealizado tirânico, mais absolutos serão os valores a serem buscados e maior será a necessidade de arregimentar os mecanismos de proteção. E uma vez que essas exigências não são atendidas, o sujeito começará a se odiar e a se desprezar como forma de um punitivo ódio a si mesmo. É justamente o medo dessa sanção que transformará a vida daquele que idealiza a si mesmo num regime de terror.<sup>308</sup> Para Horney,

Apesar dos estafantes esforços que compreende no sentido de obter a perfeição e apesar do próprio sentimento de tê-la conseguido, o neurótico não obtém aquilo que deseja desesperadamente: confiança em si e respeito por si mesmo. Apesar de endeusado na sua imaginação, continua sem o sentimento terreno da confiança em si que os mais humildes trabalhadores têm. As posições elevadas que pode atingir, a fama que pode adquirir, tudo isso pode torná-lo arrogante, mas não lhe trará segurança íntima. Bem no fundo, sente-se ainda não desejado; ofende-se com facilidade e necessita constantes confirmações do seu valor. Pode sentir-se forte e importante, enquanto tiver força e influência e enquanto for amparado pela deferência e pelo louvor. Mas, todos esses sentimentos eufóricos desmoronam-se com facilidade quando, num ambiente estranho, vê-se privado desse amparo, quando algo lhe sai mal, ou quando se encontra sozinho.<sup>309</sup>

---

<sup>305</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 86-87. A autora afirma que, diante dessas expectativas, o sujeito geralmente reage de duas diferentes formas: “pode tentar antecipar ou adivinhar o que esperam dele e desejar, ardentemente, corresponder a essas expectativas; neste caso pensará, também, que o condenarão ou abandonarão, no próprio instante em que percebem um fracasso seu. Por outro lado, se for hipersensível à coerção, achará que estão abusando dele, intrometendo-se onde não são chamados, atropelando-o, ou sub-metendo-o a coações” (p. 87.).

<sup>306</sup> HORNEY, 1966, p. 89-90. De acordo com a autora, essas expectativas são assumidas como exigências, fazendo com que o sujeito se torne seu maior crítico. Para ela, “os deveres, através da sua exteriorização, contribuem sempre, para *perturbar as relações humanas*. Neste particular, a perturbação mais difundida é a hipersensibilidade à crítica. Como não tem piedade de si próprio, o indivíduo não pode permitir que os outros o critiquem de um modo tão condenatório quanto ele próprio o faz, não importando que a crítica seja real ou imaginária, amistosa ou não. Compreenderemos melhor a intensidade desta sensibilidade quando nos dermos conta de quanto o indivíduo se odeia, por sentir-se aquém das normas que se impôs. Por outro lado, as espécies de perturbações que surgem nas relações humanas dependem do tipo de exteriorização que prevalece; podem tornar o indivíduo excessivamente duro para com os outros, crítico demais, ou, então, torná-lo muito apreensivo, provocador ou condescendente” (p. 89-90).

<sup>307</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 90. Para a autora, uma das conseqüências mais prejudiciais para o sujeito que se idealiza é que as normas e exigências tolhem a espontaneidade dos sentimentos, das ações, dos desejos e pensamentos. Como já vimos, o que acontece é que geralmente ele expressa não o que verdadeiramente sente, mas o que acha que deveria sentir, pensar e desejar. Assim, um sujeito pode não gostar do seu serviço, do seu trabalho, mas força-se a trabalhar já que os deveres exigem. É clara, também aqui, a alusão ao filho mais velho que serve como escravo ao seu pai.

<sup>308</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 93.

<sup>309</sup> HORNEY, 1966, p. 94.

Assim, apesar de nutrir uma imagem de pessoa independente, responsável, justa, o filho mais velho é, no fundo, totalmente inseguro e vulnerável no relacionamento com os outros. O máximo que esse filho alcança através de um eu idealizado que busca a perfeição e que, por isso, submete-se a tantos ditames e normas, é “uma pílula dourada, de valor muito duvidoso: o orgulho neurótico”.<sup>310</sup>

O orgulho, na ótica do eu idealizado, não é apenas uma qualidade ou ação moral, pelo contrário, assim como vimos na atualização teológica, é também condição e está ligado a todos os processos mentais – intelecto, razão e força de vontade – que estão a serviço do eu glorificado. Da mesma forma, também aqui ele pode ser entendido como sinônimo de soberba, já que o eu idealizado busca, em última instância, superar e triunfar sobre os outros. O orgulho é fundamento, causa e consequência de todos os processos descritos até aqui. Em suma, tanto os mecanismos de defesa quanto os de construção do eu idealizado visam proteger o orgulho deste eu. Ele precisa ser preservado não só contra a realidade externa e interna dentro do eu ideal, mas, também, contra o eu real que é onipresente. Assim, ele se orgulha do que é na imaginação e se odeia pelo que é realmente. Ambos os processos visam manter o orgulho intacto.

O desenvolvimento do orgulho é a consequência lógica, clímax e a consolidação do processo iniciado com a conquista da glória. A princípio, o indivíduo pode abrigar fantasias relativamente inocentes, em que representa um papel encantador; mas, continua criando no seu pensamento a imagem idealizada do que é “realmente”, do que poderia e deveria ser. Vem, então, o passo decisivo: o seu “eu” real desaparece e as energias que deveriam ser aplicadas na sua auto-realização são desviadas para a realização do “eu” idealizado. As suas exigências representam uma tentativa de afirmar o seu lugar no mundo, lugar esse que esteja à altura do seu “eu” idealizado, e que sirva para apoiá-lo. Com os seus deveres, o indivíduo busca realizar a perfeição desse “eu”. Finalmente, deve desenvolver um sistema próprio de valores que (...) determine aquelas coisas que o indivíduo deve aceitar e apreciar em si mesmo, que deve glorificar, que deve se orgulhar. Mas, esse sistema de valores também deve,

---

<sup>310</sup> HORNEY, 1966, p. 95. A autora diferencia o orgulho sadio e o orgulho neurótico: para ela, existe uma “rígida relação de causa e efeito que existe entre os atributos pessoais reais e o sentimento de confiança em si próprio” (p. 96.). Se esses fatores forem satisfatórios, o indivíduo alcançará a desejada segurança. “O conceito dos atributos pessoais varia um pouco, de acordo com a cultura considerada. Nas civilizações ocidentais esses atributos incluem a existência de convicções autônomas e a conduta baseada nelas; ter confiança em si mesmo, em função de recursos próprios; assumir responsabilidade dos seus atos; avaliar, realisticamente, as suas próprias capacidades, responsabilidades e limitações; ter sentimentos fortes e retos, além da capacidade de estabelecer e cultivar relações humanas. O bom funcionamento desses fatores é demonstrado subjetivamente pela existência de um sentimento de confiança em si próprio. Se forem prejudicados, essa confiança ficará abalada proporcionalmente. O orgulho sadio também se baseia em atributos substanciais. Pode ser um reconhecimento fundamentado por ter praticado atos extraordinários, tais como sentir-se orgulhoso por ter praticado um ato de coragem moral, ou por haver feito um bom trabalho. Pode, também, ser um sentimento mais compreensivo do nosso próprio valor, um sentimento discreto de dignidade.” (p. 96.). O orgulho neurótico é um orgulho inflado, intumescido em relação ao orgulho sadio. A diferença, nesse sentido, seria de qualidade ao invés de quantidade. “O orgulho neurótico é, comparativamente, desprovido de substância e baseia-se em fatores completamente diferentes, que fazem parte do “eu” glorificado, ou que se destinam a ampará-lo. Podem ser atributos extrínsecos – valores de prestígio – ou podem ser constituídos por atributos ou faculdades que o indivíduo se arroga” (p. 97.).

obrigatoriamente, prescrever o que o indivíduo deve rejeitar, desprezar, detestar e odiar e aquilo de que se deve envergonhar. O orgulho e o ódio a si mesmo estão indissolivelmente ligados: são duas expressões de um só processo.<sup>311</sup>

Ambos os processos compõem o que a autora denomina sistema do orgulho. Esse sistema orienta a imaginação e o caráter compulsório da idealização, define a natureza das exigências externas e dos ditames internos.

Quando o indivíduo desvia o seu centro de gravidade para o “eu” idealizado, não somente se exalta, mas também é obrigado a considerar o seu “eu” verdadeiro – tudo o que é em determinado instante: corpo, espírito, saudável, neurótico – sob uma perspectiva errada. O “eu” glorificado transforma-se, então, não apenas num *fantasma* que se persegue, mas, também, num padrão de comparação do “eu” existente. É claro que, quando comparado com uma perfeição divina, esse “eu” não passa de uma visão tão desagradável, que só merece desprezo. Além disso, e o que é, dinamicamente, mais importante, o ser humano, que o indivíduo é realmente, está sempre interferindo, significativamente, no seu vôo em busca da glória; é claro que o indivíduo tem, então, de odiá-lo, isto é, de odiar-se. Uma vez que o orgulho e o ódio a si próprio são uma só coisa, sugiro uma denominação comum para ambos, que signifique a soma total dos fatores em causa: o sistema do orgulho.<sup>312</sup>

Para a autora, outra forma de descrever esse processo é em termos de duas pessoas: existe o eu ideal, perfeito, imaginado e existe o eu real imperfeito, negado, exilado. Ambos estão amarrados um ao outro. O eu real torna-se um estranho onipresente que se intromete, atrapalha e mina a confiança.<sup>313</sup> O “eu” idealizado permanentemente combate-o com fúria, ódio e desprezo. Assim, o ódio a si próprio desvela a “existência de uma brecha na personalidade, (...) que se iniciou com a criação do ‘eu’ idealizado. A sua existência significa que há uma guerra – e isto é a característica essencial de todo neurótico – no interior de sua personalidade: ele está em guerra consigo próprio”.<sup>314</sup>

O orgulho torna-se, portanto, a base estrutural fundamental na idealização do eu. Na parábola, fica evidente essa prerrogativa quando o primogênito lembra o pai que nem um cabrito pode sacrificar para festejar com os amigos, enquanto para o irmão ele mandou matar o novilho cevado. Nessa queixa, nota-se que sua identidade enquanto sujeito que se idealiza foi abalado. É por isso que o eu idealizado é uma criação frágil, débil, já que o orgulho inerente a ele precisa ser defendido interna e externamente, isto é, os dois conflitos principais do neurótico se fundamentam na defesa desse orgulho. Para a autora,

Uma vez que repousa em bases tão pouco sólidas, o orgulho neurótico é tão forte quanto um castelo de cartas, e, como este, desmantelar-se-á ao mais leve sopro. Em termos de experiência subjetiva: ele torna o indivíduo *vulnerável*, e, exatamente, na medida em que ele está obcecado pelo seu orgulho. O orgulho pode ser facilmente ferido, tanto do interior quanto do exterior. A vergonha e a humilhação são as duas reações típicas do orgulho ferido. Podemos sentir-nos envergonhados se sentirmos,

---

<sup>311</sup> HORNEY, 1966, p. 120.

<sup>312</sup> HORNEY, 1966, p. 121.

<sup>313</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 122-123.

<sup>314</sup> HORNEY, 1966, p. 123.



pensarmos ou fizermos algo que fira o nosso orgulho e sentir-nos-emos humilhados se alguém fizer algo que magoe o nosso orgulho, ou se deixar de fazer algo, que o nosso orgulho exija que faça.<sup>315</sup>

O conflito menos agressivo se manifesta dentro do próprio sistema do orgulho, afastando todas as contradições entre a idealização e as experiências externas; o outro conflito, mais profundo e hostil, é o que se dá entre o eu idealizado e o eu real que, mesmo sendo sufocado, negado, permanece potencialmente forte e orienta-se na forma de oposição ao eu imaginado.<sup>316</sup> Assim, o orgulho ferido do filho mais velho, a princípio, parece revelar esse conflito mais brando entre o sujeito e a realidade. Ele se sente ofendido com a injusta atitude do pai em aceitar o irmão. No entanto, está também incutido nesse conflito o fato de seu eu real ter se manifestado, pois o não reconhecimento de seus esforços e de sua perfeição deixa à mostra o quão superficial e frágil é essa criação. Abre-se, portanto, uma brecha para que o eu real emerja, já que mesmo com o eu idealizado o filho parece não conseguir atender às exigências do pai, as quais geraram a angústia básica. Além do mais, nesse exemplo, o eu real parece apontar para a ineficácia do pesado fardo imposto pelo eu ideal, quando o filho acusa o pai de cegueira e injustiça.

Nesse sentido, quando o sistema de orgulho é ferido e se mostra vulnerável, é justamente o momento em que a pessoa mais se aproxima de si mesma enquanto eu real e o que deixa mais claro a guerra que se trava entre ambas as forças. Em toda essa dinâmica, o ódio a si mesmo se dirige tanto para as limitações e imperfeições do eu idealizado como para a onipresença do eu real que pode estar emergindo.<sup>317</sup> A raiva contida no ódio a si próprio é totalmente impotente, pois o eu idealizado depende do eu real para existir e para atingir a perfeição.<sup>318</sup>

---

<sup>315</sup> HORNEY, 1966, p. 104-105. A vergonha está associada a atitudes equivocadas que o próprio sujeito realizou. Um exemplo é a vida dissoluta do filho mais novo. O seu retorno ao lar e a conseqüente necessidade de enfrentar a família e a aldeia como alguém que, além dos inúmeros insultos, foi derrotado e humilhado em terras pagãs justifica um intenso sentimento de vergonha. A humilhação, por sua vez, está mais associada às ofensas dos outros, assim como demonstra a ira do mais velho ao seu pai. Geralmente, numa mesma situação, ambos os sentimentos aparecem em maior ou menor grau. A essas reações do orgulho ferido ainda podem ocorrer reações secundárias como a raiva e o medo. Para a autora, as reações de raiva e de medo estão muito próximas, não podendo ser compreendidas isoladamente (p. 109-111). Assim, diante de tal vulnerabilidade, o indivíduo se vê obrigado a buscar soluções que possam restabelecer o orgulho e evitar novas ofensas. O mais prejudicial desses meios e talvez o mais difundido é o impulso de vingança. É o mesmo impulso que já foi tratado acima como reação de hostilidade. Vemos, agora, esse impulso em um quadro mais completo, ligado à hostilidade e ao orgulho (p. 113)

<sup>316</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 123.

<sup>317</sup> HORNEY, 1966, p. 124.

<sup>318</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 125-126. Para Karen Horney, a dependência do eu idealizado ao eu real previne o suicídio. Se assim não fosse, o suicídio seria a conseqüência natural do ódio a si próprio.



Outra característica do ódio a si próprio é a de estar também na base da autoglorificação, já que se insere nas forças que produzem o eu idealizado, a partir do ódio ao eu real. Nesse sentido, ele participa da reconciliação dos fatores contraditórios inerentes ao eu idealizado. O indivíduo se odeia como eu real e constrói um outro eu glorioso. Nesse novo eu, o ódio permanece atuando, porque o eu real não é aniquilado.<sup>319</sup> Todo esse processo é essencialmente inconsciente, pois existe um interesse conservador de fazer com que o indivíduo não tome conhecimento do seu impacto. Essa seria a razão para que o processo se exteriorize, fazer com que o conflito interno pareça uma luta externa entre o sujeito e o seu mundo.<sup>320</sup> De acordo com Horney,

examinando o ódio a si próprio e a sua assoladora força, não podemos deixar de ver nele uma grande tragédia, talvez, mesmo, a maior tragédia da mente humana. O homem, tentando alcançar o Infinito e o Absoluto, começa a destruir-se. Quando faz um pacto com o diabo, que lhe promete glórias, tem de ir para o inferno – o inferno que tem dentro de si mesmo.<sup>321</sup>

Todo esse processo que descrevemos, em síntese, o deslocamento do eu real ao eu idealizado, necessariamente, tende a desembocar no que a autora denomina alheamento do eu, “sentimento subjetivo do neurótico, de estar afastado de si mesmo”.<sup>322</sup> Karen Horney afirma que

encontra-se no núcleo deste alheamento do “eu” existente, um fenômeno menos tangível, ainda que mais crucial: o afastamento em que o neurótico se encontra dos seus próprios sentimentos, desejos, crenças e energias; a perda do sentimento de ser uma força determinante ativa na sua própria vida; a perda da sensação de ser um todo orgânico. Estas perdas, por sua vez, indicam um alheamento do centro mais vivo de nós mesmos (...).<sup>323</sup>

Esse alheamento não é um fenômeno que se evidencia de forma clara, a não ser em casos extremos que são exceções, como na despersonalização, sensação de estar vivendo no

---

<sup>319</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 126. A autora distingue seis formas de ação do ódio a si próprio: “implacáveis exigências a respeito de si próprio, auto-acusação impiedosa, autodesprezo, autofrustração, autotormento e autodestruição” (p. 129.).

<sup>320</sup> HORNEY, 1966, p. 128.

<sup>321</sup> HORNEY, 1966, p. 168. A autora compara a idealização do eu e o alheamento do eu com a história do pacto com o diabo que recebe diversas atualizações na literatura, por exemplo: “Existe um ser humano em dificuldade psíquica ou espiritual; existe uma tentação apresentada simbolicamente pelo princípio do mal: o diabo, (...), a serpente (na história de Adão e Eva), (...). Surgem, então, promessas de livramento da dificuldade, e de forças ilimitadas. É realmente, uma prova de verdadeira grandeza o indivíduo ser capaz de resistir à tentação, conforme evidencia a história da tentação de Cristo. Finalmente, existe o preço a pagar (apresentado de várias formas (...))” (p. 403). Indiscutivelmente, no caso da idealização do eu, o preço a pagar é o alheamento, o encarceramento do eu real. É interessante essa associação, pois todo o processo até aqui exposto parece caracterizar realmente a dinâmica do pecado na ótica de Tillich: o afastamento do eu real (descrença), a auto-elevação do eu idealizado (*hybris*) e a compulsão no desejo de glória (concupiscência).

<sup>322</sup> HORNEY, 1966, p. 175.

<sup>323</sup> HORNEY, 1966, p. 171.

irreal, ou ainda na amnésia.<sup>324</sup> Em geral, como já foi dito, o sujeito consegue se orientar de tal forma que não apresente condutas anormais ou sintomas claros.<sup>325</sup> Os fatores que produzem esse alheamento já foram apresentados, mas podem ser resumidos da seguinte maneira: o caráter compulsivo da busca da glória priva o sujeito de autonomia e espontaneidade, diminuindo a capacidade de discriminação; as exigências do eu idealizado prejudicam o senso de direção e de decisão; a conquista da glória exige que ele se transforme em algo que não é: sente o que acha que deveria sentir. A tirania do dever impõe exigências que levam a concretizar este ser que em verdade não é, a partir de um parâmetro absoluto inatingível que se quer alcançar, sufocando, assim, os desejos e as exigências de um eu real. O orgulho neurótico, por sua vez, faz com que se envergonhe de si mesmo, levando-o a se afastar do eu real. E, por fim, o ódio a si mesmo é um ódio ao eu real, ao eu que deve ser exilado, amortecido. Mas quais são os efeitos do alheamento sobre o indivíduo? De acordo com Karen Horney,

a despeito das infinitas variações que existem, parece haver uma característica comum a todas as neuroses, qualquer que seja o seu grau. A consciência, a força e a espécie de sentimentos são determinadas especialmente pelo sistema de orgulho. Os sentimentos genuínos a respeito de si mesmo estão amortecidos e diminuídos, chegando, às vezes, mesmo a desaparecer. Em poucas palavras, *o orgulho governa os sentimentos*. (...) O neurótico pode abafar os sentimentos que vão contra o seu orgulho especial, e exaltar os que colaboram com ele.<sup>326</sup>

Quer dizer, quanto mais orgulho se impõe na imagem idealizada que o sujeito cria, tanto mais ele responderá emocionalmente com esse mesmo orgulho. Ele passa a ser governante dos sentimentos, das exigências, da imaginação, enfim, de todo o mecanismo de idealização em detrimento de um eu real sufocado. Além disso, todo o seu estado emocional estará dependente da ação e da reação do orgulho. Ele só ouve a sua voz. Assim, também, todo o sofrimento, toda a frustração, toda a raiva, a culpa serão sempre manifestações desse orgulho. Diante do sofrimento, por exemplo, não é o eu real que sofre, mas o eu orgulhoso. É importante destacar que esse orgulho se fundamenta e age a partir de categorias supremas, ou seja, para sustentar o orgulho ele precisa ser o melhor, ele precisa ser perfeito. Daí também todo o valor dado na teoria às exigências externas e internas, daí também todo o perigo das experiências que podem abalar a imagem idealizada de si, bem como o papel importante da imaginação para a manutenção desse orgulho e do ódio a si mesmo que açoita o eu real. “O

---

<sup>324</sup> Percebem-se as semelhanças com a auto-desintegração que Tillich descreve a partir do conceito de alienação que vimos antes.

<sup>325</sup> Cf. HORNEY, 1966, p. 175.

<sup>326</sup> HORNEY, 1966, p. 176. A importância do sistema de orgulho, enfatizada pela autora, contribui para a utilização do conceito enquanto pecado, na análise teológica, e fundamento da imagem do eu idealizado, na ótica psicanalítica. O orgulho, portanto, é apresentado neste capítulo como característica essencial da vida do filho mais velho.

indivíduo só começa a sentir um sofrimento verdadeiro quando o sistema do orgulho estiver suficientemente solapado”.<sup>327</sup>

Fica evidente, nesse sentido, que o alheamento acontece na transferência do eu real para um eu idealizado que governa o sujeito com base no orgulho. O eu real passa a estar aprisionado, exilado, mas não pode ser aniquilado. A aniquilação consiste em calar a sua voz no interior da pessoa. Como o eu idealizado se orienta pelo orgulho que está fundamentado naquilo que é supremo, as energias consumidas para fortalecer e manter este eu são muito mais intensas. Isso impõe um fardo à pessoa que se idealiza, além de aumentar sua vulnerabilidade, pois ele não é o ser maravilhoso que imagina.

### 2.2.3 – Conclusões do segundo capítulo

Pode-se, portanto, associar o conceito de idealização do eu proposto por Karen Horney e o de alienação de Tillich. Para este último, a alienação se desdobra na descrença, na *hybris* e na concupiscência. A descrença aponta para o fato de o humano se afastar do fundamento do seu ser, daquele que lhe concede a sua real identidade: Deus. Na idealização do eu, da mesma forma, o indivíduo substitui o eu real pelo eu idealizado, afastando-se, assim, da sua verdadeira identidade. Também desloca as energias que visam efetivar a realização do eu real para as exigências de um eu idealizado. Afasta-se, assim, do seu centro vital, de sua verdadeira identidade enquanto humano. A noção de *hybris* segue o mesmo caminho, ou seja, o ser humano se torna centro de si mesmo enquanto ser finito que busca o infinito, quer ser Deus, auto-eleva-se. Na teoria de Karen Horney, o eu idealizado passa a ser o centro do ser humano, pois ele se vê como pessoa glorificada, como um deus capaz de cumprir todas as exigências que se impõe. E, por fim, tanto o eu idealizado como a concupiscência buscam a totalidade do mundo para si, o encontro com o todo, a perfeição, assim como atesta o caráter compulsório da conquista da glória e o caráter ilimitado da concupiscência.

Nesse sentido, as duas teorias possuem semelhanças e diferenças. Para Tillich, a teologia apresenta o humano como um ser centrado, com um centro que se apresenta como finito, um eu consciente que, não obstante, transcende o seu mundo e a si mesmo. Na psicanálise, existe o eu real, finito, que sabe de suas limitações e que também transcende o seu mundo e a si mesmo. Na teologia, a partir da descrença, da *hybris* e da concupiscência, este eu centrado se afasta de seu fundamento, Deus, e se torna centro de si mesmo, isto é, quer ser

---

<sup>327</sup> HORNEY, 1966, p. 177. A autora destaca que existem variações de atuação do orgulho como governante dos sentimentos (p. 178).

deus, perfeito, infinito e ilimitado. Na psicanálise, o mesmo acontece a partir da idealização do eu que passa a ser um deus, um ser perfeito que arrasta a totalidade do mundo a si.

Partindo dessas semelhanças, podemos propor a seguinte reflexão: ambas afirmam a tendência humana de buscar a perfeição, como bem expressa o conceito de alienação e de idealização. Ambas as ciências, da mesma forma, pregam a busca de um eu real, de um eu que reconheça as debilidades e fragilidades humanas. Já as diferenças se firmam a respeito do fundamento do ser: na teologia, ele está baseado em Deus, e na psicanálise, no eu verdadeiro ou existencial. Dessa forma, trabalham com categorias distintas. Na teologia, o fundamento do ser é perfeito, na psicanálise não. Nesse sentido, a teologia parece oferecer uma saída à angústia humana quando apresenta Deus como ser absoluto e perfeito que, através da fé, justifica e atende às demandas do ser desesperado, angustiado.

Em ambas as teorias, a tentação, no sentido teológico, se faz presente. É a mesma tentação de Jesus no início do seu ministério: poder, glória, prestígio, enfim, a de tomar o lugar do pai (Mt 4.1-11). Na idealização do eu, a conquista da glória revela esse fato; a descrença, *hybris* e concupiscência, também. Em última instância, a tentação ocorre devido ao desespero humano, fruto da angústia enquanto existência. A melhor forma de apresentar essa dinâmica é retomar o tema do pacto com o diabo citado por Horney e conhecido no universo teológico. Existe um ser humano em dificuldades: psíquica ou espiritual (angústia); existe uma tentação apresentada pelo princípio do mal: tornar-se um deus, um ser perfeito – promessas tentadoras; e, finalmente, existe o preço a ser pago: a autodestruição (perda da alma, por exemplo), aniquilamento.

A angústia, por sua vez, tanto na perspectiva teológica quanto psicanalítica, é promotora de desamparo, de falta, de finitude. Assim também nos posicionamos, no primeiro capítulo, em relação à ótica da culpa. Na idealização do eu, a “angústia básica” se apresenta como insegurança, falta de um ambiente terno, incapacidade de lidar com o meio. Na alienação, a angústia é fruto de uma existência em pecado, alienada; ela origina o desespero, que é a noção de falta de sentido, de medo, de viver a vida como ser centrado, finito. Em ambas as perspectivas, ela se apresenta como problema existencial fundamental que influencia paradigmaticamente o desenvolvimento humano. Assim ela é o fator determinante de toda a busca, desejo, postura e ação humana.

Ainda é mister citar o filho mais novo como sujeito que também idealiza seu eu e vive sob alienação. Na perspectiva teológica, a saída de casa, o abandono do lar simboliza o afastamento do fundamento do seu ser, no caso, Deus/Pai (descrença); ao se afastar, ao tentar a vida em terras distantes torna-se centro de si mesmo, sua herança é metáfora da crença em si

mesmo, de meios que sustentarão essa condição, enfim, garantia de sucesso ao tornar-se centro de si mesmo (*hybris*). Sua vida dissoluta demonstra a abundância que busca para si, são excessos que representam a busca de união pela totalidade do mundo (concupiscência). Quando acabam seus recursos, vem a fome e ele passa a conviver com os porcos. Esse ser finito experimenta novamente a angústia, o desespero. Assim, sua existência alienada o destrói. No entanto, a reconciliação do pai restabelece o fundamento do seu ser, devolvendo a vida e o sentido da existência. Na psicanálise, a saída de casa é metáfora para um eu idealizado que busca a conquista da glória, que se entende capaz de viver a partir de suas próprias aptidões que são, por isso, exaltadas. Nada pode lhe fazer frente, nada pode derrubá-lo do pedestal, as terras distantes são as conquistas que estipula para si. E, enquanto tem recursos financeiros, consegue sustentar essa imagem perfeita. No entanto, com a pobreza e a fome que se abate na região, esse eu idealizado e orgulhoso é ferido e aniquilado. O jovem passa a estar na completa indignidade, vive com sua angústia, com a culpa, recrimina-se, odeia-se. A reconciliação com o pai restabelece o eu real com o qual poderá realizar-se.

Da mesma forma, o conceito de auto-elevação proposto por Tillich, na ótica da *hybris*, se assemelha externamente ao conceito psicanalítico de idealização do eu. A auto-elevação implica, a princípio, a elevação do eu, mas não está claro se é um eu real ou um eu criado. Podemos supor que qualquer auto-elevação no sentido de *hybris* pressupõe um eu não real. Na idealização do eu ocorre também a auto-elevação, mas de um eu criado, forjado psiquicamente em detrimento do eu real que tende a ser aniquilado. Não obstante, seja na auto-elevação, seja na idealização, o sujeito não leva em conta a realidade frágil e quebradiça do eu, nem a força do pecado que age justamente como auto-elevação.

Além disso, tanto a teoria psicanalítica quanto a teológica sustentam que a idealização do eu e a alienação existencial levam, necessariamente, à auto-destruição. Para Tillich, a alienação como pecado leva ao aniquilamento do ser humano, já que, como ser finito, quer ser o centro de tudo, quer ser Deus, arrastar o mundo todo a si, não sendo mais o centro de nada. A auto-destruição se expressa na ruptura, na sensação de i-realidade, no vazio existencial. O mesmo acontece na idealização do eu. Como ser alienado, quer a glória, isto é, o sucesso, a perfeição, a superioridade. Esse impulso na busca do ilimitado é de natureza compulsória. É importante ressaltar que, no sistema do orgulho do eu idealizado, o ódio a si mesmo está sempre atuando, tanto na criação do eu quanto na eliminação do eu real. Assim, existem duas formas de aniquilamento aqui: aquela que ocorre pelo simples fato de o eu real ser exilado, sufocado, pois o eu ideal é falso, artificialmente construído; e aquela que pode ser fruto do ódio a si mesmo, que, na busca de salvar o orgulho e a imagem idealizada, destrói o eu real e,

conseqüentemente, o eu verdadeiro. Também aqui vamos encontrar a sensação de i-realidade, de descontinuidade, de despersonalização.

Concluimos, portanto, que mesmo pertencendo a universos simbólicos distintos, a psicanálise e a teologia se aproximam em muitas concepções na descrição do desenvolvimento da existência humana. Podemos citar a concepção legalista de paternidade, os mecanismos da culpa e do orgulho. Temos consciência de que os mecanismos descritos até aqui, principalmente os do segundo capítulo, são apresentados em sua forma pura, quase como estereótipos. Não duvidamos que eles possam ser identificados dessa forma, especialmente entre aqueles que sofrem com neuroses, mas, em geral, eles se manifestam com variações em cada ser humano, em maior ou menor grau. Além disso, esses processos não são claramente observáveis a partir de comportamentos, pois ocorrem internamente com a participação fundamental da imaginação. Como já foi dito, mesmo o indivíduo que sofre de forte neurose mantém um interesse mínimo pelo mundo, capaz de não apresentar sintomas aparentes.

É possível asseverar que a psicanálise, em muitos casos, revela e desdobra os fatores psíquicos envolvidos em determinadas concepções teológicas. Lança luzes a fatores importantes da natureza humana. Por outro lado, a teologia parece fornecer, em muitos momentos, certo tipo de moldura às teorias psicanalíticas. Seriam o lado objetivo (teologia) e subjetivo (psicanálise) de alguns conceitos básicos da teoria humana. Importa, pois, agora, inverter o processo. A partir do conceito perdão, a teologia deverá clarear alguns temas da psicanálise. Qual o papel do perdão diante da imagem glorificada do pai, do superego, de Deus enquanto juiz? Seu papel diante da culpa e do orgulho, bem como em relação ao pecado? Mais importante ainda: de que forma o perdão se insere na humanização do ser humano?

Recuperando de forma geral e simplificado o que até agora analisamos, delineia-se o seguinte quadro: verificamos que a imagem de um pai juiz que exige e é entendido como ser absoluto bem como a dinâmica da culpa e do orgulho podem ser encontrados tanto na psicanálise quanto na teologia. A partir daí, utilizamos o conceito de pecado, principalmente, em sua dimensão antropológica, para justificar a força que impede o ser humano de cumprir essas expectativas de autoridade. Temos consciência, nesse sentido, que o termo pertence ao universo teológico, mas, por outro lado, também aponta para uma realidade existencial universal que o apóstolo Paulo pôde sintetizar nas seguintes palavras: “Porque nem mesmo compreendo o meu próprio modo de agir, pois não faço o que prefiro e sim o que detesto. Ora,

se faço o que não quero, consinto com a Lei, que é boa” (Rm 7. 15-16). Essa realidade é aceita nas duas disciplinas.

Assim, se no primeiro capítulo, apresentamos o sentimento de culpa como expressão desse conflito existencial entre lei e pecado, no segundo, examinamos a idealização de si mesmo como forma de responder satisfatoriamente as exigências da lei e das expectativas do seu meio social. A idealização do eu ou a alienação apontam para o fato de o ser humano compreender-se como sujeito exemplar, a partir da auto-elevação, da onipotência projetada em si mesmo. Ele almeja a glória que se traduz em prestígio, poder, status. Para isso, ele utiliza a imaginação como forma de camuflar as experiências internas e externas que depõem contra essa imagem e, ao mesmo tempo, uma intensa carga de exigências que devem ser satisfeitas. Idealizar-se a si mesmo, da mesma forma que a culpa, lança o ser humano na indignidade, impõe uma carga impossível de ser suportada, leva ao aniquilamento do eu. É dessa forma que poderá entender-se como pessoa capaz de cumprir as exigências de autoridade e as expectativas do seu meio.



## paradigma da revelação de Deus

À partida do filho “verte em segredo todas as suas lágrimas, todas as lágrimas de suas velhas pálpebras enrugadas, e cada ruga de seu velho rosto foi lavada pelas lágrimas, todo o velho rosto foi banhado, ensopado de pranto. Desde aquele dia não foi mais o mesmo” (194). Somente a esperança de reabraçar o filho perdido lhe dava a força para seguir adiante. Quando um dia reconhece o pródigo, que não ousa bater à porta, nem chamar, nem entrar, “corre-lhe ao encontro e o aperta ao peito e o beija e o rebeija e não pára de pousar os seus velhos lábios pálidos sobre aquele rosto consumido, sobre aqueles olhos que mudaram de expressão, mas sempre belos, sobre aqueles cabelos cheios de pó, mas sempre ondulados e macios, sobre aquela carne que é sua” (p. 198.).<sup>328</sup>

O pai/Deus é apresentado na parábola como estando em total oposição à imagem que os dois filhos (fariseus, escribas e pecadores) geraram dele. Ele é essencialmente amoroso, reconciliador, compreensivo e almeja uma relação próxima com seus dois filhos, baseada na confiança e na aceitação de suas falhas. Não quer servos ou escravos, mas filhos reconciliados com ele e entre si. Isto é, ele só poderá ser realmente pai - não aquele que desperta medo, angústia, mas um que se relaciona com filhos maduros, responsáveis – se houver fraternidade entre ambos. Sabe que, enquanto forem rivais, os filhos buscarão nele a imagem de um juiz que cobra, que se faz conhecer pela Lei, que mantém na infantilidade.

No entanto, o pai não é assim. Pelo contrário, sua marca é a gratuidade fundamentada no amor. Paradigma disso é a forma como a parábola apresenta o encontro com os filhos que estão afastados: ele corre em direção a eles, se humilha, não sente culpa ou se envergonha, quer apenas reencontrá-los, quer a reconciliação. O que o move a agir assim é a compaixão e o amor. Nem um nem outro diminuem sua autoridade, pelo contrário, fortalecem. A força e o medo geram escravos; o amor e a compaixão transformam em filhos - só assim poderá chegar a um verdadeiro relacionamento com ambos. Esse amor cria um novo espaço de convívio, não pressupõe, por isso, a confissão nem o arrependimento. É o amor que deverá impelir os filhos à compunção e à declaração dos erros. É, portanto, um *amor que busca e acolhe*. É essa

---

<sup>328</sup> CASTELLI, 1992, p. 28.

característica do Pai que ressaltamos como método do perdão divino a partir da parábola de Lc 15. 11-32.<sup>329</sup>

O amor que busca e acolhe promove o encontro entre pai e filhos. Esse encontro gera um novo *ethos* baseado no amor, um amor que desestabiliza, que desconstrói, que derruba as resistências humanas, que é, em um primeiro ato, morte do ser para o pecado, mas em um segundo, ressurreição para a vida; é um espaço que, pelo derramamento do amor, dá liberdade para ser o que se é, para se tirar as máscaras, para ter a dignidade recuperada. Assim, torna-se um método de inclusão e de cura. O Pai não quer escravos culpados e orgulhosos, mas filhos 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, em muitos casos, da aceitação incondicional, do amor que mata e ressuscita, como fator desencadeante de mudança, de transformação. É esse agir paterno que encontramos retratado na parábola.

### **3.1. Análise do conteúdo Lc 15. 20b, 22-24; 28b; 31-32: o perdão de Deus**

*Vinha ele ainda longe, quando seu pai o avistou, e, compadecido dele, correndo, o abraçou, e beijou.(...). O pai, porém, disse aos seus servos: Trazei depressa a melhor roupa, vesti-o, ponde-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés; trazei também e matai o novilho cevado. Comamos e regozijemo-nos, porque este meu filho estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado. E começaram a regozijar-se.*

O pai sabe que a volta do filho, segundo os valores da época, implica uma punição. Não só a família espera, mas toda a aldeia, toda a comunidade. O pai deverá ser o legislador que definirá a forma do castigo. Era dessa forma que entendiam a relação com este pai/Deus. É também essa a expectativa do filho. Ele espera uma sanção, a definição da pena a ser imposta. Entende que, ao cumprir o castigo, poderá recuperar sua dignidade, livrar-se da culpa, recuperar o orgulho e sobreviver como empregado. Ele chega como um filho envergonhado, ciente do que lhe espera. Está destruído, destituído de qualquer dignidade.

---

<sup>329</sup> O método de busca e acolhida utilizado por Jesus, expresso na parábola, 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.

Carrega consigo feridas emocionais que se assemelham aos trapos que veste enquanto indigente. A sua aparência externa reflete sua situação interna.

No entanto, contrariando todas as expectativas, ocorre algo totalmente extraordinário. Quando o filho se aproxima da casa, o pai vê seu estado decadente e, movido por compaixão, vai ao seu encontro (Sl 103.13). Essa compaixão não se deve somente à experiência humilhante pela volta do filho derrotado, nem é consequência de tudo o que o filho deverá enfrentar, para restabelecer-se na aldeia<sup>330</sup> e no convívio familiar, mas, especialmente, origina-se do amor de um pai que anseia achá-lo com vida. Por isso, corre até ele, comportamento incomum e até indigno para um ancião.<sup>331</sup> A compaixão leva-o a sofrer a punição pelo filho, pois correr pela aldeia é uma atitude vergonhosa.<sup>332</sup> A sociedade da época era bastante rígida e exigia determinadas posturas e comportamentos de um ancião, autoridade máxima da estrutura social. Correr até o filho, demonstrar publicamente toda a sua alegria é um ato que supera qualquer culpa, vergonha ou orgulho. Simplesmente vibra de felicidade, esquecendo as normas que dele se esperam.

O pai está na expectativa do reencontro e não o rejeita (2 Co 6.18), não o trata com frieza nem com rancor, como os religiosos esperavam, pelo contrário: amor (Mt 7,9-11) e saudades se expressam na acolhida.<sup>333</sup> Para Kenneth,

O pai faz com que a reconciliação se torne pública, na entrada da aldeia. Desta forma, o seu filho entra na aldeia sob o cuidado protetor da aceitação do pai. O rapaz, tendo enrijecido os nervos para enfrentar aquele vitupério, agora, espantado, vê o pai correndo em sua direção. Em vez de experimentar a hostilidade implacável que ele merece e prevê, o filho testemunha uma demonstração visível e inesperada de amor em humilhação. Os atos do pai dispensam palavras. Não há palavras de aceitação e boas vindas. O expresso é profundo demais para ser mostrado através de palavras. Só atos conseguem fazê-lo.<sup>334</sup>

Assim, o filho que esperava juízo surpreende-se com a graça. A intenção era resgatar sua dignidade através dos próprios esforços, como servo na casa do pai. Esta era sua última tentativa de manter um orgulho que agonizava mediante a culpa. No entanto, o amor expresso na busca e na acolhida do pai, ao invés de restabelecer o eu justificador, aniquila-o definitivamente. O amor do pai, por isso, é juízo que destrói, que faz o filho compreender

---

<sup>330</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 230.

<sup>331</sup> Cf. JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1976. p. 131. Cf. BAILEY, 1985, p. 230. “Um nobre oriental com roupas esvoaçantes nunca corre para parte alguma. Fazê-lo é humilhante”. Essa busca pelo filho se compara à busca da mulher pela moeda perdida e do pastor que procura sua ovelha.

<sup>332</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 230. Para o autor, essa atitude incomum certamente chamaria a atenção dos habitantes que se juntariam para testemunhar o acontecimento.

<sup>333</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 230. O autor sugere que a compaixão que o pai sente se deve à consciência do castigo que o filho iria enfrentar.

<sup>334</sup> BAILEY, 1985, p. 230.

quem é. No entanto, é também um amor que ressuscita, pois mesmo sendo o que é, experimenta a aceitação total. Ali se chocam a dignidade com a indignidade, a Lei com a graça, o ódio com o amor. É a partir desse encontro que o filho é liberto da culpa que carrega e experimenta a possibilidade de uma nova vida.

O encontro abre um novo espaço de convívio, um *ethos* de cura, aceitação, baseada numa nova justiça. O beijo na face (2 Sm 14.33) é o sinal através do qual readmite o filho,<sup>335</sup> é símbolo de reconciliação e perdão.<sup>336</sup> Imediatamente, o pai, também, ordena aos servos que tragam a melhor roupa, o anel e as sandálias. Kenneth sugere que eles estejam reunidos na porta ou na estrada com a multidão. Estão na expectativa de como o pai tratará o filho, modo que eles deverão assumir. A ordem de vestir o pródigo, assim como os reis eram vestidos pelos seus servos, assegura o respeito deles e da multidão em relação ao filho reconciliado (Is 61. 10).<sup>337</sup> Para o autor,

A melhor roupa certamente é a do pai. O ouvinte/leitor oriental imediatamente subentenderia isto. A “primeira” (isto é, melhor) roupa seria a roupa que o pai usava em dias de festa e outras grandes ocasiões. (Et 6:9). A idéia é que, quando os convidados chegarem para o banquete, e quando o povo afluir para vê-lo, para ouvir a sua história, e congratular-se com ele pela sua volta, a roupa do pai assegurará aceitação da parte da comunidade. Com esta ordem o pai assegura a reconciliação entre o seu filho e os seus servos. Ao mesmo tempo, o pai assegura a definição da reconciliação do seu filho com a comunidade.<sup>338</sup>

Da mesma forma, o anel, provavelmente um sinete, representa a confiança do pai no filho. Delega a ele parte de sua autoridade, de seus poderes.<sup>339</sup> Busca, com isso, expressar seu desejo de que assuma sua nova condição e se desenvolva como ser adotado, rumo à maturação, na comunhão com o pai. Abre-lhe, assim, um futuro novo, novas perspectivas. Os sapatos, por sua vez, são sinal de que é um homem livre e não mais escravo, livre do pecado, da culpa, para uma nova vida como filho aceito. Para Champlin, “encontramos aqui o tríplice símbolo de liberdade e honra – as vestes, o anel e as sandálias – tudo o que era fruto de perfeita reconciliação”.<sup>340</sup> Sua nova aparência externa simboliza seu ser interno após o perdão.

---

<sup>335</sup> Cf. JEREMIAS, 1976, p. 131.

<sup>336</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 230. De acordo com o autor, “quando uma briga séria teve lugar na aldeia, e conseguise a reconciliação, parte da cerimônia levada a efeito para sacramentar a reconciliação é um beijo público dado pelos homens envolvidos (Gn. 33:4). Não se presume “igualdade”. Uma parte pode ser de condição social mais elevada do que a da outra. Seria inconcebível qualquer pai dizer publicamente (ou dar a entender) que o seu filho era igual!”.

<sup>337</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 232.

<sup>338</sup> BAILEY, 1985, p. 232.

<sup>339</sup> Cf. CHOURAQUI, André. Lucas: O Evangelho segundo Lucas. Tradução de Leneide Duarte e Leila Duarte. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.229.

<sup>340</sup> CHAMPLIN, 1982, p. 155.

O lar paterno está em festa. O bezerro cevado simboliza fartura, a nova realidade do filho em contraste com a antiga.

A escolha de um bezerro em vez de um cabrito ou ovelha, significa que a maior parte da aldeia, se não toda ela, estaria presente naquela noite. (...). Matar um bezerro e não convidar a comunidade seria um insulto para esta, e um desperdício para a família. De fato, a principal idéia ao se matar um animal tão grande é ser capaz de convidar toda a comunidade. Como aconteceu com a mulher e o pastor, a alegria precisa ser compartilhada com todos, de todos os lados.<sup>341</sup>

Ele não impõe condições, pelo contrário, a sua alegria é tanta que quer apenas festejar, o que está muito bem expresso na frase “estava morto e reviveu” (Ef 2.1-5). As palavras com que ordena a organização da festa também transmitem grande júbilo e alegria. O amor do pai, que transparece nesse encontro não conhece limites. Assim,

Esta cena de volta ao lar apresenta o quadro de um servo que planeja confessar e compensar. O pai, então, demonstra amor inesperado em humilhação. O servo é vencido pela graça e se torna um filho. A cena propicia uma nova maneira de entender o arrependimento, como aceitação da graça e confissão de indignidade. Os dois se regozijam juntos.<sup>342</sup>

O amor que busca e acolhe, apresentado por Jesus nessa parábola, também está expresso em um segundo momento, quando o pai sai de casa e vai, agora, em busca do filho mais velho. *Saindo, porém, o pai, procurava conciliá-lo.(...). Então, lhe respondeu o pai: Meu filho, tu sempre estás comigo; tudo o que é meu é teu. Entretanto, era preciso que nos regozijássemos e nos alegrássemos, porque este teu irmão estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado.* A reconciliação do pai com o filho mais novo e a festa organizada ferem violentamente o orgulho do filho mais velho. Ele se nega a entrar, acha o pai injusto, pois está desvalorizando todos os seus esforços no cumprimento do dever. Contestando todas as regras e valores que exigiam sua participação na festa, ele não entra. Sente ódio do pai. Não entrar na festa consistia num grave insulto (Lc 14. 15-24) passível de castigo.

Novamente contrariando o que dele esperam, o pai vai ao encontro também deste filho. Humilha-se mais uma vez. O amor impele a humilhação. É o mesmo encontro que tivera com o mais novo, pois também este está afastado, também este é escravo e vive na indignidade do orgulho, de uma auto-compreensão elevada de si mesmo, auto-justificadora. Mais uma vez é movido pela compaixão. Conhece seus filhos. Nesse encontro, abre-se um novo espaço do amor, de uma nova justiça que espera levar o mais velho ao arrependimento. No entanto, o filho está irredutível e demonstra toda a sua indignação. O rapaz enche o pai de

---

<sup>341</sup> BAILEY, 1985, p. 233.

<sup>342</sup> BAILEY, 1985, p. 235.

censuras na frente de todos os convivas.<sup>343</sup> Essa atitude, mais uma vez, consistia um insulto à autoridade. Na sua lamúria, refere-se ao pai sem usar títulos, como se exigia em sinal de respeito. A sua queixa reflete a sua posição de escravo e não de filho.<sup>344</sup> Acusa o pai de cegueira e de injustiça. Esperar-se-ia, mais uma vez, a ira deste pai. Como autoridade, deverá impor uma sanção, fazer valer o seu papel de legislador. O filho mais velho, em sua insolência, deveria receber severa punição. Mas qual é a reação do pai diante do ataque do filho? Para Bailey,

Espera-se que ele ignore o rapaz e continue com o banquete, ou de alguma forma puna a sua insolência publicamente expressa, ou pelo menos demonstre extremo desgosto. Contudo, pela segunda vez em um dia, o pai sai de casa fazendo, em humilhação pública, uma demonstração de amor inesperado.<sup>345</sup>

Novamente, é expresso esse oferecimento de amor. Ora, o pai sabia que ele podia fazer valer sua autoridade, poderia ordenar que entrasse e cumprisse seus deveres enquanto filho mais velho e membro da família. O filho teria que, necessariamente, obedecer a ele e talvez fosse justamente isso que esperasse. Para o pai, no entanto, que busca uma relação próxima, madura, tal atitude nada mudaria a relação com o mais velho. Ele continuaria sendo servo e não filho.<sup>346</sup> Por isso, “o pai passa por alto a omissão de um título, a amargura, a arrogância, o insulto, a distorção dos fatos, e as acusações injustas. Não há condenação, nem crítica, nem rejeição, mas tão somente um derramamento de amor”.<sup>347</sup> Para ele, a única forma de mudança é o amor que desconstrói as defesas orgulhosas, que dá liberdade para ser o que realmente é.

Como no caso do filho mais jovem, mais uma vez o pai não tem escolha. Se ele punir o filho, a resposta será: “Por que o está me castigando? Não fiz nada!” Se ele o ignora, o “servo” continuará exigindo o que é seu. O apelo visível e sonoro de amor constitui a única esperança do pai, que não quer servos, mas filhos. O filho mais jovem estava morto e está vivo. O filho mais velho semelhantemente está morto. Poderá ele voltar à vida?<sup>348</sup>

Para esse pai, nenhum valor social ou regra de conduta pode estar acima da Lei do amor.

Tanto para o mais velho como para o mais novo, as palavras do pai são de ternura, de acolhimento. Para os dois há o convite para entrar e participar das comemorações. Para o filho mais velho, o pai diz “tudo o que é meu é teu”, demonstrando que não há a menor possibilidade que um seja mais amado que o outro. Nessas palavras, encontra-se uma profunda demonstração de amor: com ele, o pai divide tudo, pois ele é parte de sua vida

---

<sup>343</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 242. Para o autor, no Oriente Médio, o insulto de um filho ao pai, ainda mais por ocasião de um banquete, é assunto extremamente sério.

<sup>344</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 243.

<sup>345</sup> BAILEY, 1985, p. 242.

<sup>346</sup> Cf. BAILEY, 1985, p. 242-243.

<sup>347</sup> BAILEY, 1985, p. 245.

<sup>348</sup> BAILEY, 1985, p. 248.

diária. Seu amor acompanha o percurso que cada um dos filhos tomou; não se impõe, mas dá liberdade, espera, perdoa. É um amor que quer festejar os filhos reencontrados. O oferecimento de perdão que decorre do encontro manifesta seu desejo de ter filhos e não servos. O filho mais novo que vivia em indignidade e que tinha seu orgulho fragilizado recebeu esse amor e isso possibilitou sua cura. O filho mais velho, trancado em seu orgulho, a princípio parece rejeitar. Jesus, no entanto, deixa em aberto o final da história como um convite aos seus adversários.

### **3.2 O perdão de Deus em Jesus Cristo**

Na parábola, a figura do pai tanto remete ao Deus que se deu a conhecer a Abraão, Isaque, Jacó e Moisés, quanto ao próprio Jesus, que andava e comia com publicanos e pecadores. Ele é descrito como essencialmente misericordioso (Lc 6.36), sempre disposto a perdoar, a partir de um amor incondicional que se alegra com a volta dos filhos perdidos. É um Pai que não se revela pelo juízo (Jo 3.16-21; 8.15-16), nem gosta de acusar, mas que tem uma justiça própria, busca e acolhe procurando criar vida em meio aos sinais de morte, que derrama seu amor como forma de provocar o arrependimento, pois anseia por uma completa reconciliação. Nesse sentido, os Evangelhos testemunham, através dos atos e palavras de Jesus, que ele curou (Lc 8.42-48), perdoou pecados, resgatou pessoas de sua miséria e acabou morrendo em decorrência da justiça que implantava. Ele é apresentado nas Sagradas Escrituras como a personificação da vontade e do amor de Deus. É através de sua vida e de seu ministério que se pode enxergar a face amorosa do Pai (Jo 5. 19): (...) *quem me vê a mim vê aquele que me enviou* (Jo 12.45).

Diante disso, Jesus como incorporação do amor gratuito de Deus, propomos analisar a ação do pai na parábola, com base nos Evangelhos que testemunham a vida, a morte e a ressurreição de Jesus. Com esse objetivo, é necessário, como pressuposto para falar do perdão, retomar as diferentes formas de interpretação da Lei, que resultava em distintos e opostos modos de entender o sentido de justiça entre os dois filhos e o pai. O filho mais velho como representante dos escribas e fariseus, o irmão mais novo como representantes dos publicanos e pecadores, e o pai como representante de Deus e de Jesus expressam muito bem essas diferentes compreensões, cada uma a partir de um viés.

Para o povo judeu, somente Deus tinha autoridade para perdoar pecados, e isso era uma das características de sua identidade divina, 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. Jesus passa, então, a mediar o perdão de Deus. 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 sentimentos, longe de serem incompreensíveis, mostravam-se coerentes com a interpretação que faziam das normas divinas e com o sentido de justiça que tinham na época, assim como já foi exposto no capítulo I.<sup>349</sup>

Assim como o filho mais velho, que servia sem jamais transgredir uma ordem do pai, na busca de aprovação, os escribas e, principalmente, os fariseus, se orgulhavam de terem essa postura e se consideravam justos e merecedores da graça divina. Para eles, a Lei era bem clara, um conjunto de normas a serem seguidas, como forma de cumprir as expectativas de Deus. Aqueles que não 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”.<sup>350</sup> Não havia gratuidade, mas uma complexa teoria de obras meritórias. 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>351</sup>

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 nunca 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; tendo sido dada justamente no episódio da fuga do Egito como forma de evitar que algum dia o povo voltasse à escravidão. Encarar a Lei ao pé da letra, como se ela fosse absoluta 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 dos 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 impuros. Não havia liberdade para algo diferente, para a

---

<sup>349</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p.36-37.

<sup>350</sup> Aqui uma importante discussão pode ser iniciada: as interpretações da morte de Jesus como uma morte expiatória, ou seja, que pressupõem que sangue inocente precise ser derramado para se alcançar o perdão de Deus não segue justamente este tipo de compreensão da Lei – “do olho por olho, dente por dente”? Será que Jesus não interpretaria sua própria morte de forma diferente?

<sup>351</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 37-38.

aceitação gratuita, para o perdão. A justiça se centrava em um código de normas, tornando-se que era suprema em si mesma, absoluta, com poder de sancionar. Tornara-se, assim, um mecanismo de escravidão e não de libertação.<sup>352</sup>

Foi contra esse tipo de compreensão que Jesus lutou. Seu objetivo foi mostrar a verdadeira função das regras instituídas por Deus. 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. É nesse contexto que Jesus conta a parábola do filho perdido, 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 perfeita dessa compreensão de Lei e de justiça, um no papel da vítima, o outro no papel de opressor.<sup>353</sup> Ambos necessitam passar pela experiência de perdão, para que possam ser resgatados da sua indignidade.

E é justamente isso que Jesus faz. Ele busca o pecador e o afasta da violência provocada pela Lei através de seus representantes, a partir de um novo espaço social, um espaço de acolhimento, livre de uma justiça absoluta e fria, que se fundamenta por si mesma e que rompe em definitivo a relação com Deus e com o próximo.<sup>354</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 nexo 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>355</sup>

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

---

<sup>352</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 38.

<sup>353</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.

<sup>354</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 37-38.

<sup>355</sup> DUQUOC, 1986, p. 41.

converte através do amor, que recebe de braços abertos, que lembra do direito filial e que aceita, não como empregado, mas como filho. Quebra, com isso, a Lei da retaliação, liberta da violência institucionalizada que é fechada e sem perspectiva de futuro, abre novos horizontes de esperança. Em suma, impele para a maturação do ser humano. 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>356</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 em pecado, a maior preocupação de Jesus necessariamente teria de ser com aqueles que mais sofriam com a questão: os excluídos. 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, a casta religiosa, de seus erros e esperava uma nova atitude que pudesse possibilitar uma comunhão dos filhos perdidos. O filho mais velho estava, portanto, diante de um dilema: participar da festa ou retirar-se amargurado. Por isso, Jesus constantemente convidava essa classe a participar dessa nova forma social que ele criara em seu ministério, muito bem expressa na parábola, quando o pai, com súplicas amorosas, convida o filho mais velho a participar de sua alegria. É o amor que busca e que acolhe. Era só através do perdão que poderia adquirir uma nova postura de vida, marcada por responsabilidade, solidariedade e compaixão para com os outros.<sup>357</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. Para perdoar o mundo, Jesus lutava contra o pecado que habitava nele, através de denúncias, desmascarando estruturas injustas.<sup>358</sup>

No entanto, através dessa nova forma de entender a vontade de Deus, Jesus despertou a indignação e a revolta dos seus oponentes, especialmente escribas e fariseus, 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. Uma

---

<sup>356</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 39-41.

<sup>357</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 47-51.

<sup>358</sup> Cf. DUQUOC, 1986, p. 49.

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 eu, mas no amor. No entanto, a história mostra que ele não estava aberto para sofrer tais transformações. A violência contra Jesus aparece, então, como um meio de auto-conservação desses grupos. Ele precisava ser eliminado para que a ordem 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 pelo combate ao pecado do mundo. Ele entendia que o perdão e a inclusão de pecadores, tanto dos agentes quanto das vítimas, em um novo espaço social, caracterizado pelos sinais do Reino de Deus, era a única forma de proporcionar a libertação. Por isso, sua insistência em buscar e acolher, em andar e comer com pecadores e publicanos e seu freqüente convite aos agentes do pecado para participarem deste novo nicho social. Isso se expressa nas ações do pai que perdoa o filho mais novo e que quer perdoar o filho mais velho, para que ambos estejam juntos na festa. Jesus quer mostrar que a experiência do perdão, que marca a natureza do Reino que proclamava, é uma necessidade para todas as pessoas. 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>359</sup>

Inicia, 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 os filhos podem reconhecer-se, se assumirem e amadurecerem enquanto filhos adotados. O método utilizado para gerar esse lugar é o amor que busca e acolhe. Nesse novo *ethos*, que se poderá compreender a paternidade de Deus.

---

<sup>359</sup> DUQUOC, 1986, p. 96.

### 3.3 Jesus como paradigma do Pai e do filho real: a superação do pecado

Analizamos, no capítulo I e no II, o conflito universal da existência humana, a saber, a concepção de Deus como Pai, interpretada de forma legalista pelos escribas e fariseus que, a partir da compreensão de Lei, forjaram a imagem de um Deus-juiz, que se dirige aos filhos como Lei em todos os momentos. Vimos também que essa imagem pode ser encontrada na psicanálise a partir do pai que é reconhecido pela criança como quem interdita e que tem sua representação idealizada por ela, assumindo características grandiosas, perfeitas e absolutas. O superego seria o herdeiro desses atributos. Ambas as imagens impõem um fardo pesado de obrigações e exigências que causam indignidade, exclusão e morte. No pólo oposto, apresentamos o conceito de pecado como categoria teológica e antropológica, como condição de toda existência e, ao mesmo tempo, ato voluntário que impossibilita o ser a corresponder às expectativas de uma autoridade exigente (Rm 7.15-16). As duas teorias apregoam a destruição do ser como resultado do conflito. A solução, como já dissemos, passa pelas seguintes alternativas: o ser humano se reconhece como sujeito incapaz de cumprir perfeitamente os preceitos, surgindo, assim, o sentimento de culpa - filho mais novo; ou ele se absolutiza a si mesmo através de uma imagem idealizada, glorificada que produz e se fundamenta no orgulho, na soberba, entendidos aqui como sinônimos.

As formas de solução adotadas pelos filhos não vencem o conflito no qual estão inseridos. Gostariam de atender a essas exigências, ser fiéis, pois aceitam as imposições, mas experimentam que é impossível. Diante dessa consciência, entendem que não ser o justo é pertencer à ordem do pecado (teologia) ou do ser que não merece reconhecimento, amor (psicanálise).<sup>360</sup> Por isso, tornam-se pecadores na ótica religiosa ou faltosos e indignos na perspectiva psicanalítica. É, portanto, um conflito que “atravessa, com efeito, o corpo, que é idêntico ao eu e designa o homem concreto”.<sup>361</sup> Nesse sentido, Antoine Vergote afirma,

Ao conflito interno entre a vontade de ser justo segundo a lei e a dominação de uma potência oposta a essa vontade corresponde no plano ontológico a oposição entre a vida e a morte. A lei dada para a vida faz sair da aparência de vida de uma imaginada primeira inocência; mas a lei significa a morte para aquele que não é justo segundo a lei.<sup>362</sup>

No entanto, a hipótese que levantamos neste trabalho é a da desconstrução da imagem legalista do pai – que se revela apenas pela Lei - como fator importante para a cura da culpa, para a superação do pecado e da imagem idealizada do eu; como fator que impele para o

---

<sup>360</sup> Cf. VERGOTE.2001, p. 150-151.

<sup>361</sup> VERGOTE, 2001, p. 148.

<sup>362</sup> VERGOTE, 2001, p. 151.

amadurecimento do ser humano e que resultará numa fraternidade e numa paternidade reconciliada, a partir de uma nova compreensão de justiça. Ou seja, assim como a psicanálise apregoa a necessidade de um processo de luto dessa representação para chegar ao pai real e, assim, poder desenvolver-se rumo à maturação, também na teologia esse processo se faz necessário. Para isso, adotaremos a perspectiva teológica, especificamente, o Pai que Jesus apresenta em seu ministério, que é idêntico ao pai da parábola.

Deus, enquanto autoridade à que a Lei está associada, conhecedor do bem e do mal, é soberano nas sanções efetuadas, assim como o pai idealizado na psicanálise o é, a partir da onipotência infantil. Dessa forma, para superar o pecado humano que a Lei desvela, o ser humano necessita do perdão daquele único que tem direito de sancionar, daquele que representa a Lei, que interdita, que exige. Somente a autoridade que legisla pode perdoar o castigo previsto. A superação do pecado, portanto, passa por um ato jurídico. No entanto, essa possibilidade parece, a princípio, incoerente. Como uma autoridade juíza poderá perdoar gratuitamente? Se a autoridade justamente é conhecida pela sua retidão à Lei, que a sua misericórdia depende de obras meritórias complexas, receber um perdão incondicional parece pouco provável para o sujeito que vive sob essa autoridade. Não seria por isso que ambos os filhos esperassem ira pelas ofensas cometidas ao invés de amor em humilhação? Quer dizer, o mais novo pelo pedido da herança e a partida para terras distantes e o mais velho por sua insolência em não entrar na festa e censurar o pai diante dos convidados? O pai não deveria impor um castigo em vez de amor?

Assim, a superação do pecado, necessariamente, precisa passar por esse processo. É imprescindível, portanto, receber a absolvição daquele que exige, daquele que pune. Na ótica teológica, “Deus é o juiz do pecado. Para anulá-lo é necessário seu perdão. Consiste nisso a essência do evangelho: o perdão dos pecados e, com isto, a reconciliação com Deus. (Cf 2 Co 5.18s)”.<sup>363</sup> Ora, introduzimos aqui, portanto, a partir de Jesus, algo extraordinário. A imagem que Jesus apresenta do Pai difere totalmente daquela que os fariseus e escribas forjaram e daquela que encontramos na psicanálise. Não é uma imagem que se origina pela projeção de nossa própria agressividade e onipotência, nem a partir da necessidade humana de elevar e instalar uma figura de poder que realmente possa assumir o papel de interditor. Essa compreensão de pai mantém os filhos na dependência, na insegurança; gera filhos angustiados, neuróticos e infantis que não se desenvolvem rumo à maturação de si e para um novo relacionamento com a autoridade.

---

<sup>363</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 56.

Na ótica da teologia como na da psicanálise, é preciso inserir o processo de luto dessa imagem glorificada, desconstruir uma representação equivocada. E é justamente isso que Jesus faz, enquanto encarnação da autoridade divina no mundo. Jesus não só apresenta outra imagem do Pai (2Co 4.4; Cl 1.15) como representa a real postura de filho, sem culpa e sem orgulho. Ele exemplifica com perfeição o verdadeiro relacionamento que o Pai quer com seus filhos, assim como constata a parábola por ele contada.<sup>364</sup> A imagem de Jesus do Pai não é a de um juiz severo, assim como aqueles dois filhos entendiam e que ainda permanece em nossa época, em diversas formas de religiosidade. É, antes de tudo, um Pai compassivo, alguém com quem o filho pode se relacionar intimamente, sem medo, em confiança, na segurança de que o amor sempre prevalece.<sup>365</sup> Exemplo disso é que Jesus manteve uma relação próxima com ele, não era Pai distante. Para Brakemeier, “Deus, antes de ser juiz, é pai amoroso, a quem o ser humano pode dirigir-se sem medo e com toda a confiança, como filhos amados ao querido pai”.<sup>366</sup>

Jesus, em seu ministério, mostrou um Pai que agia a partir do princípio da compaixão. Essa compaixão era uma reação ao sofrimento existente no mundo, da realidade universal do pecado, da miséria de seus filhos.<sup>367</sup> Sua natureza é o amor, o amor ao próximo, o amor que conhece os segredos do outro. Para Jon Sobrino,

Esta misericórdia primigênia de Deus é a que aparece historizada na prática e na mensagem de Jesus. O *misereor super turbas* não é só uma atitude “regional” de Jesus, mas o que configura sua vida e sua missão e provoca seu destino. É também o que configura sua visão de Deus e do ser humano.<sup>368</sup>

Essa forma de agir, que partia de uma peculiar compreensão do mundo, não visava primeiramente levar ao arrependimento e à confissão, mas ao transbordamento do amor, do amor que mata e ressuscita, assim como Jesus apresenta através da parábola. O arrependimento deveria ser reação deste amor nascido da compaixão. Cristo, assim, mostra uma nova face desse Pai: um juiz que age pela Lei do amor.<sup>369</sup>

Jesus quer que os seres humanos sejam felizes, e o símbolo dessa felicidade consiste em estarem juntos, na mesa compartilhada. Mas enquanto não aparecer na história a

---

<sup>364</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 27. Cf. RUBIO, 2003, p. 301. Para o autor, “(...) Jesus viveu uma relação com Deus intensamente pessoal. A profunda intimidade afetuosa, entranhável, penetra de ternura, vivida na relação com Deus, unida à irrestrita confiança nesse Deus, é expressada por Jesus com a invocação *Abbá* (paizinho!), que aparece nas suas orações (cf. Mt 11,25; Mc 14,35-36)”. Ver também o artigo de Eduardo Benes de Sales Rodrigues – A paternidade no confronto entre a psicanálise da religião e fé (p. 08-09).

<sup>365</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 26.

<sup>366</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 26.

<sup>367</sup> Cf. SOBRINO, John. O princípio misericórdia. Descer da cruz os povos crucificados. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 33.

<sup>368</sup> SOBRINO, 1994, p. 34.

<sup>369</sup> Cf. SOBRINO, 1994, p. 36-37.



grande mesa fraternal do reino de Deus, é preciso exercer a misericórdia, e isso – diz Jesus – produz gozo, alegria, felicidade...<sup>370</sup>

Dessa forma, a autoridade não deixa de ser juiz, mas é um legislador que age, que julga movido pelo princípio da misericórdia.<sup>371</sup> É diante desse princípio que os culpados e orgulhosos estão. É esse princípio que move Jesus na transformação do ser humano, dos dois filhos, através do amor que busca e acolhe. É causa primária de uma verdadeira autoridade que aceita as fragilidades e quebrantamentos naturais de cada filho. Nesse sentido, a festa preparada pelo pai é a festa da misericórdia, da compaixão. É graça que, quando não aceita, coloca o ser humano sob juízo.

É esse pai que age na parábola e que deve ser alcançado no luto infantil. É um pai próximo que recebe e participa e dá a segurança necessária para um desenvolvimento sadio. Que compreende as angústias do ser, que não impõe exigências desproporcionais às capacidades, que não reproduz a lógica da cultura, que não ensina o sucesso e a competição como valores essenciais da vida. Pelo contrário, inaugura uma nova justiça que ensina a cuidar (se), a respeitar e a amar o outro (Mt 22. 37-39).

Ora, um Pai que age por meio do medo, do terror, que se faz Lei, não pode ser amado, somente odiado e temido. Não só isso: transforma os filhos em inimigos, pois ambos buscam merecer o seu amor condicional, tornado-se rivais. No entanto, ao agir pela misericórdia e pelo amor, ensina os filhos a amar e a agir com compassividade. A compaixão, portanto, reconhece os filhos em sua miséria, em seu pecado e em seus sofrimentos reais. Não vê neles o sujeito justo e perfeito como eles gostariam. A misericórdia, nesse sentido, humaniza.

O fruto dessa compaixão é o amor que busca e acolhe. Não espera o arrependimento e a confissão para só então manifestar o amor.<sup>372</sup> Erich Fromm afirma que “o amor

---

<sup>370</sup> SOBRINO, 1994, p. 37. É importante ressaltar que a parábola de Lc 15. 11-32 exalta a incondicionalidade do amor de Deus. No entanto, é preciso preservar a dimensão do juízo divino. “Um juiz que age pela Lei do amor” quer justamente enfatizar esses dois aspectos do agir de Deus.

<sup>371</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 57. O autor lembra com muita propriedade que, se Deus não fosse também juiz, seria cúmplice do ser humano e com o pecado que habita nele. “Negar a Deus o direito de infligir castigo equivale a arrogante zombaria.”

<sup>372</sup> Cf. BINGEMER, 2001, p. 61-62. Para Maria Bingemer, “o termo usado para nomear esse amor de Deus é *agapê*, usualmente traduzida por amor. Aqui se tenta significar uma concepção de amor para a qual não parecem nem adequados nem idôneos os verbos e substantivos mais usuais na língua grega como *eros*, *filia*, *storgê*... No amor/*agapê* se destacam a generosidade desinteressada e oblativa – sem outro interesse ou possibilidade de gozo e satisfação que não seja seu próprio exercício – e a disponibilidade para uma saída de si em direção ao outro. A não-profanável alteridade é o ponto de partida dessa doação de si, que tem sua raiz num Deus doador que é seu próprio dom. Esse Deus que se revela, e é percebido e adorado como sendo Ele mesmo amor. Tal como expressa, com ofuscante clareza, a primeira carta de João: “... quem não ama, não descobriu Deus, por que Deus é amor” (I Jo 4,8). A condição de possibilidade efetiva, portanto, de amar a Deus sobre todas as coisas se encontra no próprio Deus. Esse Deus que exige ser amado sobre tudo e sobre todos, antes de tudo ama, Ele mesmo, a criação e a humanidade incondicionalmente”.

amadurecido é união sob a condição de preservar a integridade própria, a própria individualidade”.<sup>373</sup>

*O amor é uma força ativa no homem; uma força que irrompe pelas paredes que separam o homem de seus semelhantes, que o une aos outros; o amor leva-o a superar o sentimento de isolamento e de separação, permitindo-lhe, porém, ser ele mesmo, reter sua integridade. No amor ocorre o paradoxo de que dois seres sejam um e, contudo, permaneçam dois.*<sup>374</sup>

Para ele, o amor se caracteriza pela doação: não no sentido de abandonar, sacrificar algo, ou ainda no intuito de receber de volta, mas que doa de si mesmo ao outro o que tem de mais valioso e de mais vivo sem esperar nada em troca - sua alegria, interesse, compreensão, conhecimento, humor, tristeza. “Mas, ao dar, não pode deixar de levar alguma coisa à vida da outra pessoa, e isso que é levado à vida reflete-se de volta no doador”,<sup>375</sup> ou seja, implica fazer do outro também um doador. Essa capacidade de dar pressupõe a superação da onipotência, do narcisismo e da dependência do outro adquirindo confiança em si mesmo. É fruto da maturidade. O pai, precisamente, quer filhos maduros que possam estabelecer uma outra relação do que aquela que gera medo, que aquela entre patrão e servos.

O amor implica também cuidado “é preocupação ativa pela vida e crescimento daquilo que amamos”.<sup>376</sup> Se a compaixão vê o ser humano como ele é, em meio a seu sofrimento, a sua separação, na sua angústia, é por meio do amor que o pai também cuida do filho perdido, afastado. Cuidar aqui é estabelecer todas as condições para que ele possa se desenvolver plenamente, em segurança, na certeza de que é aceito. É tratar das feridas geradas pelo pecado. Cuidar é conceder o direito de vestir a melhor roupa, o anel e os sapatos. O amor também implica responsabilidade pelas necessidades do outro. Entende-se ligado a eles, o bem-estar do outro se reflete no seu próprio. Todos formam um só corpo de filhos adotados (I Co 12. 12-31). Para que a responsabilidade não termine em dominação ou possessão, amor inclui respeito. Respeito não é medo ou temor, mas capacidade de ver o outro como ele é, na sua singularidade. “Respeito significa a preocupação de que a outra pessoa cresça e se desenvolva”.<sup>377</sup> É premissa para uma imagem verdadeira do pai, não como tirânico, mas como aquele que doa, que cuida, se responsabiliza. Para respeitar e cuidar, é preciso ainda conhecer seus segredos, não na perspectiva da dominação, mas na do amor. “No ato de amar, de dar-

---

<sup>373</sup> FROMM, Erich. A arte de amar. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 1986. p. 43.

<sup>374</sup> FROMM, 1986, p. 43.

<sup>375</sup> FROMM, 1986, p. 47.

<sup>376</sup> FROMM, 1986, p. 49.

<sup>377</sup> FROMM, 1986, p. 51.

me, no ato de penetrar a outra pessoa, encontro-me, descubro-me, descubro-nos a ambos, descubro o homem”.<sup>378</sup>

O Pai apresentado por Jesus na parábola conhece os seus filhos (Sl 44.21; 94.11; 139.3; 139.23; Jo 10.14), sabe de suas dificuldades, ouve o clamor do seu povo (Ex 3.7). Esse Pai não quer filhos infantis, que tenham medo, que vivam na culpa, no orgulho. Pelo contrário, o relacionamento maduro que espera ter com eles faz com que não aja como um Deus que tudo resolve, um Pai que atenda todas as necessidades humanas. É no próprio mundo, em meio ao sofrimento de uma realidade em pecado, em meio as dificuldades cotidianas que o Pai educa seus filhos. Assim como Jesus teve que enfrentar a sociedade de sua época.

Cuidado, respeito, responsabilidade, conhecimento são interdependentes. São atitudes que vamos encontrar na pessoa madura, aquela que abandonou os sonhos narcisistas de onisciência e onipotência. O ser humano precisa vencer seu egocentrismo para poder amar os outros, para não utilizá-los para satisfação das próprias necessidades, pois as necessidades dos outros se tornaram tão importantes quanto as suas.<sup>379</sup> Para Erich Fromm,

Dar tornou-se mais satisfatório, mais alegre do que receber; amar, mais importante mesmo do que ser amado. Amando (...), deixou a cela da prisão da solidão e do isolamento, que era constituída pelo estado de narcisismo e de centralização em si mesma.<sup>380</sup>

Dessa forma, o amor não está relacionado apenas a uma pessoa ou objeto, pelo contrário, é um princípio que define a sua relação com o mundo como um todo. É esse amor paterno que move ao arrependimento e ao perdão. Assim, o perdão não é somente um ato judiciário. Para Brakemeier,

O perdão apaga a culpa, anulando quaisquer futuras reivindicações de reparação ou compromissos. Desobriga o endividado. É ato jurídico, portanto. Em termos bíblicos, porém, é mais do que isto. Pois o perdão dos pecados restabelece a comunhão rompida com Deus. Reconcilia Deus e o ser humano, respectivamente Deus com o mundo (2 Co 5.18s). Transforma inimizade em paz (Rm 5.1s). Ao perdoar o pecado, Deus acolhe a pessoa em seus braços, assim como o faz o pai na parábola do filho pródigo (Lc 15. 11-32). Não recebe solução uma questão tão-somente legal, e, sim, muito mais de relação pessoal, intersubjetiva. Deus confere a possibilidade de novo início. Pessoa perdoada é como pessoa renascida (Tt 3.5). Inaugura uma relação com Deus baseada na confiança.<sup>381</sup>

Diante disso, o amor que busca e acolhe, que almeja o perdão e a reconciliação leva em conta o pecado não só enquanto culpa, mas como mal. Alfonso García Rubio lembra, a

---

<sup>378</sup> FROMM, 1986, p. 54-55.

<sup>379</sup> Cf. FROMM, 1986, p. 56-65.

<sup>380</sup> FROMM, 1986, p. 65.

<sup>381</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 72.

partir do teólogo A. Gesché, que existem duas tradições a respeito do mal: como culpa (Gn 3 e Agostinho) que destaca a responsabilidade do ser humano enquanto conivente e propagador; e como desgraça, que lembra uma outra dimensão, a saber, o ser humano enquanto vítima (Tradição lucana).<sup>382</sup> O autor afirma,

(...) a tradição que vê o mal como conseqüência da culpa, porque foi desenvolvida unilateralmente, acabou levando, no ocidente, à busca quase obsessiva “da culpabilidade e do culpado (eu ou os outros). Não há dúvida de que é indiscutível o mérito de Sto. Agostinho na defesa da liberdade contra o fatalismo dos maniqueus. (...) Mas, convém insistir, essa visão do mal entendido como culpa, acabou deixando muito em segundo plano o mal-desgraça, o mal do qual o ser humano não se sente culpado. É verdade, (...), que a explicação do mal como castigo focaliza também o mal-desgraça, mas, a prioridade e o fundamento, mesmo quando se trata de castigo, é sempre o mal da culpa, subjacente ao castigo. Na realidade, todo mal acaba sendo, de alguma maneira culpado, dado que o mal-desgraça é entendido como um castigo, conseqüência de uma culpa anterior. O problema do mal fica, assim, reduzido à culpa e à culpabilidade.<sup>383</sup>

Para o autor, é justamente o mal desgraça que mais preocupa e o que mais se destaca quando relacionado ao sofrimento de inocentes.<sup>384</sup> O mal desgraça, no contexto do amor que busca e acolhe, que aqui analisamos, traz duas importantes contribuições: enfatiza o aspecto já mencionado de que a realidade toda está sob a ação do pecado e lembra que o ser humano também é vítima do pecado, sem contudo, eximi-lo de sua responsabilidade. Se assim for, se a realidade toda está em pecado, se o ser humano também é vítima e não só agente, então, o amor que busca e acolhe leva essa realidade em conta. Quer dizer, envolver os filhos no amor a partir de um novo *ethos* é justamente considerar não só a dimensão da culpabilidade, mas também a do mal-desgraça. Dessa forma, buscar e acolher como premissa do arrependimento é não vê-lo somente como agente do pecado, mas também seu aspecto vitimatário. Assim, o pecado, a culpa e o orgulho não constituem o centro da experiência cristã, do encontro com o Pai, mas o amor incondicional de Deus, expresso em Jesus e na parábola, no personagem do pai.<sup>385</sup>

Não obstante, o perdão de Jesus não se encerra nos exemplos de sua vida e ministério. Ele vai mais longe, concretiza-se numa entrega total e obediente ao Deus que busca seus filhos perdidos. Para Brakemeier,

Uma das mais antigas confissões da cristandade reza: “(...) Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras (...)” (1Co 15.3). E, no entanto, a certeza do perdão dos pecados fundamenta-se não somente na morte de Jesus. Ela nasceu da contemplação da atuação de Jesus em seu todo. *Ele é o perdão de Deus em pessoa.* Veio para chamar gente pecadora, acolhê-la em sua companhia, reintegrá-la no povo

---

<sup>382</sup> Cf. RUBIO, 2005, p. 262.

<sup>383</sup> RUBIO, 2005, p. 262-263.

<sup>384</sup> Cf. RUBIO, 2005, p. 263.

<sup>385</sup> Cf. RUBIO, 2005, p. 261.

de Deus. A misericórdia pregada por Jesus e demonstrada a quem não merece, está na raiz do anúncio da justificação por graça.<sup>386</sup>

Cristo, portanto, apresenta uma outra imagem do Pai. A figura paterna apresentada na parábola tem no próprio Cristo sua encarnação. No entanto, Deus não apenas revelou em Cristo a sua paternidade, mas, também, apresentou a verdadeira condição de filho. Jesus representa o novo ser, o novo Adão nas palavras do apóstolo Paulo (I Co 15. 22; 45; Rm 5.12). “Une a ambos a natureza humana. No mais, porém, prevalece o antagonismo. Enquanto este transgrediu o mandamento de Deus, desencadeando fatal história de pecado, aquele foi obediente até a morte na cruz (Fp 2.8).”<sup>387</sup> Chamava-o de *Abbá*, que quer dizer, Pai querido. Expressão que não agradava os religiosos da época por expressar excessiva intimidade. Ensinou seus discípulos a utilizarem a mesma designação, pois entendia que Deus é um Pai próximo e íntimo. Não se sabe distanciado dele como um filho orgulhoso, pelo contrário, era filho fiel (Mc 14. 36).<sup>388</sup> A sua justiça levou-o a morrer na cruz, símbolo do perdão definitivo. A partir dele, mediante a fé, todos são adotados, mesmo a despeito do pecado.

Brakemeier afirma que “dada a proximidade do divino e do humano em Jesus, torna-se inevitável concluir *que nele temos o humano em definição definitiva*”.<sup>389</sup> É filho sem culpa e sem orgulho. Três Evangelhos demonstram isso através da narrativa das tentações – Mateus (Mt 4. 1-11), Marcos (Mc 1. 12-13) e Lucas (Lc 4. 1-13) – e são unânimes em afirmar que Jesus foi tentado continuamente em seu ministério. Suas tentações estão em um paralelo com o que o eu idealizado almeja: foi tentado pela abundância, prestígio, pelo poder e riqueza.

Jesus não cometeu o pecado da descrença, da *hybris* e da concupiscência na ótica de Tillich. Manteve-se junto ao Pai, não se tornou senhor, tentando igualar-se a Deus e não buscou arrastar o mundo inteiro para si. Da mesma forma, não buscou a conquista da glória, não se auto-elevou e nem aceitou o poder que lhe era oferecido. Jesus foi compreendido como estando sem pecado. E sendo sem pecado, não era homem culpado. Ele, como filho obediente e com íntima relação com o Pai, não ousou tomar o lugar dele. Por isso, transforma-se no exemplo de humanidade e de filho. É o exemplo de eu real que o Pai espera de seus filhos na volta definitiva ao lar paterno. Para Brakemeier, “autoridade e liberdade humana tem a sujeição a Deus por premissa. O ser humano que ousa ocupar o trono de Deus paradoxalmente se desumaniza”.<sup>390</sup> Cristo, assim, nos apresenta o real do Pai e o real do filho. O real do Pai é

---

<sup>386</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 72-73.

<sup>387</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 26.

<sup>388</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 26.

<sup>389</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 33.

<sup>390</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 33.

a imagem que deve ser recuperada em um processo de luto: misericordioso, amoroso que julga segundo o princípio da compaixão.

Assim, depois de revermos outra imagem de Pai e compreendermos que, nele, o perdão é concedido mediante o arrependimento que brota do encontro, podemos analisar o processo de superação do pecado. Ou seja, primeiro foi necessário desmistificar um dos pólos em conflito, a saber, a imagem de Deus como um Pai juiz que faz exigências que estão além das capacidades humanas. Uma vez que Jesus nos ensina o Pai real, que surge do processo de luto, que não é mais projeção da agressividade e onipotência, um Pai que deseja um relacionamento maduro, estamos livre para examinar como esse Pai age para a superação do pecado.

O evangelista testemunha: “Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3.16). A condenação à morte imputada pelo pecado, que se torna visível no confronto com a Lei do amor, é vencida ou suspensa pela morte e ressurreição de Jesus quando acolhido na fé pelo filho. Ele é o primogênito entre os mortos (Cl 1.18), vence a finitude humana, ressuscitando para uma vida que já não é mais ameaçada pela auto-destruição (Rm 6. 23). As Sagradas Escrituras lançam mão de diversas metáforas para expressar isso: “a morte do esposo libera a esposa, a cruz é o sacrifício que reconcilia, o servo confiante e obediente até a morte foi exaltado, e os que crêem o serão depois dele”.<sup>391</sup> O fato é que a vida, a morte e a ressurreição de Jesus oferecem uma saída ao conflito existencial em que o ser humano está preso.

O que acontece é que o espírito daquele que crê em Cristo não busca mais a justiça da Lei, porque entende que Jesus se fez justiça por nós. O conflito insuperável do ser humano com a Lei é vencida mediante a fé em Cristo (Rm 3. 22-23). Lemos em Romanos 8.11: “Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos, esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos vivificará também o vosso corpo mortal, por meio do seu Espírito, que em vós habita”. E nos versículos 15 e 16: “Porque não recebeste o espírito de escravidão, para viverdes, outra vez, atemorizados, mas recebestes o espírito de adoção, baseados no qual clamamos: Aba, Pai. O próprio Espírito testifica com o nosso espírito que somos filhos de Deus”. Assim, o espírito do que crê em Cristo não busca mais a justiça da Lei que aponta para o pecado e que o lança em meio aos porcos. Orienta-se agora de outra maneira: volta para Deus, seu Pai, para o lar paterno confiante de ser adotado como filho e não como escravo. Mas para que o Espírito de Deus possa habitar nos filhos, é preciso

---

<sup>391</sup> VERGOTE, 2001, p.151.

que morra o orgulho, é preciso que o eu que busca a justiça da Lei morra para o pecado. É pela Lei do amor que o pai efetua isso, como vimos na parábola. Para Antoine Vergote,

Pela fé, com efeito, a pessoa identifica-se igualmente com a morte de Jesus no sentido de que aceita morrer para a convicção de encontrar a garantia na vontade de ser justo. O homem da lei que aceita esta morte se faz espiritualmente solidário da morte de Jesus, o homem divino, servo fiel. Essa pessoa abre em si o espaço onde o Espírito do ressuscitado pode juntar-se a seu espírito para conhecer e confessar a Deus em sua paternidade, agora plenamente eficaz. O pecado como potência anônima se infiltra pelos desejos da carne porosa. A lei revela o pecado, mas ela própria não é uma potência e não seria capaz de dar potência para livrar alguém da potência do pecado. Mas, dividindo o homem nele mesmo, ela prepara a tomada de consciência que o homem pode operar – diante de Jesus Cristo – de sua impotência para realizar a vida da justiça. A voz da lei que é a voz de Deus o impede, contudo, de simplesmente resignar-se à consciência infeliz. Ela o obriga, portanto, a optar pela morte ou pela potência do Espírito prometido. Se o homem se abre ao Espírito de Deus, esse o ilumina e lhe concede dizer a palavra confessante “Abbá”.<sup>392</sup>

Assim, tanto o filho mais velho quanto o mais novo, pela fé em Cristo nascida do encontro do amor, desconstruirão a imagem equivocada do Pai como juiz tirano. Com a justiça de Cristo, tanto um quanto o outro passa a ser simultaneamente justo e pecador. Ou seja, não se agarram mais à Lei, não necessitam carregar a culpa, almejar a perfeição e a glória, a fim de atender as supostas exigências da autoridade.

A potência do pecado continua, mas o ser humano morre para a justiça da Lei. Aquele que aceita a reconciliação do pai, o seu beijo e abraço, confessa o pecado, se orienta ainda pela Lei, mas não busca ser o justo diante do Pai. Ele se entrega a Jesus, a sua justiça, e, em confiança, deixa o Espírito daquele que ressuscitou guiá-lo a Deus, ao Pai, de modo agora bem diferente. Nesse sentido, quando se diz simultaneamente, quer se acrescentar uma nova realidade ao filho. Ele continua o mesmo a respeito do pecado, sua identidade é a mesma, mas entende-se justificado por Cristo que cumpriu as exigências da autoridade. O ser humano pode, agora, alegrar-se na festa da reconciliação, porque novamente tornou-se filho, filho aceito pelo amor que busca e acolhe de Jesus e que resulta no perdão.<sup>393</sup> Assim, para Brakemeier,

*O perdão apaga a culpa, mas não liquida o pecado como poder. A justificação por graça e fé não tira as pessoas do mundo nem lhes garante imunidade às tentações e ao poder do mal. (...) A existência cristã processa-se na dialética entre o “já agora” da salvação e o seu “ainda não”. O perfeito ainda está por vir (I Co 13.10) e não pode ser produzido por esforço humano. Por isso, também o pecado continua sendo realidade, a perspectiva da morte amedronta, Deus ainda não é tudo em todos (I CO 15.28). (...) O pecado ainda não morreu, mas nós morreremos para ele (Rm 6.2).*<sup>394</sup>

---

<sup>392</sup> VERGOTE, 2001, p.152.

<sup>393</sup> VERGOTE, 2001, p.153.

<sup>394</sup> BRAKEMEIER, 2002, p. 72.



Nesse sentido, o perdão de Deus é ato que deve acontecer reiteradamente, a fim de que se renove a justiça. O abraço e o beijo são acontecimentos diários. É a consciência da filiação renovada. Simultaneamente justo e pecador, revela duas realidades distintas, portanto. Ele continua nesse mundo e obedece a suas leis e está sob a ação do pecado que o afasta do Pai, mas também está em Cristo, que, por compaixão, perdoa no amor e aceita-o como filho. A morte ao pecado, portanto, requer o permanente perdão de Deus que se revela no encontro.<sup>395</sup>

Assim, ao apresentar a verdadeira imagem do Pai, Jesus proporciona uma saída ao conflito universal que toma o ser humano. Essa autoridade não é juiz tirano que se revela apenas como Lei, é um Pai amoroso que age por compaixão, pelo amor que busca e acolhe seus filhos. É um Pai que perdoa e aceita os filhos mesmo em sua condição de pecadores. Quer reconciliar-se com eles. Por isso, a imagem paterna encontrada na parábola possibilita aos filhos a superação do pecado e, conseqüentemente, a cura da culpa e do orgulho. Além disso, revela um Pai que vela pelo amadurecimento emocional dos filhos, pois quer um relacionamento íntimo, sem medo, sem opressão. Um relacionamento que se alegra e festeja.

### **3.4 A cura da culpa e o aniquilamento do eu idealizado**

Após examinarmos a real imagem do Pai e a forma como ele se faz justiça por nós superando o pecado, podemos nos concentrar no modo como esse amor que busca e acolhe e que resulta no perdão age na angústia de culpa e na idealização do eu. Vimos, no primeiro capítulo, que os mecanismos que geram a culpa são semelhantes na teologia e na psicanálise: a absolutização da autoridade que pode ser externa concreta (pais e professores) ou não-concreta (Deus) e a interna (superego). Também vimos que essa imagem absoluta, fruto da agressividade e da onipotência infantil, pode ser projetada pela criança na figura de Deus. Seguindo a perspectiva teológica, queremos analisar como o perdão da autoridade pode levar a termo um processo de cura. Nesse sentido, o mesmo Pai que age com compaixão, perdoa no amor e aceita as fragilidades dos filhos, deve ser recuperado também na psicanálise.

A culpa, como já foi examinado, contém três sentimentos principais: o remorso - uma auto-punição, geralmente inconsciente, ligado às experiências primárias com os pais (oriundo da transgressão da Lei do amor); o peso - sentir-se sobrecarregado, está geralmente ligado a experiências conscientes; e o medo - o medo do castigo pela transgressão, medo da autoridade

---

<sup>395</sup> Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 76-77.

que sanciona (pai, Deus, superego). Ainda identificamos dois tipos de culpa: a persecutória com prevalência do remorso e a depressiva com predominância do sentimento de peso. A primeira é uma culpa destrutiva, a segunda, construtiva. A fé cristã geralmente pressupõe esta última no processo de confissão.

Uma vez que Jesus muda radicalmente a imagem do Pai, de Deus, enfim, da autoridade, em contraposição àquela forjada pelos escribas e fariseus, ou na idealização do pai a partir da onipotência da criança, podemos traçar um caminho possível para a cura da angústia da culpa. Ora, esse Pai não é mais fator de remorso, de peso e de medo, não é um Pai que exige uma carga de preceitos que devem ser cumpridos a qualquer preço, não mantém seus filhos na infantilidade ou em uma dependência opressora. Pelo contrário, o Pai apresentado por Jesus vai agir justamente nos sentimentos envolvidos na culpa.

O primeiro ponto a destacar é que este Pai não se torna mais alvo da onipotência infantil, pois não se apresenta como Pai tirânico, distante, senhor da Lei. É um Pai próximo que almeja um relacionamento maduro, em liberdade, que julga e age a partir do princípio da compaixão. Essa nova imagem (amoroso) tende a suplantiar a imagem antiga (legalista) oriunda das experiências primárias da criança com os pais, experiências de amor e ódio que originam a culpa persecutória gerenciada pelo remorso. Ora, se a criança se sente culpada pelo ódio ao pai, no seu papel de interditor, de Lei, que barra o seu desejo pela mãe, nas suas experiências posteriores com este mesmo pai, marcadamente amoroso, que perdoa, que ensina, que dá segurança e impele para um desenvolvimento pleno, enraizará essa nova representação como o real do pai por sobre o pai ideal. Compreenderá, assim, consciente ou inconscientemente, que o ódio sentido não deve prendê-lo a uma culpa autodestrutiva, que escraviza e desespera, pois se sente amada, um amor que doa, cuida, que se responsabiliza e que conhece-o. Pode, assim, perdoar-se.

Há, portanto, na origem, uma transgressão da Lei do amor. Porém, é por essa mesma Lei que ele experimentará a cura, a partir de um Pai que busca e acolhe, que motiva ao desenvolvimento, que se traduz em confiança, mesmo a despeito das experiências primárias. Ou seja, à medida que vai conhecendo o pai real, tenderá a perdoar-se pelo ódio que sentira, mesmo que seja uma culpa inconsciente. Assim, a imagem de interditor cederá espaço por uma que prima pela aceitação, que dá liberdade para ser o que se é, sem máscaras, assumindo todas as suas incoerências. Na parábola, o amor do pai é fator paradigmático para a cura da culpa persecutória. O pai não culpa o filho, não julga e aceita-o incondicionalmente. Cria, assim, uma relação de segurança, fator primordial para o desenvolvimento humano. São essas experiências que destronarão o pai de uma posição que lhe foi imposta pelo filho. É o perdão

que orientará para um processo de luto, bem como para uma dinâmica de cura às auto-agressões. E desse luto surgirá o Deus Pai real.

Destacamos, portanto, que, para a cura da culpa persecutória, o fator preponderante é o amor que busca e acolhe, o amor gratuito. É justamente a graça incondicional do Pai que aceita e envolve no amor o fator de cura. Ora, o filho que se autodestrói por causa do remorso inconsciente, originado pelo ódio experimentado em relação ao pai, vive aplicando castigos a si mesmo como forma de reparação. É a própria agressividade assumida pelo superego e revertida contra si mesmo. Por isso, é uma culpa que o acusa continuamente, que leva a agir destruindo tudo a sua volta como forma de punição. A culpa persecutória faz com que o filho veja no pai um ser supremo, absoluto e impossível de ser alcançado e, por isso, uma figura distante. Quando, porém, experimenta o amor incondicional do pai em um novo *ethos* de justiça que o cerca, a aceitação ali vivida destrona o pai como figura inalcançável. Além disso, aproxima, torna possível uma relação íntima, devolve a segurança, faz compreender que também é amado e aceito. Faz ver-se não como pessoa indigna que precisa pagar pela sua transgressão e limitação, mas como filho importante, valioso. Muda, com isso, sua própria auto-compreensão. Recupera a dignidade, sabe-se perdoado pelos seus erros, inaugura uma nova vida como pessoa perdoada. É essa nova imagem de autoridade que o próprio superego assumirá, relativizando sua supremacia e tornando-o uma instância que não julga tão severamente. E isso é fator determinante para a cura.

Essa mesma compreensão de pai, por outro lado, não despertará o medo e a submissão a partir do terror imposto por um pai juiz tirânico. Esse último, aliás, só pode ser depositário de ódio, da onipotência que barra o amadurecimento, trancando o filho numa dependência infantil; faz com que a criança se sinta insegura, desamparada, leva à indignidade. O medo só afasta, leva a terras distantes, mantém o filho despreparado para o mundo, para relações sadias, para a responsabilidade com o outro. O medo tolhe a esperança e provoca a idealização do eu como forma de corresponder aos ditames dessa autoridade, como forma de conquistar a afeição desse que é amado e odiado ao mesmo tempo.

Cristo como a encarnação do Pai também agirá no peso, ou seja, na culpa depressiva, já que o perdão que busca e acolhe é justamente um ato de livramento, de des-peso. Ora, o amor que age nesse primeiro ato do Pai de buscar o filho e acolhê-lo, incondicionalmente, em sua miséria, com todo o peso que carrega pelas ofensas cometidas, abre espaço para o reconhecimento do erro e para a confissão da culpa. Sem que para isso precise pagar algum preço. O abraço do pai, nesse sentido, simboliza justamente o ato de descarregar do filho suas culpas, de livrá-lo do fardo que carrega. Assim, o perdão liberta para uma vida mais alegre, de

mais esperança, libera para um relacionamento diferente, não mais de dependência infantil, mas para uma que seja madura.

Concluimos que o perdão do pai leva o filho mais novo a perdoar-se. E como resposta ao perdão recebido, ele é chamado também a perdoar, quebrando o círculo vicioso que comumente se estabelece nas relações, de responder à agressão com outras ações de violência. Em suma, a aceitação do pai, que possibilitou ao filho perdoar-se, chama a uma nova postura, uma nova justiça, que necessita ser assumida, uma nova responsabilidade que o faça reconhecer o outro como parte importante da própria vida.

O amor que busca e acolhe e que resulta em um perdão do arrependido também é fundamental para delinear uma auto-imagem real, não baseada no orgulho ou na auto-elevação. Aqui, temos de admitir que o processo é bem mais complexo. Ora, o filho que se idealiza a si mesmo é um sujeito orgulhoso, que só olha para si, não vive a alteridade, que se entende como pessoa justa, almeja a glória que se expressa em poder, prestígio, *status*, reconhecimento. Observe-se que são justamente as tentações que Jesus enfrentou. A complexidade do processo fica ainda mais clara quando lembramos que o filho mais novo, devido à miséria, à indignidade e à fome, tem seu eu orgulhoso debilitado, o que facilitou o processo de cura. Em relação ao filho mais velho, a parábola deixa em aberto o final como um convite aos fariseus e escribas, representantes do eu idealizado a participarem da festa. Nesse sentido, como recurso formal, Jesus não explicita se ele foi transformado ou não. A sua intenção é outra: quer justificar sua comunhão com os excluídos, com as vítimas do pecado e estender o convite aos fariseus e escribas. Assim, entendemos que o perdão que busca e acolhe também recupera os justos. O transbordamento de amor que não tem por premissa o arrependimento nem a confissão, mas que é consequência desse encontro, torna-se eficaz também para esse filho. Por isso, trabalhamos aqui com hipóteses possíveis.

O filho mais velho foi caracterizado como pessoa que se idealiza a si mesmo, conceito emprestado de Karen Horney, na sua teoria sobre as neuroses, e pelo conceito de pecado de Tillich, como alienação (Descrença, *hybris* e concupiscência). De forma geral, as duas apontam para o fato de ele buscar a justiça pelas próprias forças. Ou seja, idealiza-se como pessoa justa, forja uma auto-imagem elevada e utiliza todas as suas energias para concretizar essa caricatura, seja através da proteção contra os fatores internos (não ser o sujeito perfeito que acham ser) e externos (experiências com a realidade que depõem contra sua suposta perfeição), seja na construção desse eu glorificado. Em síntese, o que chama a atenção são as exigências e os ditames que impõe a si mesmo. Cargas, pesos insuportáveis só possíveis de serem carregados por uma competente atuação da imaginação. Exige de si o que entende que

a autoridade espera. Usam máscaras que escondem sua real identidade.<sup>396</sup> No fundo, desvela-se aí uma tendência a substituir o pai, a autoridade; é a onipotência que permanece projetada em si mesmo.

Ora, como já foi bastante salientado, uma das características do amor de Deus, de Jesus no *ethos* da justiça, criado no encontro do amor, é a capacidade de percepção dos segredos mais profundos do ser humano. Em cada encontro, Jesus via para além das aparências, das máscaras. Ele via o ser humano em toda a sua crueza. Era a causa de sua compaixão. Conhecia seus filhos, seus pontos mais escuros. Revelava ao justo sua verdadeira natureza, seus reais sentimentos e pensamentos (Jo 7.53-8.11). Nossa hipótese que segue à do filho mais novo é a de que o amor que se expressa nesse encontro, amor que cria um novo *ethos*, que permite e dá liberdade para se ver nu, para ver a humanidade em sua intensa corrupção é fator de cura.

É nesse espaço que o amor que mata e ressuscita transborda, faz com que o mais velho se veja refletido em Jesus enquanto amor, que veja sua real identidade, o eu real frágil, desamparado, inseguro e que, por isso, foi banido na busca de um eu idealizado. O amor de Jesus lança luz, desmascara, mata o eu idealizado. Compreende que em sua busca pela perfeição e pela glória impõe-se uma carga desumana, que o lança na indignidade, em meio aos porcos. Entende que essa é a sua tentação. Ele, o justo, vê agora toda a sua miséria. Ele, agora, pode testemunhar, assim como o apóstolo Paulo, o fariseu: “Não há justo, nem um sequer, não há quem entenda, não há quem busque a Deus” (Rm 3. 10-11). É Deus que busca e que acolhe. O amor, portanto, mata o eu pecador. No entanto, essa é apenas a primeira parte dos dois atos. A segunda é a ressurreição. Mesmo diante do que vê, entende que é aceito incondicionalmente pelo amor, entende que deve assumir seu eu real, que é adotado como filho, condição e direito que ainda não havia desfrutado. Abre-lhe, assim, um novo futuro, não mais agarrado à Lei, mas a Cristo que se faz justiça por ele. E, então, ele pode novamente testemunhar: “Porque eu estou bem certo de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem

---

<sup>396</sup> SANTOS, Hugo N.. *Así nos sana Jesus. Visiones y herramientas*, v. 2, p. 37-52, 2004. p. 41-42. Hugo Santos faz a seguinte descrição dos fariseus: “Había em ellos una máscara exterior que los rodeaba, La necesidad de despojarse de la máscara era el punto primário de enseñanza de Jesús hacia los fariseus. (...) los fariseus non son solo una casta social y religiosa del pueblo judio, sino la expresión extrema de una postura falsa que está contra el Reino que enseña. (...) Em más de una oportunidad, Jesús usa el término “hipócritas” para calificarlos (Mt. 6:2, Lc. 13: 15-16). La palabra hipócrita significa actor, y los actores em los tiempos de Jesús usaban las máscaras que retrataban los roles que ellos estaban jugando. Hipócrita era alguien que usaba máscaras, alguien que no mostraba una imagen real sino que solo interpretaba um rol. (...). La máscara suele ser la imagen de la persona que nosotros pretendemos ser. La falsa personalidad exterior que nosotros mostramos al mundo y que em más de um sentido se contradice com nuestro interior. La máscara disimula nuestro reales pensamientos y sentimientos y nos sirve para escondernos de los/as otros/as y de nosotros/as mismos/as, a tal punto que llegamos a desconocer las mismas máscaras que hemo asumido”.

os principados nem as cousas do presente, nem do porvir, nem os poderes nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor” (Rm 8. 38-39). O perdão de Deus é, portanto, paradigma de humanização.

### **3.5 Conclusão do terceiro capítulo**

O Pai que Jesus apresenta e que está muito bem expresso na parábola, é uma autoridade que age pelo princípio da compaixão. Sabe que toda a realidade está em pecado e compreende que seus filhos não são somente agentes, mas, também, vítimas. Essa compaixão se concretiza em um amor que se humilha, que não se envergonha, nem sente culpa ou soberba. É um amor que busca e acolhe sem que necessite de um prévio arrependimento ou confissão. Esses decorrem do encontro. É um amor que mata e ressuscita, que cura e reconcilia, que restaura o eu e devolve a esperança, que adota como filhos e não como escravos. É um amor que no encontro, cria um novo *ethos* de justiça, não mais baseada na retaliação, mas no perdão. Um *ethos* que ensina o ser humano a perdoar e a amar, porque ali ele é perdoado e amado. Um espaço que dá liberdade para ser o que se é, para tirar as máscaras, para ser aceito com toda a culpa e com todo o peso do orgulho. O amor experimentado neste *ethos* doa vida, se responsabiliza com os filhos, cuida das feridas, pois, conhece a verdadeira natureza do ser humano. Em suma, o perdão deste Pai dá nova vida, liberta do conflito existencial que toma o ser humano, impele ao amadurecimento, não fora do mundo, mas inserido na realidade do pecado. O Pai quer filhos adultos que não enxerguem nele uma autoridade que desperta medo, que é tirano ou que resolva todos os problemas e responda a todas as questões, mas que julga a partir do amor e que caminha junto de seus filhos, rumo à libertação das estruturas e forças que escravizam. É um Pai que, através do seu perdão, inaugura novas relações com os filhos, entre eles e com o mundo.

## CONCLUSÃO

O ser humano vive existencialmente sob o domínio de um conflito. De um lado, sofre as exigências de uma autoridade legisladora, de outro, sofre com a força do pecado que impossibilita cumprir os preceitos. Esse conflito obriga-o a ser o que não é, a usar máscaras, a idealizar-se a si mesmo, a viver na indignidade devido à culpa e ao orgulho. A concepção de paternidade legisladora, portanto, promove o sentimento de culpa e a idealização da própria imagem. Em relação à culpa, a psicanálise lembra à teologia que não existe somente a culpa depressiva, mas também uma doentia, auto-destrutiva que leva ao aniquilamento, uma culpa persecutória que está na base de toda concepção legalista do pai e, conseqüentemente, de Deus. Ela aponta para a necessidade da teologia propor ritos específicos de cura da culpa persecutória, a fim de tornar ainda mais concreta a graça divina. Em relação ao orgulho, as duas disciplinas apresentam concepções semelhantes da auto-elevação humana. Esta acontece devido à necessidade de suportar a angústia existencial causada pelas exigências absolutizadas. É, na verdade, uma tendência humana, fruto do pecado. Assim, a teologia, a partir dos fariseus e escribas, e a psicanálise, através da idealização do pai (onipotência humana), apresentam imagens semelhantes da figura paterna.

Examinamos, no entanto, que a imagem de paternidade apresentada por Jesus, a partir da parábola de Lc 15. 11-32, relativiza esta representação legalista e colérica. Não só isso liberta o ser humano do pecado, cura o sentimento de culpa, seja ela depressiva ou persecutória, e dá espaço para que a pessoa seja o que ela é, sem a necessidade de auto-idealizações. O Pai de Jesus propõe uma saída ao conflito existencial aqui analisado, pois quer ver seus filhos reconciliados, quer festejar a união. É um Pai que promove o desenvolvimento dos filhos rumo à maturação, pois quer uma relação que não esteja baseada no medo, na coação, mas no amor que cuida, que se responsabiliza, que se doa. Quer uma relação íntima. Por isso, não é um Pai que trata os filhos como se fossem crianças dependentes, um Pai que tudo atende, que tudo responde, pelo contrário, é em meio ao sofrimento humano, em meio à



realidade do pecado, na solidão e na angústia existencial que ele caminha junto e dialoga com seus filhos. É, portanto, um Deus que liberta, que educa a partir de um juízo de compaixão, que ama incondicionalmente seus filhos. Esse amor impele ao encontro, à criação de um novo espaço de justiça, é um amor que busca e acolhe o pecador, que mata e ressuscita como forma de efetivar o seu perdão.

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 humano. No presente trabalho, a psicanálise desvela os mecanismos psíquicos envolvidos em muitos conceitos teológicos: culpa, orgulho, pecado, paternidade. Ela 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.

A partir do conflito analisado e da conclusão a que chegamos, pode-se, ainda, apontar para vários outros desdobramentos e implicações que mereceriam um estudo à parte e que no presente trabalho só periféricamente foram abordados. Citamos quatro desses fatores:

1) A necessidade de recuperar a imagem do pai como forma de estabelecer uma sociedade mais fraterna não marcada pela hostilidade, mas pela solidariedade. É preciso ressuscitar o pai, mas não aquele que se apresenta como Lei somente, que gera medo, que mantém os filhos na dependência, aquele que foi reconhecido por J. Delumeau, como mostramos; pelo contrário, um pai semelhante àquele que Jesus nos apresenta, pois educa amando. O amor paterno que busca e acolhe é o meio para a transformação. O amor entende que todos são iguais mesmo em suas diferenças. O amor é capaz de apresentar um novo mundo, uma nova justiça não baseado nos valores do prestígio, da competição, da retaliação. O amor é responsável pelo outro, cuida, respeita, conhece o próximo, sabe de suas fragilidades. Enfim, é a única forma de criar uma sociedade fraterna, onde Deus possa ser realmente Pai, possa ser aceito não enquanto Lei, mas enquanto amor. É, preciso, portanto, assumir este Pai na distância que se mantém entre a criatura e o criador, entre o finito e o infinito. Um Pai assim não causa indiferença, pois o amor mata e ressuscita, o amor transforma, apresenta o ser humano em toda a sua corruptividade, arranca as máscaras, revela o real, a separação, a angústia que pode ser, então, curada pela re-união que o amor efetua. É só através do amor deste Pai que se efetivará a fraternidade.

2) O Pai de Jesus é uma resposta à crítica freudiana da religião. Para Freud, a religião surge ou tem origem a partir de duas vertentes principais: como necessidade de proteção e de

reconciliação. A primeira diz respeito ao desamparo que a criança sente e que é suprida pela imagem de um pai forte, protetor, um pai idealizado. Esse desamparo, no entanto, mesmo na vida adulta, permanece e é sanado na imagem de Deus como um grande Pai, onisciente, onipotente que tudo sabe, que tudo provê, um juiz que recompensa todos os sacrifícios que o ser humano experimenta. A segunda, necessidade de reconciliação, está associada aos sentimentos ambivalentes de amor e ódio que a criança sente em relação aos pais e que desembocará na angústia de culpa, numa culpa persecutória, assim como tratamos aqui. Seria causada pela repressão das satisfações do instinto e pela agressividade interiorizada no superego que resulta em culpa e autopunição. A partir desses fatores, Freud afirmará que a religião mantém o ser humano numa infância, ou seja, corta-lhe a autonomia, impede seu amadurecimento promovendo a sua dependência à figura de um grande Pai que tudo faz, que tudo responde, enfim, um Pai Deus que está a serviço do ser humano.

Sem dúvida, o pai legalista e especialmente judiciário dos fariseus e escribas assume essas características. No entanto, essa idéia de Deus não está em conformidade com o pai de Jesus Cristo a partir da ótica do perdão que busca e acolhe. Esse Pai se associa, acima de tudo, a um ser libertador que salva, que ouve o clamor do seu povo. Ora, o amor que busca e acolhe, que cria um novo *ethos* tem por princípio inaugurar um novo espaço de justiça, que proporciona cura, que devolve a dignidade, que impele o sujeito a aceitar-se como é, sem máscaras, com suas limitações, com suas fragilidades, a desenvolver-se enquanto criatura amada. É justamente um espaço, onde, uma vez lembrada a condição de filhos e filhas, lança o ser humano no mundo, em meio aos sofrimentos, especialmente aqueles causados pelo orgulho, pois ele precisa encarar sua realidade e trabalhar nela como pessoa madura. É, também, a partir dessa nova condição, que o Pai inaugurar um relacionamento novo, não baseado na dependência, mas na cumplicidade entre Pai e filhos. Esse Pai, através da ação de Jesus, tem como objetivo principal dar um futuro aos seus filhos, não mais através da Lei que escraviza, mas através do perdão que liberta, oferecendo uma esperança segura a eles.

A consequência do amor que busca e acolhe é que os filhos não o vêem como um ser tirânico, afastado, mas em proximidade, liberdade e ausência de medo (I Jo 4.8; 16). Concluimos, portanto, que a crítica de Freud à religião encontra aqui uma resistência: a fé nesse Deus não é fruto do desamparo infantil que permanece na vida adulta, mas uma relação madura que privilegia a autonomia e o crescimento.

Dessa forma, o Deus de Jesus não é expressão do narcisismo infantil, não é o pai idealizado pela onipotência da criança, originária de uma realidade hostil ou ainda fruto do desamparo infantil. Não é um pai que soluciona todos os problemas, todas as dificuldades da

vida, nem responde a todas as questões do ser humano, a fim de eliminar a sua angústia (Hb 5,8; Mc 15.34), um pai que legisla e vigia continuamente ou ainda que nega a morte, pois a morte é a própria negação da onipotência projetada pela criança. Essas são características de uma relação que decorre do desamparo humano e são facilmente encontradas em diversas formas de religiosidades da nossa época. Sintetiza um Deus das nossas necessidades e fantasias, forjado a partir das próprias experiências do ser humano, justificando valores e estruturas da sociedade. É, portanto, um pai de nossas ilusões. Não podemos deixar de enfatizar que a crítica de Freud à religião é uma realidade em nossas comunidades. O Pai que Jesus apresenta, portanto, é a melhor resposta à crítica de Freud.

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. Ora, se Deus é onipotente, onisciente, perfeito, o aluno pode encontrar ali satisfação para o seu desejo de onipotência a partir de um narcisismo acentuado que vê na reflexão teológica o pai de seus anseios, mesmo quando ironicamente se trata do Pai de Jesus. Como futuro obreiro, poderá perpetuar essa imagem através de sua espiritualidade, levando toda a comunidade a encontrar nesse Deus um depósito de suas onipotências. Da mesma forma, esse desejo se incutirá em uma espiritualidade cristã, dificultando as relações comunitárias a partir de um Deus que mantém na dependência, na escravidão, que leva a agarrar-se à Lei, em um legalismo que se expandirá em todas as suas ações cotidianas.

Essa mesma prerrogativa também serve para a Diaconia da Igreja que não deve visar a um assistencialismo tão somente promovendo a dependência, mas a um serviço que leve à autonomia; ou para a liturgia, que corre o risco de ressaltar aspectos ou elementos que geram dependência infantil, que privilegiam um Deus das necessidades humanas; 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 um motivador amoroso.

À guisa de conclusão, o Deus revelado por Jesus é incompatível com o Deus da onipotência infantil. Não é Deus que responde a todas as questões, nem resolve todos os problemas, não tranca na infantilidade, não é projeção das nossas necessidades, não é um Pai que nega a morte ou gera o orgulho idolátrico, neurótico; mas um Deus que liberta, que quer filhos autônomos, obedientes e fiéis, íntimos e confiantes.

3) O amor como busca (missão) e acolhida (diaconia), por sua vez, ainda revela outros pontos essenciais. Como perdão que prioriza o amor como premissa da confissão, desvela uma importante característica para o ministério da Igreja. Ora, a igreja cristã surge como sinal visível do Reino, em continuidade ao ministério de Cristo. Ela deve atuar, essencialmente, a partir do princípio da compaixão. É, por excelência, o espaço destinado a uma nova justiça, à cura e à valorização do humano, assim como Jesus desenvolvera sua missão. Esse *ethos* deveria, portanto, privilegiar a imersão do amor como forma de levar o ser humano ao arrependimento. É o espaço da festa do perdão. A igreja deve ser o espaço que promove a autonomia, o amadurecimento da relação com Deus, que devolve a dignidade a todos que estão em meio aos porcos. E isso, através de sua missão, diaconia, educação, poimênica e liturgia que perfazem uma anamnese do ministério de Cristo.

A título de exemplo do que queremos destacar, podemos citar a liturgia. Assim, como em geral se desenrolam algumas ações ou compreensões da igreja, no culto, o ser humano, ao se colocar na presença de Deus, é levado primeiramente a confessar sua culpa. Em algumas compreensões 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 esperou primeiro a confissão e depois correu ao encontro? Seria essa a única forma madura de conceber o relacionamento com o Pai de Jesus? Não estaria dando novamente 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? Para a sua condição de pecado? E a prédica não percorre o mesmo caminho?

O amor de Jesus que busca e acolhe parece mostrar justamente um outro “método”. O encontro de Jesus com os filhos resultava na consciência da real condição destes e, acima de tudo, de um verdadeiro perdão (Lc 19. 1-10). O encontro do amor levava o ser humano a se desarmar, a se mostrar, a aceitar-se como criatura frágil, a reconhecer-se enquanto pecador, a arrepender-se tornando-se apto ao perdão. Revela, portanto, o método de Jesus: sua missão (perdão que busca), como missão de Deus no mundo e sua diaconia (perdão que acolhe) baseada no amor e no serviço.

4) A comunidade como o espaço que festeja o perdão de Deus dos filhos perdidos abriga tanto o mais novo quanto o mais velho. Ela é a comunhão solidária dos pecadores “reconhecidos”. Nela, há muitas pessoas que não conseguem libertar-se de uma culpa persecutória, auto-destrutiva. É imprescindível salientar que a culpa persecutória, decorrente

de um absoluto transgredido e do pecado como condição, produz uma compreensão de justiça que não aceita o próprio perdão nem a reconciliação consigo e com o outro: é o olho por olho, dente por dente. Cabe um exame crítico da teologia, a fim de examinar o quanto ela contribui para que essa culpa permaneça ou mesmo seja nutrida. Quer dizer, verificar se a teologia da graça realmente é experimentada através das práticas religiosas. Ora, a culpa persecutória traduzida numa fé doentia interfere no amadurecimento emocional e espiritual do ser humano.

Ao mesmo tempo, existem também muitos irmãos mais velhos que continuam a apontar para o pecado e para a culpa do outro. Insistem em não des-culpá-los como forma de reintegração à vida comunitária num processo de cura. Também aqui encontramos a mesma compreensão de justiça que não conhece misericórdia e mede o ser humano pelas obras que é capaz de realizar. Torna-se imperativa a noção de que também estes são pecadores e carecem do perdão de Deus e do próximo. Tanto o irmão mais novo como o mais velho são protótipos de determinadas formas de religiosidade. Cabe aqui também um exame crítico. A igreja pode assumir uma representação legalista a partir de normas rígidas e sistema de leis. Preceitos que devem ser cumpridos como modo de dar sentido à vida e para obedecer às expectativas eclesiais. Exigências que provocam culpa e a idealização do eu ou que são depositárias dessas culpas e neuroses. Não teríamos muitas igrejas assim no nosso tempo, que fabricam neuroses ao impor determinados fardos aos seus membros, exigindo uma conduta moral irrepreensível, perfeita aos filhos de Deus? Ou, em outro sentido, não estariam os neuróticos encontrando na igreja uma forma de expressão de suas próprias neuroses? Essas questões também podem ser aplicadas aos próprios centros eclesiológicos de formação. Ora, quando se tem em mente que os futuros obreiros/as assumem ministérios dentro do ministério único da igreja e que se exigem deles uma conduta irrepreensível, não estariam aí as bases para a culpa e para auto-glorificação? Diante disso, não teriam entre seus ministros muitos que se idealizam a si mesmos ou que convivem com culpas doentias?

Nesse sentido, ambos os filhos, os culpados e os justos, vivem a partir de uma justiça que é fruto da idealização da autoridade. Importa, pois, recuperar o sentido do pecado e da imagem paterna e implantar o perdão como marco fundamental para as relações humanas. A igreja deve ser esse nicho social criado por Jesus em seu ministério, que tem como sistema de governo o amor que busca e acolhe e a aceitação mútua. Um espaço onde se pode recuperar a dignidade, aceitar as fragilidades humanas e promover a cura.

Concluimos, portanto, que a imagem paterna apresentada por Jesus é fator imprescindível para um sadio desenvolvimento humano e para uma verdadeira vida de fé.

## 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. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998.
- ALLMEN, Jean-Jacques Von (Coord.). Vocabulário Bíblico. São Paulo: ASTE, 1972.
- ALT, Albrecht. O Deus paterno. In: Gerstenberger, Erhard S., ed. Deus no Antigo Testamento. São Paulo: ASTE, 1981.
- ALVES, Ephraim F.. “Pai nosso que estás nos céus”. Grande Sinal, Petrópolis, ano LIII, n. 1999/5, p. 553-563, 1999.
- AULÉN, Gustav. A fé cristã. Tradução de Dírson Glênio Vergara dos Santos. São Paulo: ASTE, 1965.
- AZPITARTE, Eduardo López. Culpa e pecado – Responsabilidade e conversão. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- BAILEY, Kenneth. A poesia e o camponês. Uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Sociedade religiosa edições Vida Nova, 1985.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Espiritualidade: Desafio para a Igreja: Que Deus buscamos? Saudade e Desejo do Divino na pós-modernidade. Cadernos de Teologia – PUC, Campinas, ano VII, n. 10, p. 50-72, 2001.
- BONHOEFFER, Dietrich. Ética. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.
- BRAKEMEIER, Gottfried. O mundo contemporâneo do novo testamento. Série exegese, vol. 5, fascículo 1 (distribuição interna). São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1984.
- BRAKEMEIER, Gottfried. O ser humano em busca de identidade. Contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

BRITO, Jacil Rodrigues de. O apóstolo Paulo e tradição farisaica. Leitura Judaica e releitura cristã da Bíblia. Revista de interpretação bíblica Latino-Americana, Petrópolis, n. 40, p. 20-35, 2001.

CABRAL, Álvaro. Dicionário de Psicologia e Psicanálise. São Paulo: Editora Expressão e Cultura, 1971.

CAPPONI, Ricardo M. Onipotência, maturidade e perdão. Grande Sinal, Revista de Espiritualidade, Petrópolis, ano LI, p. 601-609, 1997.

CASTELLI, S. J. Ferdinando. Escritores modernos ante a parábola do filho pródigo. Cultura e fé, Porto Alegre, n. 56, p. 25-40, 1992.

CHAMPLIN, Russel Norman. O Novo Testamento interpretado versículo por versículo. (Volume 2 – Lucas e João). São Paulo: Hagnos, 1982.

CHOURAQUI, André. Lucas: O Evangelho segundo Lucas. Tradução de Leneide Duarte e Leila Duarte. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

COMENTÁRIO Bíblico Broadman. Lucas-João. Vol. 9. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira e Israel Belo de Azevedo. Rio de Janeiro: Impresso em gráfica própria, 1969.

CROSS, Jr. Frank Moore. Javé e os deuses dos patriarcas. In: GERSTENBERGER, Ehard S., ed. Deus no Antigo Testamento. São Paulo: ASTE, 1981.

DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DONNER, Herbert. História de Israel e dos povos vizinhos. Tradução de Cláudio Molz; Hans A. Trein. Volume I, Dos primórdios até a formação do estado. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006.

DUPONT, Jacques. Por que parábolas? Tradução de Mosteiro da Virgem. Petrópolis: Vozes, 1980.

DUQUOC, Christian. “O perdão de Deus”. Espiritualidade. Título do fascículo: O perdão, Petrópolis, v. 204, 1986.

DOR, Joel. O pai e sua função em psicanálise. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

DOUGLAS, J. D. O novo Dicionário da Bíblia. Tradução de João Bentes. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1995.

EMANUEL, Ricky. Angústia: Conceitos da Psicanálise. Tradução de Carlos Mendes Rosa. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Segmento-Duetto, 2005.

FARRIS, James Reaves. Neurose e pecado: choque ou encontro de mundos. Estudos de Religião, São Paulo, n.15, ano 1998, p. 97-116, 1988.



FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário Aurélio Eletrônico Século XXI. Editora Nova Fronteira, 1999.

FORELL, George W. Ética da decisão. Introdução à ética cristã. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1999.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XXI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1987.

FREUD, Sigmund. O mal estar na civilização. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XXI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1987.

FROMM, Erich. A arte de amar. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 1986.

GALVÃO, Antônio Mesquita. As Antigas civilizações do Oriente Médio – História, cultura e religiões da Palestina pré-israelita. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2003.

GERSTENBERGER, Ehard S. Deus Libertador. In: GERSTENBERGER, Ehard S. Deus no Antigo Testamento. São Paulo: ASTE, 1981.

HORNEY, Karen. A personalidade neurótica do nosso tempo. Tradução de Octávio Alves Velho. São Paulo: Bertrand, 1990.

HORNEY, Karen. Neurose e desenvolvimento humano: A luta pela auto-realização. Tradução de José Severo de Camargo Pereira; Maria Helena Rodrigues Muus. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1966.

HORNEY, Karen. Nossos conflitos interiores: uma teoria construtiva das neuroses. Tradução de Octávio Alves Velho. São Paulo: Bertrand, 1984.

JEREMIAS, Joachim. As parábolas de Jesus. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1976.

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.

KONINGS, Johan S. J. Deus, Pai: Que significa?. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, ano XXXI, n. 85, p. 307-322, 1999.

KRÜGER, René. Proclamar Libertação: auxílios homiléticos, ano XIII, p. 88-93. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1987.

LANCELLOTTI, Ângelo; BOCCALI, Giovanni. Comentário ao Evangelho de São Lucas. Tradução de Antonio Angonese. Petrópolis: Vozes, 1979.

- LANG, Charles. O pai em Winnecott e em Lacan. Winnecott, Seminários brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter Ltda, 2005.
- LAPLANCHE, Jean. Vocabulário da Psicanálise – Laplanche e Pontalis. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 287-291.
- LENSKI, R. C. H. La interpretación de el Evangelio según San Lucas. México: El Escudo, 1963.
- LUFT, Celso Pedro. Mini Dicionário Luft. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- McKENZIE, John L. Dicionário Bíblico. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MIRANDA, Osmundo Afonso. Introdução ao estudo das parábolas. São Paulo: ASTE, 1984.
- MOLTMANN, Jürgem. O pai maternal. Petrópolis: Concilium, 1981.
- MONLOUBOU, Louis; DU BUIT, F. M. Dicionário Bíblico Universal. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Editora Santuário, 1996.
- MORRIS, Leon L. O Evangelho de Lucas. São Paulo: Vida Nova, 1974.
- NOUWEN, Henri J. M. A volta do filho pródigo. São Paulo: Paulinas, 1999.
- POPE, Marvin H. El in the ugaritic texts. Leiden: E.J.Brill, 1955.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. Culpa, pecado y perdon. Selecciones de Teologia, Barcelona, n. 113, vol. 29, p. 175-182, 1990.
- RIENECKER, Fritz; CLEON, Rogers. Chave Lingüística do Novo Testamento Grego. Tradução de Gordon Chown; Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1985.
- 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. Proridade do perdão sobre a culpa. Atualidades Teológicas. Rio de Janeiro, ano IX, n. 21, p. 249-273, 2005.
- SANTOS, Hugo N.. Así nos sana Jesus. Visiones y herramientas, v. 2, p. 37-52, 2004.
- SCHMID, Josef. El Evangelio según San Lucas. Barcelona: Herder, 1968.
- SCHMIDT, Werner H. Introdução ao Antigo Testamento. Tradução de Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal, 1994.
- SOBRINO, John. O principio misericórdia. Descer da cruz os povos crucificados. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1994.

STORNILO, Ivo. Você entraria? (Lucas 15, 11-32). Vida Pastoral, ano XL, Julho/Agosto de 1999. São Paulo, 1999.

TEIXEIRA, Evilásio Francisco Borges. Pater Omnipotens, Proprie Deus – A paternidade divina em Santo Agostinho. TEO Comunicações, Porto Alegre, v.33, n. 140, p. 285-323, 2003.

TELES, Maria Luiza Silveira. O que é neurose? São Paulo: Brasiliense, 1990.

TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. Tradução de Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

VAUX, R. De. Instituciones del Antiguo Testamento. Barcelona, Editorial Herder, 1964.

VEGA, Irene. La consciência de culpa – El Dios de Jesus y los sentimientos de culpabilidad. Sal Terrae, Revista de Teologia Pastoral, Tomo 82/7, n.970, p. 547-358, 1994.

VERGOTE, Antoine. Processos psicológicos – vergonha, sentimento de culpa – e sentido bíblico do pecado, em particular em Romanos 7. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

VILA, Samuel. Nuevo diccionario bíblico ilustrado. TERRASSA (Barcelona): CLIE, 1990.

WEGNER, Uwe. Exegese do Novo Testamento – Manual de Metodologia. São Leopoldo: Editora Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998.

## ANEXO I

Continuou: certo homem tinha dois filhos; o mais moço deles disse ao pai: Pai, dá-me a parte dos bens que me cabe. E ele lhes repartiu os haveres. Passados não muitos dias, o filho mais moço, ajuntando tudo o que era seu, partiu para uma terra distante e lá dissipou todos os seus bens, vivendo dissolutamente. Depois de ter consumido tudo, sobreveio àquele país uma grande fome, e ele começou a passar necessidade. Então, ele foi e se agregou a um dos cidadãos daquela terra, e este o mandou para os seus campos a guardar porcos. Ali, desejava ele fartar-se das alfarrobas que os porcos comiam; mas ninguém lhe dava nada.

Então, caindo em si, disse: Quantos trabalhadores do meu pai têm pão com fartura, e eu aqui morro de fome! Levantar-me-ei, e irei ter com o meu pai, e lhe direi: Pai, pequei contra o céu e diante de ti; já não sou digno de ser chamado teu filho; trata-me como um dos teus trabalhadores. E, levantando-se, foi para seu pai. Vinha ele ainda longe, quando seu pai o avistou, e, compadecido dele, correndo, o abraçou, e beijou. E o filho lhe disse: Pai, pequei contra o céu e diante de ti; já não sou digno de ser chamado teu filho.

O pai, porém, disse aos seus servos: Trazei depressa a melhor roupa, vesti-o, ponde-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés; trazei também e matai o novilho cevado. Comamos e regozijemo-nos, porque este meu filho estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado. E começaram a regozijar-se.

Ora, o filho mais velho estivera no campo; e, quando voltava, ao aproximar-se da casa, ouviu as músicas e as danças. Chamou um dos criados e perguntou-lhe que era aquilo. E ele informou: Veio teu irmão, e teu pai mandou matar o novilho cevado, porque o recuperou com saúde. Ele se indignou e não queria entrar; saindo, porém, o pai, procurava conciliá-lo. Mas ele respondeu a seu pai: Há tantos anos que te sirvo sem jamais transgredir uma ordem tua, e nunca me deste um cabrito sequer para alegrar-me com os meus amigos; vindo, porém, esse teu filho, que desperdiçou os teus bens com meretrizes, tu mandaste matar para ele o novilho cevado. Então, lhe respondeu o pai: Meu filho, tu sempre estás comigo; tudo o que é meu é

teu. Entretanto, era preciso que nos regozijássemos e nos alegrássemos, porque este teu irmão estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado.<sup>397</sup>

---

<sup>397</sup> A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998. p. 85-86.

## ANEXO II

As parábolas narradas no Evangelho resultam do desenvolvimento de uma forma literária surgida no Antigo Testamento e na Literatura Rabínica. Elas são, acima de tudo, comparações, que Jesus utilizava para ilustrar ensinamentos de difícil compreensão; foram criadas ou improvisadas em meio a discussões e pregações, em ocasiões concretas vividas em seu ministério.<sup>398</sup> Conforme Osmundo Afonso Miranda, a pergunta metodológica que norteia a apresentação da parábola e que visa levar os ouvintes à ação, é a seguinte: “em vista desta questão a respeito do Reino, que atitude tomareis? Que fareis em virtude da tal situação? Como vão sair desta?”.<sup>399</sup> Em suma, através delas, Jesus ensinava a respeito do Reino de Deus, comparando elementos do dia-a-dia de seus interlocutores e de situações concretas da realidade do povo judeu.<sup>400</sup>

Para J. Jeremias, as parábolas contêm oito temas principais que são originalmente de Jesus: a presença da salvação; a misericórdia de Deus para com os culpados; a confiança; a catástrofe, a ameaça de que pode ser tarde demais ou a exigência da hora; a vida do discípulo; o sofrimento como revelação da glória do filho do homem; e a consumação.<sup>401</sup> De acordo com a tipologia do autor, a parábola do filho pródigo se situa entre aquelas que tratam da misericórdia de Deus para com os culpados. Ela é uma das mais paradigmáticas quanto à questão do perdão.

---

<sup>398</sup> Cf. JEREMIAS, 1976, p. 14.

<sup>399</sup> MIRANDA, Osmundo Afonso. Introdução ao estudo das parábolas. São Paulo: ASTE, 1984. p. 48.

<sup>400</sup> Cf. JEREMIAS, 1976, p. 36. A palavra grega parabolé, na Septuaginta, refere-se ao termo hebraico mashal, do Antigo Testamento, que, por sua vez, deriva do aramaico mathla, da literatura rabínica. Tanto um como outro podem significar parábola, comparação, fábula, revelação apocalíptica, alegoria, símbolo, provérbio, pseudônimo, dito enigmático, figura de ficção, motivo, exemplo, apologia, argumentação, piada e similitude (p.13). Cf. Osmundo A. Miranda, Introdução ao estudo das parábolas. p. 36. Já no Novo Testamento, parabolé é usada num sentido mais restrito do que mashal e mathla, sendo entendida apenas como parábola, ditos parabólicos, similitude, narrativas parabólicas. (Cf. Joachim JEREMIAS, As parábolas de Jesus. p. 13). No entanto é preferível não enquadrar as parábolas de Jesus dentro desses conceitos e categorias fixas, pois elas surgem em determinados contextos, em determinadas situações. Por isso, o autor opta por manter a amplitude de significado dos termos mashal e mathla ao referir-se às parábolas de Jesus.

<sup>401</sup> Cf. JEREMIAS, 1976, p. 115 – 228.

A história de Lc 15. 11-32, cujo pano de fundo é o amor de Deus pelos seres humanos, descreve o relacionamento de um pai com seus dois filhos. O mais novo solicita sua parte na herança e abandona o lar em busca de aventuras; o mais velho permanece em casa, trabalhando na propriedade, assim como exigiam os preceitos da época. O primeiro, depois de desperdiçar a fortuna, passa a viver miseravelmente e decide voltar ao lar paterno, a fim de implorar um lugar como empregado. O pai, entretanto, aceita-o de volta com alegria e homenagens, o que causa inveja ao irmão mais velho, que se considera injustiçado com o tratamento dispensado ao outro. O tema principal da história é, portanto, o amor misericordioso de Deus, que se expressa no perdão ao filho que retorna e no convite ao mais velho para participar da festa.

Nesta parábola são usados recursos estilísticos como o da *repetição*<sup>402</sup>, que acentua o contraste entre a expectativa do filho, fundamentada no que o ser humano entende por justiça, e o desfecho, que demonstra o que, de fato, é a justiça de Deus. O *contraste* entre expectativa e realização ocorre quando ele reconhece o erro perante o Pai. Porém, ao invés de ser admitido como empregado, recebe o perdão e a restituição de sua condição de filho. A *identificação* possibilita aos ouvintes se reconhecerem nos personagens da parábola: pecadores e publicanos com o filho mais novo; fariseus e escribas com o filho mais velho, além de entender Deus como sendo o pai. O *duplo clímax*<sup>403</sup> são os dois finais que a parábola veicula: o primeiro é a volta do filho mais novo e o perdão recebido; o segundo é o convite do pai, ao filho mais velho, para que participe de sua alegria pela volta do filho que estava afastado. Esse duplo clímax nos ensina que a parábola não é só anúncio da boa nova aos pecadores, mas, também, oferecimento dela aos críticos de Jesus. Além disso, a narrativa termina com um *final abrupto*<sup>404</sup>, não havendo uma conclusão, um final com explicações. Esse recurso faz com que os ouvintes tenham de se posicionar: será que os fariseus e escribas vão se alegrar com a volta dos seus irmãos perdidos?

A parábola foi narrada por Jesus em razão da controvérsia gerada com os fariseus e escribas acerca da inclusão de publicanos e pecadores<sup>405</sup> no seu ministério. Os primeiros eram puritanos e moralistas e, por isso, consideravam-se superiores às outras pessoas e merecedores da graça de Deus. Os publicanos eram discriminados porque trabalhavam para os romanos no

---

<sup>402</sup> Cf. JEREMIAS, 1976, p. 132.

<sup>403</sup> Cf. JEREMIAS, 1976, p. 133.

<sup>404</sup> Cf. JEREMIAS, 1976, p. 133.

<sup>405</sup> Cf. KRÜGER, René. Proclamar Libertação: auxílios homiléticos, ano XIII, p. 88-93. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1987. p. 89. afirma que “a forma estereotipada ‘publicanos e pecadores’ em Lucas designa a massa que chega-se a Jesus. No judaísmo daquela época a fórmula abarcava gente de vida imoral e pessoas com profissões desonestas e/ou impuras.”



recolhimento dos impostos, atividade considerada indigna pela sociedade judaica. Os demais “pecadores” eram excluídos e considerados párias, imorais e imundos. Era ato grave, portanto, conviver ou estar na companhia desse tipo de pessoas (Lc 6.17-19). Logo, nos parâmetros da religião judaica, Jesus era um transgressor, que desobedecia grande parte das convenções sociais e religiosas do seu tempo (Lc 7. 1-23).

Assim, Jesus conta a parábola de forma que, num primeiro momento, parece estar de acordo com a posição de seus adversários, o que faz com que eles se deixem levar com facilidade pela reflexão proposta por ele. Pouco a pouco, o raciocínio do narrador vai demonstrando um outro jeito de ver o problema, terminando por anular as idéias de seus oponentes, numa conversão prática e ativa. Nesse sentido, no capítulo 15 do livro de Lucas, Jesus legitima suas relações sociais, através de parábolas, narradas justamente com o propósito de responder à interpelação dos religiosos acerca de suas atitudes.

Segundo o teólogo estruturalista René Krüger, a estrutura profunda do capítulo 15, da qual a parábola do filho pródigo faz parte, pode ser descrita da seguinte maneira: a) inclusão de publicanos e pecadores no ministério de Jesus (vs. 1); b) exclusão dos publicanos e pecadores por parte dos fariseus e escribas, expressa nas críticas a Jesus (vs. 2); x) o núcleo: três parábolas que demonstram o esforço de Jesus para convencer a seus críticos (vs. 4 a 32); b’) abandono, ou não, do posicionamento excludente dos fariseus e escribas após a narrativa; a’) comunhão, ou não, em face da parábola, dos fariseus e escribas com os publicanos e pecadores. Os itens **a** e **b** estabelecem uma relação simétrica com **a’** e **b’**, respectivamente. Entretanto, os últimos se situam fora do texto, hipoteticamente, constituindo-se no posicionamento possível dos ouvintes em relação à parábola. Por sua vez, **x** designa o núcleo semântico do capítulo 15.<sup>406</sup>

A parábola do filho perdido procura, na verdade, associar e justificar a ação de Jesus, que convive com pecadores, com a ação do pai/Deus, que recebe, acolhe e perdoa o filho que estava perdido e que vivia em pecado. Ao mesmo tempo em que o pai convida o filho mais velho para participar de sua alegria pela volta do outro filho, Jesus, implicitamente, também está convidando seus opositores a participarem do perdão e da inclusão, mostrando, a partir do primogênito, que os que rejeitam o pecador arrependido não estão em conformidade com a vontade de Deus. Sobre isso, escreve Jacques Dupont:

(...) trata-se de fazer com que os ouvintes compreendam a conduta que deles se espera, ou de ajudá-los a descobrir, pelo menos indiretamente, o sentido do comportamento de Jesus ou da maneira como se desenvolve seu ministério. Para

---

<sup>406</sup> Cf. KRÜGER, 1987, p. 89,

esclarecer a conduta de Jesus ou a de seus ouvintes, as parábolas remontam, de bom grado, até a conduta de Deus.<sup>407</sup>

Deus não rejeita nem o mais novo, nem o mais velho, pois tanto um quanto o outro pecaram e necessitam do perdão e da reconciliação. Assim, a parábola nos mostra como o amor do ser humano é limitado, tem pré-conceitos e é condicional e egoísta; e como o amor de Deus, pelo contrário, é ilimitado, conciliador e sem mágoa.

---

<sup>407</sup> DUPONT, Jacques. Por que parábolas?. Tradução de Mosteiro da Virgem. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 30.