

## 6. A fé cristã como maturidade psicológica

Nos dois últimos capítulos procuramos expor a visão de que a fé cristã, assentada em Jesus de Nazaré, não provoca a alienação do humano na afirmação de Deus, nem fundamenta e suscita a alienação do cristão da atuação transformadora na história e na sociedade. Constatamos, ao contrário, uma vez fundamentados na reflexão teológica de Andrés Torres Queiruga e de Jon Sobrino, que esta fé implica profundamente a valorização do humano, como também exige daqueles que se propõem a assumi-la e a vivê-la uma práxis histórico-social que transforme as relações sociais em conformidade com a realização do Reino de Deus.

Entretanto, tanto as considerações teológicas de Torres Queiruga como as de Sobrino ainda não nos permitem fundamentar, de modo mais completo, a fé cristã como afirmação e possibilidade de desenvolvimento das potencialidades humanas. Com elas podemos responder às acusações de grande parte do pensamento ateu-humanista contra a fé cristã. Mas não possibilitam responder de modo satisfatório às suspeitas provindas do ateísmo de vertente freudiana.

Conforme já consideramos<sup>1</sup>, Freud critica a religião porque esta, no seu entender, não contribui com o processo de maturidade psíquica da pessoa. Ao contrário, contribui para a perpetuação de situações psico-afetivas infantis. Segundo ele, a religião, além de manter o indivíduo nos atoleiros da ambivalência afetiva do complexo edipiano, também o impede de enfrentar de forma adulta a realidade, pois o mantém prisioneiro das ilusões do período infantil. Ora, para ele, a religião se encontra profundamente relacionada à *neurose* e à *ilusão*.

De fato, partindo da visão de Freud, a própria fé cristã se configura como obstáculo para o amadurecimento do crente, pois este ao transferir para Deus, projeção do pai onipotente, toda a carga afetiva ambivalente de amor e ódio, não resolve adequadamente o complexo de Édipo, visto que se mantém ainda envolvido no conflito paternal. E, além disso, ao procurar a realização dos seus desejos infantis em Deus, se encontra novamente atrelado à experiência da infância, porque, ao refugiar-se no mundo ilusório, se torna incapaz de assumir a realidade como ela se apresenta, bem como a sua própria história com

---

<sup>1</sup> Cf. a apresentação que fizemos da crítica de Freud ao fator religioso no capítulo 2 desta tese.

responsabilidade. Com efeito, para Freud, a maturidade psíquica do ser humano se configura como resolução do complexo edipiano (fim da idealização da figura do pai e da ambivalência afetiva que o envolve) e como superação das ilusões pelo confronto e enfrentamento da realidade. E isso, segundo ele, a religião, e no caso a fé cristã, não o possibilita, pois mantém a pessoa enredada no mundo da criança.

Mas a fé cristã, de fato, consiste na infantilização daquele que a assume, tal como Freud preconizou? Parece-nos que não. Porém para poder responder de modo bem fundamentado a essa indagação é necessário que recorramos a um aporte mais adequado do que aquele que já nos foi fornecido por Torres Queiruga e por Sobrino. Faz-se necessário um aporte que dialogue com a psicanálise freudiana. Sendo assim, pensamos ser conveniente levar em consideração, neste capítulo, a reflexão de um teólogo que busque acolher com propriedade as interpelações que a psicanálise apresenta à fé cristã. Por isso, escolhemos a reflexão teológica de Carlos Domínguez Morano<sup>2</sup>.

Morano, como teólogo e psicoterapeuta, intenta estabelecer um diálogo, que considera interminável, entre a teologia e a psicanálise<sup>3</sup>. Neste diálogo, tem consciência da limitação de cada uma delas, bem como da diferença metodológica e epistemológica entre ambas. Para ele, a teologia não tem competência para fazer afirmações no campo da psicanálise, e nem esta, competência para afirmar algo no campo da teologia. A psicanálise, neste caso, segundo ele, não se pronuncia sobre nenhum enunciado de fé. Ela, por exemplo, não afirma ou nega a existência de Deus, nem tampouco a possibilidade ou não da vida eterna. Mas isso não quer dizer que ela não possa interpelar a teologia, como também a própria experiência de fé. Embora não se pronuncie sobre os enunciados teológicos, a psicanálise pode se aventurar a interpretar a intervenção que as estratégias do desejo

<sup>2</sup>Carlos Domínguez Morano, natural de Huelva (Espanha), é teólogo, filósofo e psicoterapeuta. Sua tese de doutorado em teologia versou sobre a crítica freudiana da religião (*El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1991). Foi presidente (2001-2003) da Asociación Internacional de Estudios Médicos-Psicológicos y Religiosos (AIEMPR). Atualmente atua como terapeuta e professor de psicologia da religião na Faculdade de Teologia de Granada (Espanha). E é membro da Sociedad Española de Ciencias de las Religiones.

<sup>3</sup> Morano insiste sobre o diálogo interminável entre religião e psicanálise, especialmente na obra em que aborda o diálogo entre Freud e o pastor protestante, Oskar Pfister. Cf. DOMÍNGUEZ MORANO, C. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável*. Sigmund Freud e Oskar Pfister. São Paulo: Loyola, 2008. Convém dizer que Morano não dialoga com a psicanálise unicamente para defender a fé cristã das críticas de Freud. Para ele, isso é de menos. Ele, como teólogo, dialoga com a psicanálise, porque esta interpela a fé cristã com uma nova visão de ser humano – “determinado” pelo inconsciente – que questiona a visão antropológica cristã. Cf. Id. *Crer depois de Freud*, p. 92.

inconsciente podem manifestar na experiência religiosa do crente e na sua explicitação teológica<sup>4</sup>. Ora, como nada no ser humano escapa à questão do inconsciente, com a experiência de fé não é diferente. Esta está relacionada com as estruturas afetivas mais profundas do ser humano. Por isso, não existe uma experiência de fé que não esteja vinculada ao mundo dos desejos do inconsciente humano. Sendo assim, a psicanálise pode determinar o que pode haver de infantilizante ou patológico nessa experiência, como também pode colaborar para que o teólogo possa discernir o que pode haver também de infantilizante ou patológico, por causa das projeções inconscientes, nos fundamentos teóricos dos enunciados teológicos.

O próprio Morano, como conhecedor de teorias psicanalíticas e como teólogo, procura investigar, à luz dos postulados psicanalíticos, algumas questões teológicas e pastorais com o objetivo de averiguar como a experiência da fé cristã pode ser vivenciada e explicitada de modo a impedir a maturidade psicológica do cristão por causa da influência determinante de desejos inconscientes relacionados à fase infantil<sup>5</sup>. Mas, embora Morano constate que a fé cristã possa ser vivida de modo infantilizante, para ele, essa fé, que tem como fundamento Jesus de Nazaré e sua relação com Deus-*Abbá*, não se constitui como perpetuação de situações infantis. De acordo com ele, a fé cristã, em sua essência, longe de manter o cristão prisioneiro dos desejos inconscientes da fase infantil e da ambivalência afetiva edipiana, se constitui como humanizadora, pois possibilita ao cristão manter superados esses sentimentos numa abertura consciente e corajosa à realidade e à alteridade. Neste sentido, Morano concorda, portanto, com a crítica freudiana da religião, já que esta pode ser vivida sob as malhas da infantilidade. Mas, por outro lado, discorda dela, porque a fé cristã não se assenta nos desejos da infância, mas em Jesus de Nazaré e em sua experiência bastante madura de Deus. Neste sentido, para Morano, esta fé tanto pode ser vivida sob o registro do *imaginário* como do *simbólico*<sup>6</sup>. No primeiro, a experiência religiosa configura-se infantilizante, e no segundo, humanizadora.

---

<sup>4</sup> Cf. Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Santander: Sal Terrae, 2006, p. 15-17; Id. *Crer depois de Freud*, p. 97-98.

<sup>5</sup> Os temas mais abordados por Morano são os seguintes: a configuração da imagem de Deus; a experiência de Deus; a culpabilidade na experiência de fé; a sexualidade; e as relações entre os cristãos na comunidade eclesial.

<sup>6</sup> Imaginário e simbólico são dois registros da estrutura afetiva mais profunda. Foi a psicanálise de J. Lacan, de acordo com Morano, que empreendeu a distinção entre os dois. “O imaginário

Neste capítulo queremos, pautados nas investigações teóricas de Morano, abordar a problemática da experiência de fé vivenciada pelo cristão tanto como imaturidade quanto como maturidade. Ou seja, pretendemos mostrar como a fé pode ser assumida, vivida e, também, expressada de modo desumanizador e humanizador. Para tanto, vamos focalizar nossa atenção em apenas duas questões teológicas abordadas por Morano à luz dos postulados psicanalíticos. As questões são as seguintes: a configuração da imagem de Deus a partir dos pólos parentais (materno e paterno), confrontados com a revelação do Deus de Jesus de Nazaré; e a relação entre culpabilidade e experiência cristã. Escolhemos essas questões entre tantas outras, porque as consideramos essenciais para o que pretendemos neste capítulo e porque são suficientes para apresentar a problemática da maturidade ou da imaturidade da pessoa que vivencia a fé cristã. Além do mais, são questões que se relacionam diretamente com as acusações de Freud à religião como ilusão e neurose.

Por causa da escolha destas duas questões, este capítulo será dividido em duas seções. Na primeira, vamos abordar o tema da imagem de Deus configurada a partir dos vetores maternos e paternos. Apontaremos as possibilidades e os riscos que isso implica para a psicologia do crente e para a experiência religiosa. Além do mais, iremos confrontar a imagem de Deus, configurada pelos pólos parentais, com o Deus de Jesus. Já na segunda seção, nossa atenção se concentrará sobre o tema da culpabilidade, que aparece, certamente, de modo bastante acentuado em certas experiências religiosas e em alguns enunciados teológicos. Mostraremos que os sentimentos inconscientes de culpabilidade podem contaminar a experiência cristã em suas múltiplas expressões, bem como daremos destaque a possibilidade desta experiência, por sua vez, mobilizar a culpabilidade de cunho patológico. Contudo, defenderemos que a fé cristã, em seu fundamento, não se relaciona com a culpabilidade mórbida nem a mobiliza. Com a apresentação desses enfoques acreditamos poder responder à acusação de Freud à religião, como também acolher esta acusação como interpelação à teologia e à vivência autêntica da fé cristã.

---

compreenderia tudo o que se constitui sob a força da afetividade, ignorando qualquer tipo de limitação proveniente do intersubjetivo. O simbólico, ao contrário, também alimentado pelo mundo afetivo, se constitui sob a marca e estruturação do intersubjetivo e, portanto, no reconhecimento dos limites às aspirações do desejo”. Id. *Crer depois de Freud*, p. 97 (nota 36).

## 6.1. A configuração do Deus imaginário e o Deus de Jesus<sup>7</sup>

Começamos esta seção com a seguinte pergunta: com qual Deus o cristão se relaciona na vivência de sua fé: com o Deus de Jesus de Nazaré ou com o Deus criado pelos desejos inconscientes da infância conjugados com a ambivalência afetiva do complexo edipiano? Essa pergunta não é descabida, pois, segundo a psicanálise freudiana, a representação de Deus, especialmente sob a imagem de Pai, se oferece como a mais propícia para projetar os sonhos e as ilusões infantis e como forma de perpetuar a ambivalência afetiva de Édipo. Isso significa dizer que o cristão pode pensar estar vivendo sua fé no Deus de Jesus, mas, na verdade, pode estar cultuando o Deus projetado pelos seus desejos inconscientes da infância. Neste sentido, na oração, por exemplo, a pessoa religiosa pode estar dialogando não com o “Deus vivo e verdadeiro”, mas com o Deus que corresponde à projeção parental de suas fantasias inconscientes mais abscondidas<sup>8</sup>. Sendo assim, a fé cristã pode ser vivida de modo infantilizante, porque o cristão pode se relacionar com o Deus que não permite superar nem a ambivalência afetiva do complexo de Édipo nem as ilusões produzidas pelo desejo infantil de proteção e amparo. E isto porque esse Deus não é o Deus de Jesus, o Deus que fundamenta a fé cristã, mas o Deus construído a partir dos desejos infantis e das necessidades mais profundas e primitivas de nosso mundo afetivo. Trata-se do “Deus imaginário” que deve ser confrontado com o “Deus da realidade e da história” de Jesus de Nazaré<sup>9</sup>.

Por ter consciência desta problemática, Morano dedica especial atenção à questão de como se processam as representações parentais de Deus a partir dos desejos inconscientes do ser humano relacionados às figuras paterna e materna. Nesta seção, nossa intenção consiste em fazer a exposição da reflexão deste autor

<sup>7</sup> Cf. Id. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 380-417; 495-499; Id. *Crer depois de Freud*, p. 117-139; Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 19-23; 45-75; 98-99; 227-238; Id. “La paternidad de Dios bajo sospecha: punto de vista psicoanalítico”. In: *Dios Padre ante el reto de la injusticia y del inconsciente*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999, p. 51-79.

<sup>8</sup> O próprio Morano não deixa de considerar a oração como uma grande estufa para o florescimento das maiores representações fantasmáticas de Deus. Cf. Id. *Orar depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 1998; Id. *Crer depois de Freud*, p. 101-115.

<sup>9</sup> “Deus imaginário” e “Deus da criança” são expressões de Morano para designar o Deus que não passa de uma projeção psíquica produzida pelo desejo de onipotência relacionado à mãe ou ao pai. E “Deus da realidade e da história” designa o Deus de Jesus de Nazaré; o Deus verdadeiro, que não é produto da imaginação ou da capacidade psíquica projetiva do ser humano. Cf. Id. *Crer depois de Freud*, p. 101-139.

a respeito desse assunto. Para tanto, iremos dividir essa exposição em três itens. No primeiro, retomaremos com Morano a teoria de Freud que postula Deus como projeção da figura paterna por causa do desejo de onipotência presente na dinâmica psíquica do ser humano. No segundo, veremos, para além das considerações psicanalíticas de Freud, a importância das figuras parentais (materna e paterna) para a experiência religiosa, bem como mostraremos os riscos que elas podem representar para esta experiência. No terceiro item, iremos mostrar que o Deus de Jesus de Nazaré se diferencia radicalmente do “Deus da criança”. Mostraremos que a experiência religiosa do Deus de Jesus, por nada ter a ver com o Deus projetado pelo desejo infantil de onipotência, colabora com a maioria psicológica do homem e da mulher.

### **6.1.1.**

#### **A relação entre o pai e Deus na teoria de Freud, conforme Morano**

##### **6.1.1.1.**

##### **Deus como projeção da figura paterna**

Morano recorda que Freud estabeleceu uma estrita vinculação de Deus com a figura do pai<sup>10</sup>. Ele observa que nos escritos do fundador da psicanálise, tanto sobre os casos neuróticos como também sobre a dinâmica da ilusão, Deus aparece como uma projeção psíquica da figura paternal. Isto quer dizer que, para Freud, Deus não é outra coisa senão o próprio pai, elevado à categoria de divindade, que é imaginado como onipotente.

Por um lado, segundo nosso autor, no caso dos textos de Freud que versam sobre a análise da dinâmica das ilusões, Deus é considerado como uma poderosa *ilusão* produzida pelo desejo do ser humano de se encontrar constantemente protegido, amparado e consolado frente à miséria, à indigência humana e à dureza da realidade. Neste caso, Deus é fruto da procura, por parte do indivíduo, de experimentar aquela antiga proteção que os pais lhes asseguravam na mais tenra infância; é consequência dos desejos infantis inconscientes. Por causa disso, a crença em Deus, na visão de Freud, impede o ser humano de se relacionar com a realidade e de aceitar a limitação e a precariedade humana. Por isso, este é imaturo ou infantil; vive no mundo ilusório da criança.

---

<sup>10</sup> Cf. Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 45-52.

Por outro lado, de acordo com Morano, nos escritos de Freud que versam sobre a neurose, Deus é apresentado como a projeção ilusória do pai, no qual se revive e se perpetua o conflito paterno-filial, isto é, a ambivalência afetiva com relação à figura paterna. Em verdade, assim como para a criancinha o pai é *amado* porque lhe confere proteção e amparo e, ao mesmo tempo, *odiado* porque é ele quem possui o poder, para o crente, Deus, como projeção da figura do pai, também é amado e odiado. É amado ou adorado, porque é capaz de realizar os desejos infantis do indivíduo religioso, e é odiado ou rejeitado, porque este tem que se submeter a ele que detém todo o poder. Por causa dessa ambivalência afetiva relacionada a Deus, os sentimentos de culpabilidade e o próprio complexo de Édipo não são resolvidos satisfatoriamente. Pelo contrário, na relação com Deus, magnificência da figura paternal, o ser humano perpetua a ambivalência afetiva do complexo edipiano e a culpabilidade que o envolve. Sendo assim, não consegue alçar sua maturidade psíquica, pois vive submetido a uma situação neurotizante.

Esta vinculação que Freud estabelece entre o pai e Deus constitui, de acordo com Morano, uma interpelação profunda à fé cristã, pois esta, além de afirmar a existência de Deus como independente da atividade projetiva do ser humano, apresenta como seu núcleo mais radical a paternidade de Deus: Deus é o Pai de Jesus e também o nosso. Ora, Freud, além de exibir Deus como projeção do pai, também apresenta a idéia da paternidade como algo fundamental para a constituição do homem e da mulher. A figura do pai, segundo Freud, é algo que se inscreve no inconsciente do ser humano influenciando toda sua vida, como também a constituição de sua personalidade. Levando isso em consideração, Morano afirma que a representação paterna se oferece, então, como elemento essencial “para compreender a dinâmica de cada indivíduo em suas relações consigo mesmo, com os outros e com Deus também”<sup>11</sup>. Sendo assim, perguntamos: não seria Deus, de fato, apenas uma projeção da figura paternal? Não poderia ser a crença cristã na paternidade de Deus apenas uma criação dos desejos inconscientes relacionados à figura do pai? Para Morano, a resposta é negativa. Mas, para ele, o “Deus da realidade e da história” pode ser representado e confessado pelos cristãos através de imagens (símbolos) pertencentes às esferas

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 45-46.

mais íntimas do mundo afetivo, incluindo a imagem de Pai. Isto quer dizer que a descoberta do papel da figura do pai no inconsciente não constitui prova alguma contra a existência de Deus como ser autônomo ao ser humano. Porém revela que Deus pode ser representado como Pai, porque a figura do pai constitui uma das imagens fundamentais da afetividade profunda dos homens e mulheres. Contudo, Morano tem consciência de que a representação de Deus como Pai pode envolver ambigüidade, visto que “essa paternidade revelada na fé se encontra de imediato sob suspeita por causa dessa outra paternidade inscrita como figura chave de nosso inconsciente, de seus conflitos e de suas mais ignoradas aspirações”<sup>12</sup>. Neste sentido, a imagem de Deus como Pai pode ser confundida com a figura paterna, o que provoca, tal como Freud denunciou, a perpetuação da ambivalência afetiva edipiana e a ilusão de que Deus, como portador da onipotência, pode ser disponibilizado para a realização dos desejos infantis do crente.

Com efeito, para Morano, essa confusão ou identificação de Deus com a figura paternal inconsciente não diz respeito ao Deus da realidade, mas a um Deus meramente “imaginário” ou a um “fantasma” criado pela capacidade projetiva do ser humano. Pois, diferentemente desse Deus projetado psiquicamente, o Deus verdadeiro não é criação do psiquismo, mas “Alguém” com quem se pode relacionar e “ser vivenciado simbolicamente como pai ou como mãe”<sup>13</sup>. Assim, a diferença é clara. Pode haver o “Deus imaginário” e existe o “Deus da realidade e da história” que pode ser experimentado no registro “simbólico” do paterno ou materno, mas que não pode ser confundido com sua representação parental.

Mas qual é a origem para Freud do Deus do registro meramente imaginário? Ou em outros termos: o que dá origem à projeção da figura do pai como Deus? Para Morano, a resposta encontra-se relacionada aos sentimentos infantis de onipotência (mobilização do nosso mundo inconsciente em função da realização do desejo de total proteção e de domínio sobre a realidade). E é isso o que nos interessará a seguir.

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 46.

<sup>13</sup> Id. *Crer depois de Freud*, p. 112.

### 6.1.1.2.

#### **Os sentimentos infantis de onipotência como origem da projeção psíquica do pai como Deus**

Ao analisar de modo rigoroso a crítica que Freud apresenta à religião como neurose e ilusão, Morano descobre que a questão da onipotência ocupa um lugar central em toda a problemática da psicanálise freudiana da religião<sup>14</sup>. Segundo sua análise, Freud apresenta, embora de modo não matizado e explicitado, a relação intrínseca entre os sentimentos infantis de onipotência e os temas da ilusão protetora e da ambivalência afetiva edipiana.

Freud, no entender de Morano, considera que os sentimentos infantis de onipotência conduzem tanto à gênese do ilusório<sup>15</sup> como ao conflito edipiano<sup>16</sup>, e, por causa disso, são os responsáveis pela origem da projeção do pai como Deus e pela ambivalência afetiva com relação a ele. Tentemos entender isso melhor.

Para Freud, na visão de Morano, a crença na onipotência é algo que se impõe ao sujeito nas primeiras fases do seu processo psico-afetivo e algo que, por não deixar de existir no inconsciente, acompanha-o pela vida a fora, podendo ser projetado, pela via ilusória, em algumas pessoas (professores, marido ou esposa, religiosos, amigos e etc) e, inclusive, pode ser projetado em Deus. De acordo com essa visão, o que se processa na psicologia do ser humano desde os seus primeiros anos de vida é o seguinte. Num primeiro momento, a criancinha se vê como onipotente, pois ainda não se deu conta da realidade que a envolve; tudo gira ao seu redor e tudo existe para servi-la. Num segundo momento, a criança, ao tomar consciência de seu estado de desamparo e dependência, transfere a onipotência que antes pensava possuir para seu pai. E, num terceiro momento, com a consciência da realidade que a cerca, se dá conta que o pai não é onipotente. Ao tomar consciência disso, duas possibilidades emergem para a criança. A possibilidade da maturidade ou da imaturidade. A maturidade psicológica se efetiva quando ela supera o desejo de onipotência e se deixa nortear pelo “princípio da realidade”. E, por outro lado, a imaturidade ou a infantilidade psicológica se perpetua quando o desejo de onipotência, sem ser superado, é projetado em substitutos do pai onipotente.

---

<sup>14</sup> Cf. Id. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 380-417; Id. *Crer depois de Freud*, p. 93-94; Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 18.

<sup>15</sup> Cf. Id. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 399-407.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p. 407-417.

Em verdade, essa crença na onipotência, tão normal na psicologia da criança e tão prejudicial ao adulto, se relaciona com o desejo infantil de proteção e amparo. Ao perceber que não é onipotente, a criança, para satisfazer esse desejo, projeta na figura paterna e, depois, nos seus substitutos a onipotência para que possa defendê-la da ameaçadora realidade. E como esse desejo também se encontra radicado no inconsciente do ser humano, este se vê constantemente tentado, mesmo quando adulto, a idealizar a figura paterna como onipotente para lhe conceder proteção constante ao longo da vida. Por isso, “uma imensa nostalgia do pai se inscreve no coração humano”<sup>17</sup>. Daí a possibilidade para a projeção do pai onipotente como Deus. Ou seja, uma vez que toda projeção do pai onipotente em outras pessoas humanas está sujeita a algum fracasso, visto que esta ao se deparar com a limitação da realidade não consegue se manter, Deus, neste caso, se apresenta como a projeção ideal deste pai. E isto porque nele a onipotência fica resguardada de toda ameaça, pois, “por essência, Deus carece de limitação em seu poder, saber e bondade”<sup>18</sup>. Portanto, Deus se apresenta como o pai onipotente que não corre o risco de perder a onipotência.

A projeção psíquica da figura do pai como Deus, portanto, tem origem no desejo infantil de proteção e amparo e na crença na onipotência. Deus, neste caso, aparece como instância ilusória de proteção; uma “realidade”, na qual os sentimentos infantis de onipotência se encontram confirmados e garantidos.

Neste sentido, Freud, de acordo com Morano, por estabelecer a relação entre a crença na onipotência e o desejo de proteção, aponta o *narcisismo* infantil como algo profundamente relacionado à idealização da figura paterna e como a condição fundamental para o aparecimento do “Deus imaginário”. A projeção do pai onipotente como Deus é uma artimanha do desejo inconsciente para manipular a onipotência em função de sua satisfação. Essa onipotência transferida nada mais é do que o próprio sonho do homem de ser onipotente e poder dominar a realidade; é expressão do seu narcisismo ou de sua dificuldade em aceitar sua impotência e limitação. Trata-se de uma ilusão.

Com a onipotência transferida para Deus, a pessoa pode, a partir do ilusório, manipular a realidade para não aceitá-la como tal. Daí a alienação da realidade e o fechamento do ser humano sobre si mesmo. Por causa disso, é que

---

<sup>17</sup> Id. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 400.

<sup>18</sup> Ibid.

Freud, segundo Morano, propõe a abertura lúcida à realidade como única condição para o amadurecimento psíquico. Pois é somente superando a crença na onipotência que o indivíduo consegue renunciar ao narcisismo infantil e sair dos atoleiros dos desejos inconscientes da infância. “A maturidade do ser humano passa, então, pela renúncia da primazia do mundo interno dos desejos sobre a realidade”<sup>19</sup>.

A crença na onipotência, relacionada diretamente ao desejo de proteção e ao narcisismo infantil, além de ser responsável pela idealização da figura paterna, inclusive de sua projeção ilusória como Deus, consiste em ser também, de acordo com Morano, a motriz da ambivalência afetiva edipiana. Isto quer dizer que o complexo de Édipo está relacionado com a recusa a perder a onipotência. Édipo “é algo mais que uma rivalidade em relação a um objeto: a mãe”<sup>20</sup>; é “uma questão de ser ou não ser, de ser ou não ser onipotente”<sup>21</sup>. Ora, uma vez que a criancinha se vê limitada e carente de proteção, ela encontra no pai a onipotência, visto que este é quem “possui” a sua mãe. Na verdade, ela projeta sobre a figura do pai o seu próprio desejo de onipotência. O pai, para ela, possui um poder sem limites; é capaz de tudo realizar e de tudo saber. Ela vê na figura paterna aquele que pode satisfazer os seus desejos. Por causa disso, o pai é amado. Contudo, ela também o odeia. E isto porque quem é onipotente é o pai e não ela. Deste modo, por causa da questão da onipotência se estabelece uma ambivalência afetiva de amor e ódio com relação à figura paterna: “admiro-te porque és grande e poderoso; mas te odeio, porque poderoso és tu, e não eu, tal como desejo”<sup>22</sup>. O amor manifestado à figura paterna é amor à onipotência projetada nesta figura e o ódio ao pai é o ódio por não possuir esta onipotência.

Para Freud, de acordo com Morano, na religião a ambivalência afetiva com relação à figura do pai não deixa de existir. Uma vez que Deus se apresenta como substituto do pai ou como sua idealização, essa ambivalência se orienta para ele. Deus é amado e odiado. É amado, porque é onipotente e, por isso, pode estar a serviço da realização dos desejos da pessoa religiosa; e é, inconscientemente, odiado porque é ele quem possui a onipotência e não o indivíduo. E porque Deus possui a onipotência, a pessoa religiosa se submete a ele. Trata-se, porém, de uma

<sup>19</sup> Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 18.

<sup>20</sup> Id. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 409.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

submissão com a finalidade de gozar os benefícios da sua onipotência. Na verdade, essa submissão diz respeito ao desejo do homem por conquistar a onipotência que sempre desejou. Por isso, “a religião, a partir desta perspectiva, é a história de uma luta camuflada e perene contra o pai para conquistar a onipotência”<sup>23</sup>.

Desta forma, Morano consegue mostrar que a crítica de Freud à religião centraliza-se na questão da onipotência. Freud, no seu entender, critica a religião por esta se configurar como algo que permite ao homem alimentar as suas ilusões relacionadas aos sentimentos infantis de onipotência e, ao mesmo tempo, como algo que perpetua a ambivalência afetiva do complexo edipiano por causa destes mesmos sentimentos. Porém, a fé cristã consiste em ser uma instância que favorece a projeção ilusória dos desejos infantis de onipotência? E o Deus cristão, tem este alguma coisa a ver com a idealização do pai onipotente que faz perpetuar a ambivalência afetiva do complexo de Édipo? Para Morano, certamente que não. Mas sobre isso dedicaremos a devida atenção no último item desta seção. Nosso interesse no próximo item consiste em apresentar, pautados em Morano, as interpelações que a psicanálise freudiana, para além do pensamento de Freud, faz à fé cristã no que concerne à representação de Deus. No entanto, antes como introdução, falaremos, brevemente a respeito da importância das figuras parentais (mãe e pai) para a compreensão psicanalítica do fator religioso.

### **6.1.2. Figuras parentais, experiência religiosa e representação de Deus**

De acordo com Morano, Freud em sua análise do fator religioso, apresenta uma notável lacuna: o papel do elemento feminino e materno<sup>24</sup>. Toda sua teoria sobre a religião privilegia o masculino e paterno. Somente a figura do pai está relacionada à ilusão protetora e à ambivalência afetiva. A figura materna é ignorada. Freud não fala de ilusão protetora, nem de sentimentos de onipotência, nem de ambivalência afetiva relacionados à mãe, mas exclusivamente ao pai. Entretanto, neste caso, nem todos psicanalistas freudianos concordam com Freud. A psicanálise freudiana, depois de Freud, tem procurado valorizar o elemento feminino e materno na compreensão do fator religioso. É por isso que Morano não

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 416.

<sup>24</sup> Cf. Ibid., p. 455-457; Id. *Crer depois de Freud*, p. 66-70.

se contenta apenas em considerar as interpelações à fé cristã da crítica à religião feita por Freud. Ele se interessa também em acolher as interpelações que são feitas a partir da psicanálise freudiana mais desenvolvida e que melhor considerem o elemento materno e feminino na constituição da estrutura psíquica do ser humano e na explicação de sua dimensão religiosa.

A dimensão religiosa antropológica, segundo Morano, está profundamente marcada pela influência inconsciente tanto do pólo paterno quanto do materno. De fato, a religião, a fé e a visão de Deus não surgem no homem e na mulher como algo direto e espontâneo. Tudo isso é vivido e se desenvolve em relação com a nossa estrutura afetiva profunda. Com efeito, como esta é marcada, desde os primeiros anos de nossa vida, pelas figuras do pai e da mãe, se pode dizer que a experiência religiosa não se dá sem manter relações com os marcos materno e paterno presentes no nosso mundo psíquico. Ademais, nosso autor recorda que a experiência religiosa “sempre tendeu também a articular-se simbolicamente em torno de dois grandes referenciais humanos”<sup>25</sup>. Ora, isto quer dizer que o materno e o paterno, além de marcarem toda experiência religiosa particular, apresentam-se como os dois grandes marcos privilegiados pelos quais as grandes correntes religiosas, incluindo o judaísmo e cristianismo, expressaram e expressam os conteúdos fundamentais de suas crenças.

O fato de a experiência religiosa (experiência de Deus) não ser alheia à estrutura afetiva profunda do ser humano e, também, de ser expressa a partir do materno e do paterno pressupõe, segundo Morano, uma grande possibilidade, entendida como algo positivo, e um grande risco<sup>26</sup>. Possibilidade, porque essa experiência pode ser assumida não como algo extrínseco à nossa afetividade, mas como algo que faz parte de nossa estrutura psíquica. Em outras palavras, o Deus verdadeiro só pode ser experimentado pela profundidade do ser humano.

Já o risco diz respeito à redução da experiência religiosa a certas necessidades puramente psíquicas que impedem a abertura e o diálogo com o “Deus da realidade e da história”. Podemos criar imagens de Deus, a partir das complexas relações com o materno e o paterno, que nada têm a ver com o Deus verdadeiro. E isto porque a representação parental de Deus se apresenta bastante propícia para projetar os sonhos infantis de onipotência.

---

<sup>25</sup> Id. *Crer depois de Freud*, p. 118.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, p. 118-119.

Nos sub-itens a seguir, queremos apresentar essa problemática tal como Morano a aborda. Vamos ver a importância dos pólos paterno e materno na configuração da imagem de Deus e as possibilidades e riscos que isso comporta para a experiência de fé.

#### **6.1.2.1.**

##### **O pólo materno e a experiência de Deus**

Pautado na descoberta psicanalítica da figura da mãe na primeira fase da infância, Morano defende a tese de que o pólo materno é fundamental para a possibilidade do surgimento e do desenvolvimento da dimensão religiosa do ser humano, mas, também, ressalta que este pólo parental pode favorecer uma representação de Deus que nada tem a ver com o Deus de Jesus de Nazaré. Sendo assim, segundo ele, a experiência psíquica pela qual cada pessoa passa na sua primeira infância com relação à figura materna pode favorecer tanto uma experiência amadurecida do divino como uma experiência religiosa infantilizante. Vejamos como isso pode acontecer.

#### **6.1.2.1.1.**

##### **O papel da figura materna no processo psico-afetivo**

A psicanálise, de acordo com nosso autor, afirma a existência de uma experiência de simbiose do bebê com a mãe nos seus primeiros meses de vida. O bebê, embora ao nascer se separe fisicamente da mãe, continua fusionado a ela pelo seu psiquismo. Este se recusa a aceitar a separação que ocorreu no momento do nascimento. Por isso, a mãe, para ele, constitui um objeto polarizador de seu desejo. Ele “aspira reproduzir a situação de simbiose total na qual se encontrou nos meses de sua existência intra-uterina”<sup>27</sup>. E por causa desse desejo, pela via alucinatória, experimenta-se como fusionado à mãe; percebe-se como uma parte da totalidade do mundo em que vive; e sente-se tão fundido e confundido com essa totalidade que nem sequer na amamentação “se dá conta se ele é essa boca que suga ou o peito que o alimenta”<sup>28</sup>. Nesta fase, portanto, o recém-nascido não possui ainda um *eu* que lhe confira autonomia e independência. Ele e a mãe formam um todo indiferenciado.

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 120.

<sup>28</sup> Ibid.

Essa experiência da criança com a mãe, de acordo com Morano, consiste em algo essencial para que a pessoa possa estabelecer, ao longo de sua história, relações pessoais estáveis com outros e também com Deus<sup>29</sup>. E isto porque nessa experiência se processam os primeiros laços de confiança estabelecidos pelo ser humano. Ora, ao se relacionar numa simbiose com a mãe, a criancinha vê garantida a sua segurança e o seu bem-estar. A mãe representa, para ela, a única possibilidade de existir. Por isso, ela desenvolve uma confiança radical na mãe; sente-se envolvida pela totalidade materna. A figura maternal configura a primeira destinação da confiança do ser humano. Por isso, essa confiança fundamental se apresenta como o pressuposto psíquico básico de todas as demais confianças a serem estabelecidas pelo indivíduo ao longo de sua vida. Sem essa experiência, a desconfiança radical tomaria conta da pessoa em todas as relações estabelecidas por ela. Neste sentido, Morano afirma que “quem não pôde experimentar essa confiança básica de ser sustentado nos braços da figura materna, não poderá nunca fiar-se nos outros e, portanto, tampouco, nesse outro psíquico, que é Deus para nós”<sup>30</sup>. Por isso, a experiência maternal da primeira infância revela-se fundamental para a possibilidade da experiência de Deus tanto positiva quanto negativa. Vejamos.

#### **6.1.2.1.2.**

#### **Figura materna: possibilidades e riscos para a experiência religiosa e para a configuração da imagem de Deus**

Para a psicanálise, tal como vimos, toda relação pessoal autêntica estabelecida pelo indivíduo com a alteridade encontra na experiência de simbiose com a mãe o seu fundamento. Sendo assim, a própria relação com a alteridade divina não foge a isso. O ser humano só pode confiar em Deus por causa dessa experiência com o pólo materno na primeira infância. Se não houvesse essa experiência, provavelmente, a dimensão religiosa seria algo quase impossível de ser encontrada na constituição humana.

Entretanto, no que concerne à relação com Deus, não é apenas a confiança básica o que fundamenta e possibilita a dimensão religiosa do ser humano, mas também o desejo de onipotência que impulsiona para a fusão com a totalidade. Ora, o desejo de fusão simbiótica da criancinha com a mãe consiste numa etapa

<sup>29</sup> Cf. Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 54.

<sup>30</sup> Ibid.

necessária no seu desenvolvimento afetivo, mas deve ser superado para que ela possa desenvolver sua autonomia e independência. Contudo, ao ser superado pela relação do bebê com a figura paterna - o que veremos mais à frente -, o desejo de totalidade não deixa de existir no psiquismo. O bebê que antes estava fusionado com a mãe, com o aparecimento da figura do pai, projeta sobre este o seu desejo de onipotência e de totalidade. O pai, para ele, é fantasiado como onipotente. Entretanto, devido ao processo de maturação psicológica, esse desejo de onipotência direcionado para a figura paternal também é superado. Porém, este desejo não é eliminado uma vez por todas, mas acompanhará o homem e a mulher ao longo de toda a vida “como uma estrutura básica” do seu psiquismo<sup>31</sup>. Sendo assim, a maturidade ou imaturidade psíquica da pessoa dependerá de como ela lidará com este desejo. Por um lado, norteado pelo “princípio da realidade”, o desejo de onipotência poderá ser o impulsionador do dinamismo do relacionamento pessoal com a alteridade e, assim, colaborar com a maturidade psíquica da pessoa, por causa da superação do egoísmo e narcisismo infantis. Por outro lado, se este desejo não for transformado a partir do “princípio da realidade” e da aceitação do indivíduo dos seus limites, manterá a pessoa estacionada na imaturidade psíquica, pois ela projetará seu desejo de onipotência sobre as pessoas ou sobre Deus e com eles procurará se relacionar de modo fusional para satisfazer seus desejos infantis.

Verdadeiramente, o desejo de onipotência que impulsiona para o anseio de fusão com a totalidade, por nunca se extinguir no psiquismo, constitui-se como o fundamento psicológico do relacionamento do ser humano com Deus. É por causa desse desejo que a pessoa pode estabelecer relação com o “Deus da realidade e da história” ou com o “Deus imaginário”. Ao nortear este desejo pelo “princípio da realidade”, o indivíduo religioso aceita Deus como ele é; como o Outro. Sem ser transformado e limitado, este desejo leva a pessoa a projetar um “Deus imaginário” para o qual transfere a onipotência que tanto anseia. Vejamos como isso se processa.

A experiência religiosa, para Morano, encontra no desejo de totalidade “a base para o que constitui a vertente mística dessa experiência”<sup>32</sup>. Isto quer dizer que o desejo místico de fusão com a totalidade divina – o que Freud considera

---

<sup>31</sup> Cf. Id. *Crer depois de Freud*, p. 121.

<sup>32</sup> Ibid.

como “sentimento oceânico” -, ou seja, o desejo de viver uma experiência profunda de união com Deus e de abandonar-se nele tem sua base na experiência humana de fusão com a mãe, impulsionada pelo desejo inconsciente de onipotência. Segundo ele,

“é um fato comprovado pelas pesquisas psicológicas que uma experiência religiosa, particularmente nessa vertente mística, dificilmente poderia amadurecer sem que tivesse ocorrido essa primeira experiência de felicidade vivenciada na fusão primitiva com a mãe”<sup>33</sup>.

Contudo, essa relação estabelecida entre o desejo de Deus e as primeiras vinculações afetivas, desenvolvidas pelo desejo de onipotência, com a imaginária totalidade do materno, de acordo com nosso autor, suscita sérias interrogações sobre o valor das experiências místicas<sup>34</sup>. O desejo e a experiência de fusão com a divindade não poderiam ser simplesmente mera derivação do desejo infantil de totalidade? Não seria Deus, com o qual se anseia estabelecer uma união profunda, uma projeção psíquica da figura da mãe com a qual estivemos fusionados na primeira infância? Para Morano, as respostas podem ser ambíguas. Ele tem consciência de que o desejo de onipotência e de totalidade – que estava relacionado à figura da mãe na primeira infância - pode tanto favorecer a experiência mística autêntica, como também fundamentar a pseudo-mística. E com relação a Deus, afirma que esse desejo tanto possibilita o encontro com o Deus verdadeiro sob o símbolo maternal, bem como pode fundamentar a projeção de um Deus ilusório como totalidade materna.

A experiência mística autêntica, para o nosso autor, não se identifica com a mera busca fusional inconsciente com a totalidade materna<sup>35</sup>. Não se trata de uma experiência de relação com a projeção inconsciente da figura da mãe como Deus para realizar a fusão com a totalidade maternal, suscitada pelo desejo de onipotência. Pelo contrário, trata-se de uma experiência do Deus da realidade possibilitada por aquela experiência de fusão com a mãe na primeira infância, superada pela figura paterna que impõe a limitação do desejo de onipotência. Isto quer dizer que a verdadeira experiência mística de Deus não consiste numa relação indiferenciada entre o crente e Deus, mas, sim, na vinculação com a divindade como o Outro que é diferente do *eu*. Pois somente com a aceitação de

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Cf. Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 177.

<sup>35</sup> Cf. Ibid., p. 173-179.

Deus como distinto do próprio *eu* é que se pode estabelecer uma autêntica experiência religiosa, pois este Deus não se identifica com o Deus criado pela projeção psíquica em função da realização dos desejos infantis inconscientes. Ao contrário, a relação e a experiência mística com a alteridade divina desautorizam o narcisismo, pois Deus está para além da possibilidade de manipulação em prol da satisfação dos interesses egoísticos ou dos desejos do mundo inconsciente.

A pseudo-mística, por outro lado, segundo Morano, consiste na experiência de fusão com o “Deus imaginário”<sup>36</sup>. O pseudo-místico ou o “iluminado” se nega, inconscientemente, a reconhecer seu afastamento de Deus; ignora a separação. Vê-se absorvido pelo sagrado, o que impossibilita o autêntico encontro com a alteridade divina. Imagina, a partir do desejo de onipotência, uma divindade confundida como uma mãe, à qual pode estar fusionado simbioticamente para poder manipulá-la em função da satisfação de suas necessidades e carências afetivas mais profundas. Para Morano, o pseudo-místico consiste naquela pessoa que não conseguiu superar satisfatoriamente, a partir da figura paterna, o desejo de fusão na totalidade materna. Por isso é que, para ele, a experiência pseudo-mística constitui uma patologia centrada em torno das funções da afetividade<sup>37</sup>. Trata-se de uma religiosidade situada *ad intra*, marcada profundamente por uma concentração narcisista, por uma exaltação dos componentes afetivos e emocionais, bem como pela rejeição da dimensão necessariamente conflitiva da realidade na qual se vive.

Assim, enquanto o místico se relaciona, por causa do desejo de onipotência transformado adequadamente, com o Deus que se apresenta a ele como o Outro, o pseudo-místico, por sua vez, por não realizar a superação do desejo de onipotência infantil com relação à totalidade materna, relaciona-se com um Deus criado pelo seu psiquismo; expressão de seu narcisismo e egoísmo; um “Deus-Mamãe” ou “quebra-galho” que se coloca à sua disposição para realizar os seus interesses egoísticos. Sendo assim, a experiência religiosa do místico é a de comunhão com um Outro diferenciado, e a experiência do pseudo-místico não é de encontro com a alteridade divina, mas, sim, apenas de projeção imaginária criada pelo desejo de onipotência infantil relacionada à figura maternal. Neste sentido, a oração do místico e do pseudo-místico se apresentam bastante

---

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, p. 161-164.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, p. 161-162.

diferentes. Enquanto a oração do místico consiste em diálogo com o Deus diferenciado do *eu*, a do pseudo-místico constitui um diálogo narcísico<sup>38</sup>.

A experiência que o ser humano faz na primeira infância do pólo materno apresenta-se como possibilidade positiva e risco para a experiência de Deus. A possibilidade positiva diz respeito, tal como vimos anteriormente, à capacidade do ser humano de desejar a Deus, pois sem a experiência da mãe não haveria o anseio de proximidade e comunhão com a divindade; não haveria experiência mística. E o risco diz respeito à possibilidade da experiência religiosa ser apenas alienação da realidade num monólogo do *eu* com a projeção psíquica de um Deus indiferenciado que realize os desejos infantis.

Com relação à configuração da imagem de Deus, o pólo materno também se apresenta como possibilidade e risco. Possibilidade porque o Deus diferenciado do *eu* pode ser compreendido e experienciado a partir do *símbolo* materno. E risco porque Deus pode ser *imaginado* como uma grande mãe a serviço da realização dos desejos egoísticos e da superação mágica das dificuldades e durezas da existência humana.

Contudo, Morano não considera apenas o pólo materno como fundamental para a experiência religiosa ou para a configuração da imagem de Deus. Para ele, o pólo paterno é igualmente fundamental. Isto quer dizer que a contribuição da figura paterna, descoberta por Freud, no processo de amadurecimento afetivo do ser humano nos primeiros anos de vida também constitui possibilidade e riscos para a experiência de fé e para a configuração da imagem de Deus. Vejamos no sub-item a seguir o que o nosso autor, pautado na teoria de Freud a respeito do papel do pai na infância, considera a respeito disso.

#### **6.1.2.2.**

#### **A figura paterna e a configuração da imagem de Deus**

Conforme expusemos anteriormente, a experiência de fusão na totalidade materna, impulsionada pelo desejo de onipotência, constitui a origem psicológica do desejo de Deus. Entretanto, essa experiência, sem se articular com a experiência da figura do pai, não é capaz de proporcionar uma imagem e configuração para Deus. Pois, para Morano, “somente mediante o aparecimento do pai, que rompe a fusão com o materno, é que Deus pode adquirir um nome,

---

<sup>38</sup> Cf. Id. *Crer depois de Freud*, p. 109-115.

uma figura e uma imagem”<sup>39</sup>. Isto porque a instância paterna ao se inscrever no mais profundo do psiquismo permite que Deus seja visto como diferenciado do “eu”. Sem contar com a figura do pai, Deus seria visto somente como uma totalidade indiferenciada e impessoal. A própria representação de Deus a partir do símbolo materno só é possível se a pessoa religiosa tiver superado satisfatoriamente o estágio da fusão na totalidade materna. Caso contrário, Deus, para ela, será confundido com a aconchegante e envolvente totalidade da mãe; será fruto de sua imaginação e de seu desejo de onipotência. Mas, para se compreender melhor essa teoria, se faz necessário pontuar o processo de amadurecimento afetivo da pessoa nos primeiros anos de vida.

#### 6.1.2.2.1.

##### **O papel da figura paterna no processo psico-afetivo**

Para a psicanálise, de acordo com Morano, a pessoa nos seus primeiros anos de vida passa por um processo de amadurecimento psico-afetivo que conta com a interferência da mãe e do pai. Como já descrevemos acima, o bebê na fase pré-edipiana, por causa do desejo inconsciente de onipotência, anseia fusionar-se simbioticamente com a mãe; vivencia no seu psiquismo um fascínio por ela. Mas sua relação com a figura materna é de indiferenciação, pois ainda não se percebe autônomo e independente; vê-se confundido com a totalidade maternal. Por isso, inconscientemente, considera-se onipotente. Contudo, para que o bebê possa amadurecer como pessoa, deverá superar o desejo da totalidade materna. Neste caso, aparece a figura do pai<sup>40</sup>. É o pólo paternal que liberta o bebê do fascínio fusional com a mãe. A experiência do pai, além de revelar para ele que a mãe não é só dele, revela-lhe também que nem ele nem a mãe são onipotentes. Dessa forma, o pai representa para o bebê aquilo que a psicanálise denomina de “lei”, isto é, “a limitação de seu desejo ilimitado e onipotente”<sup>41</sup>. Além do mais, a figura paterna possibilita, ao superar a fusão do bebê com a totalidade materna, que este configure a sua autonomia e independência. Pois é somente através da renúncia

<sup>39</sup> Ibid., p. 122-123; Cf. Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 58.

<sup>40</sup> Sobre o papel do pai no processo psico-afetivo da criança, cf. Id. *Crer depois de Freud*, p. 122-125; Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 56-57.

<sup>41</sup> Id. *Crer depois de Freud*, p. 124.

aos desejos onipotentes e fusionais que o bebê “poderá chegar a uma consciência do outro e do próprio eu como algo diferente e autônomo”<sup>42</sup>.

Morano, entretanto, recorda que o aparecimento psíquico do pai para o bebê não consiste num fato tranqüilo, nem tampouco garante a efetivação de seu processo de maturidade psico-afetivo. A situação triangular (mãe-pai-criança), que constitui a fase edipiana, representa para o bebê um profundo golpe contra o seu narcisismo e o seu egoísmo, visto que ele tem que renunciar a sua onipotência e superar a fusão com a mãe. Ademais, esta fase gera a ambivalência afetiva de amor e ódio com relação ao pólo paternal, que pode se perpetuar inconscientemente ao longo da existência da pessoa. Ora, ao aceitar a “lei paterna”, o bebê passa a amar e, ao mesmo tempo, a odiar ao pai. Ama-o, porque nele vê a sua onipotência projetada. Por isso, para ele, como já visto acima, o pai é onipotente, onisciente e onibenevolente; é, verdadeiramente, o objeto de sua adoração. Mas, por outro lado, odeia-o, porque este, além de limitar seu desejo de onipotência ilimitado, é quem, para ele, porta a onipotência que antes lhe pertencia<sup>43</sup>; em outros termos, o bebê o odeia porque, na sua visão, o pai é tudo e ele nada. A consequência desse ódio consiste no sentimento de culpa. O bebê se depara, por causa da formação do superego, com a culpa por odiar ao pai.

Esta fase do desenvolvimento psico-afetivo (fase edipiana) não representa ainda a maturidade psíquica. Nesta fase, a criança fica enredada tanto na projeção psíquica do seu desejo de onipotência na figura paternal, como na ambivalência afetiva com relação a ela. Sendo assim, esta fase deve ser superada para que a criança possa aceder à sua maturidade humana.

O complexo de Édipo, segundo Morano, somente pode ser resolvido satisfatoriamente quando a criança renunciar ao sentimento de onipotência. E isto acontece quando ela deixa de considerar o pai como onipotente. O pai, a quem ela atribuiu a sua onipotência “deve morrer para dar lugar a um pai que está sujeito às leis do nascimento e da morte, um pai que não pode nem sabe tudo e que também

<sup>42</sup> Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 56.

<sup>43</sup> Como já vimos anteriormente, Morano defende a tese de que o conflito edipiano não se dá por causa de uma rivalidade com o pai em relação ao objeto materno, mas, sim, por causa da renúncia à onipotência. Neste sentido, nosso autor, sintetizando a sua tese, afirma o seguinte: “Se o pai é um rival, não o é enquanto possuidor da mãe, mas como possuidor da onipotência e, a partir daí, também da mãe”. Id. *Crer depois de Freud*, p. 124. Cf. Id. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 407-417.

está submetido às imperdoáveis deficiências na área do amor”<sup>44</sup>. Em verdade, a criança só poderá amadurecer psicologicamente se superar, confrontando-se com a limitação da realidade, as ilusões produzidas pelo desejo de onipotência. E é este confronto com o real que lhe possibilitará aceitar os próprios limites e desenvolver sua autonomia como pessoa. Portanto, somente quando a criança se deixar nortear pelo “princípio da realidade” é que o caminho para a humanização psicológica se abrirá para ela. Sem isso, ficará enredada em seu narcisismo e em seu egoísmo, pensando poder manipular magicamente toda a realidade em função da realização dos seus desejos e interesses.

Mas o que a figura paterna, certamente importante para o processo de maturidade psico-afetivo da criança, tem a ver com a experiência religiosa e com a configuração da imagem de Deus? Para Morano, a figura do pai, na segunda fase do processo de amadurecimento da pessoa (fase de Édipo), representa, assim como a figura da mãe, possibilidades e riscos para a experiência religiosa, bem como para a configuração da imagem de Deus. Vejamos primeiro as possibilidades e, em seguida, os riscos.

#### **6.1.2.2.2.**

#### **Figura paterna: possibilidades para a experiência religiosa e para a configuração da imagem de Deus**

A projeção que a criancinha faz do seu desejo de onipotência na figura do pai constitui, conforme Morano, a possibilidade psicológica fundamental para que a pessoa possa conferir a Deus uma representação e uma imagem. Ora, na primeira infância (fase pré-edipiana), a criança fusionada psiquicamente com a figura da mãe sente-se como um todo indiferenciado com ela. Nessa fase, a mãe constitui uma espécie de Deus para a criança, mas trata-se de um Deus sem rosto e sem nome; uma espécie de Deus indeterminado e indiferenciado do *eu*. Com o surgimento do conflito edipiano, a criança se depara com a figura paterna que rompe o seu fascínio fusional com a mãe e limita seu desejo de onipotência. Ao não se perceber onipotente, a criança projeta essa onipotência sobre seu pai. A figura paternal torna-se, assim, uma nova espécie de Deus para a criança. Só que agora, esse Deus, por ser diferente dela, possui uma imagem e um nome: é o pai.

---

<sup>44</sup> Id. *Crer depois de Freud*, p. 124.

Portanto, por meio do pai, o Deus da criança toma nome forma e figura<sup>45</sup>. O “Deus da realidade” somente pode ser representado, no plano psicológico, em imagens e símbolos, por causa dessa experiência da figura paternal na fase edipiana. Sem esta, Deus seria percebido somente como totalidade indiferenciada e indeterminada. Portanto, a figura paternal fundamenta a possibilidade de representação e configuração da imagem de Deus; permite representar a Deus como ser pessoal diferenciado do *eu*.

Com relação a isso, o pólo paternal possibilita, especialmente, a representação de Deus sob o símbolo de Pai. Embora possa Deus ser representado pelo registro simbólico do materno, sua imagem mais evocada é a de Pai. De fato, Deus é visto nas grandes religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) como Pai. Entretanto isso não quer dizer que a imagem de Deus como Pai possa ser construída unicamente por atributos presentes na imagem do pai, tais como autoridade, poder, força, severidade e etc. Ainda que seja considerado como Pai, Deus também pode ser percebido com os atributos maternos de ternura, compaixão, proteção, serviço e etc. Neste sentido, Morano mostra que uma pesquisa empírica realizada por Antoine Vergote e Álvaro Tamayo comprova que a imagem de Deus se forma comumente como uma síntese de atributos antagônicos presentes na imagem do pai e na imagem da mãe, ao ponto de se poder afirmar que Deus é imaginado como um Pai maternal<sup>46</sup>. Contudo, a pesquisa comprova também que o símbolo paterno aparece como o mais idôneo para evocar a imagem de Deus. Ora, se Deus é evocado sob a imagem de Pai, é porque o pólo paternal de alguma forma serve para representá-lo. E isto por causa, tal como mostramos acima, da função dessa figura parental como o outro que se instaura na relação do bebê com a mãe, limitando seu desejo de onipotência e rompendo o seu fascínio pela mãe. A figura do pai se apresenta como a negação de nossa onipotência e como o primeiro deus, diferente do *eu*, a ser adorado pelo ser humano.

Pautando-se em Vergote, Morano mostra que existe uma relação entre a paternidade humana e a de Deus. Essas duas paternidades se relacionam a partir das suas funções básicas<sup>47</sup>. A paternidade divina, segundo ele, configura, na

---

<sup>45</sup> Cf. Ibid.

<sup>46</sup> Cf. Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 58-59.

<sup>47</sup> Cf. Ibid., p. 61-63.

ordem da crença, as mesmas funções psicológicas básicas que a paternidade humana constitui para a criança, a saber: a lei, o modelo e a promessa.

Com efeito, assim como o pai representa para a criança a lei, entendida psicanaliticamente como a limitação do desejo de onipotência e como a superação da fusão na totalidade materna, o Deus cristão, representado como Pai, da mesma forma, “nos salva, efetivamente, da tentação de concebê-lo como uma totalidade indiferenciada na qual nos perderíamos regressivamente, numa pura aspiração de prazer e felicidade primitiva, à margem da realidade, dos outros e da história”<sup>48</sup>. Deus como Pai, na perspectiva cristã, exerce a função de “lei” separadora que liberta da tentação pseudo-mística. O Deus *Abbá*, revelado por Jesus, não consiste numa totalidade divina indiferenciada e impessoal, mas num Deus diferenciado e pessoal que exige o compromisso histórico com a edificação do seu Reino. Por isso, o lugar privilegiado para se fazer a experiência do Deus cristão não é a meditação individualizante que preconiza a união harmônica com o todo ou a imersão numa consciência cósmica, mas “no compromisso pela construção de uma sociedade mais justa e solidária”<sup>49</sup>. O Deus da fé cristã, considerado como Pai, possibilita ao cristão, tal como a figura paterna possibilita ao filho, relacionar-se com a realidade, assumindo-a, confrontando-se com ela e transformando-a.

E do mesmo modo como o pai pode se apresentar ao filho como modelo de identificação porque o reconhece “como seu igual em potência”, o Deus da revelação cristã “se apresenta também como Pai que deseja ser modelo de identificação para seus filhos, reconhecendo a possibilidade destes assemelharem-se a Ele”<sup>50</sup>. Apresenta-se como modelo, especialmente, no que se refere à misericórdia gratuita (cf. Lc 6,36), ao amor e à bondade (cf. Mt 5,43-45). Convida seus filhos a ser e a agir do mesmo modo como se revela. Por isso, a perfeição do Pai consiste em ser alvo do desejo dos filhos e, ao mesmo tempo, a tarefa a ser assumida por eles. Daí o sentido das seguintes palavras de Jesus: “Sede perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5, 48).

Já com relação à terceira função que a paternidade, psicologicamente, representa para o filho, a função da promessa, Morano afirma, ainda pautado em Vergote, que, assim como o pai terreno constitui para o filho a promessa como

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 61.

<sup>49</sup> Ibid., p. 62.

<sup>50</sup> Ibid.

esperança de um futuro de felicidade e plenitude, Deus também “se apresenta transmitindo à pessoa uma ‘boa notícia’ de salvação e uma promessa de felicidade última”<sup>51</sup>, ou seja, de vitória definitiva sobre a morte (cf. Ap 21,4). A paternidade divina, do mesmo modo que a humana, suscita a esperança e a confiança no futuro como promessa a ser realizada. Assim como a criança vê no pai a promessa de uma realização futura, o cristão vê em Deus a promessa de vida eterna.

Mas, voltando à questão da importância do pólo paternal, Morano afirma, no que tange à experiência religiosa, que o papel do pai, como imposição da “lei” e como superação da fusão na totalidade materna, constitui o fundamento da vertente profética dessa experiência<sup>52</sup>. Ao limitar o desejo de onipotência da criança e ao romper o fascínio fusional com a mãe, a figura paternal abre a possibilidade para a criança assumir sua limitação, constituir sua identidade como *eu*, e se confrontar com a realidade. Ora, a experiência religiosa, pelo menos a cristã, não se reduz à *mística*, ou seja, ao desejo de união com o Outro, mas considera também a *profecia*, isto é, a experiência de Deus vivida como o Outro que interpela ao compromisso transformador da história e das relações sociais.

O fundamento da experiência mística se encontra, como já vimos anteriormente, na experiência que o bebê, na primeira infância, faz de simbiose com a sua mãe. A vertente profética, por sua vez, fundamenta-se na experiência do pai. E isto porque a profecia consiste naquela experiência de se sentir chamado e convocado pelo Outro para anunciar a sua palavra<sup>53</sup>. A identidade do profeta é ser porta-voz de Deus. “Seu Eu se constitui e se define pela posição que adota de responder a uma palavra que lhe vem de fora”<sup>54</sup>. Esta experiência vai além da experiência de intimidade e de relação mística com Deus, embora a pressuponha, porque todo profeta é também místico, assim como todo verdadeiro místico também é profeta. O profeta aceita ser o comunicador da palavra do Outro, confrontando-se com a realidade, pois seu lugar de atuação é o grupo social. E essa “palavra transmitida conserva sempre a exigência de uma ação transformadora da história”<sup>55</sup>. Por isso, o profeta é a pessoa da ação; da práxis histórico-social. Contudo, é também pessoa de oração. Mas sua oração não

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Cf. Id. *Crer depois de Freud*, p. 125-127.

<sup>53</sup> Sobre a descrição da identidade profética, cf. Id. *Experiencia cristiana e psicoanálisis*, p. 179-184.

<sup>54</sup> Ibid., p. 180.

<sup>55</sup> Ibid., p. 179.

consiste em ser monólogo narcisista. Pelo contrário, sua oração consiste num diálogo com o Outro que o interpela, no confronto com a realidade, para o compromisso com a realização da justiça, da solidariedade e do amor fraterno<sup>56</sup>.

Porém a figura paterna da fase edipiana, além de apresentar-se como fundamento e possibilidade psíquica da configuração da imagem de Deus como diferente do *eu* e da vertente profética da experiência religiosa, pode também apresentar sérios riscos tanto para a visão de Deus como para a experiência de fé. Vejamos.

### 6.1.2.2.3.

#### **Figura paterna: riscos para a configuração da imagem de Deus e para a experiência religiosa**

No entender de Morano, se o crente não tiver superado os sentimentos infantis de onipotência, nem tiver solucionado satisfatoriamente a problemática do complexo de Édipo e de sua correspondente ambivalência afetiva, muito provavelmente sua imagem de Deus e sua experiência religiosa perpetuarão estas problemáticas psicológicas impedindo a sua maturidade psíquica.

Levando isso em consideração, a configuração da imagem de Deus a partir do pólo paternal pode comportar um grande risco<sup>57</sup>. Por causa dos sentimentos infantis de onipotência não superados pelo crente, Deus pode ser projetado como a figura do pai absoluto portador da onipotência e da onisciência. E a relação com este Deus, projeção do pai onipotente da fase infantil, na experiência religiosa, pode impedir a superação satisfatória do complexo edipiano, sua ambivalência afetiva e os sentimentos de culpabilidade vinculados a isto. Vamos analisar como isto acontece.

Como vimos anteriormente, a criança, com a configuração da situação edípica, desloca sua atenção da mãe para o pai, pois projeta neste a onipotência que antes lhe pertencia. Ora, esta projeção na figura do pai deve ser superada para que a criança possa amadurecer psiquicamente. Contudo, porque o desejo de onipotência não é superado totalmente no ser humano, este pode imaginar a Deus como o substituto do pai imaginário da infância. Ao fazer isso, mediante a dinâmica do ilusório, a pessoa atribui a Deus as mesmas características da figura paternal da infância. Do mesmo modo como o pai é imaginado pela criancinha

<sup>56</sup> Cf. Id. *Crer depois de Freud*, p. 112-113.

<sup>57</sup> Cf. Ibid., p. 127. Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 64-66.

como onipotente e onisciente, Deus também é visto, pelo indivíduo que não conseguiu nortear adequadamente o desejo de onipotência pelo “princípio da realidade”, como aquele que pode tudo e sabe tudo.

A configuração da imagem de Deus, a partir do pólo paterno, por um lado, “pode oferecer-se, com efeito, como uma magnífica possibilidade para manter vigentes as aspirações infantis mais ambiciosas”<sup>58</sup>, visto que Deus pode se converter na imagem da onisciência, da onipotência e da imortalidade tão desejadas, inconscientemente, pelo ser humano desde a sua primeira infância. E, por outro, Deus pode ser imaginado como uma onipotência repressora e em rivalidade com a pessoa, pois, ao ser configurado a partir do pólo paterno, pode ser confundido com o pai onipotente, imaginado pela criança na fase do Édipo, que representa a limitação do seu desejo de onipotência ilimitado.

Sendo assim, como o pai na fase edipiana representa para a criança a onipotência externa colocada a sua disposição ou, de certa maneira, contra ela, Deus, ao ser configurado a partir do pólo paternal, corre o risco de ser imaginado como uma onipotência a serviço do crente ou, pelo contrário, como uma onipotência intransigente, hiper-moralista e contrário a todo tipo de satisfação ou prazer experimentado por este. Portanto, na chave da onipotência, relacionada à figura do pai, Deus pode ser configurado como o ser onipotente e absoluto colocado a serviço da realização dos desejos e interesses egoísticos da pessoa, bem como pode ser visto como o ser todo-poderoso que leva o ser humano a renunciar a algumas dimensões de sua existência. Neste último sentido, “Deus deixa de ser o fundamento para se converter numa ameaça; quanto mais o outro é, menos eu sou”<sup>59</sup>. O resultado dessas duas visões de Deus na vida psicológica do crente pode ser bastante nocivo para o seu amadurecimento, uma vez que pode mantê-lo atrelado à fase infantil do desenvolvido psico-afetivo.

A visão de Deus onipotente, configurada a partir da figura paterna, pode fazer perpetuar na psicologia da pessoa religiosa, conforme acenamos acima, a ambivalência afetiva do complexo de Édipo<sup>60</sup>.

Como Deus aparece como projeção do pai imaginário, a problemática edipiana com relação à figura do pai desloca-se para a figura de Deus. Como o pai

<sup>58</sup> Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 64.

<sup>59</sup> Id. *Crer depois de Freud*, p. 139.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, p. 135-139.

na fase do complexo de Édipo é amado e odiado, Deus, como projeção do pai onipotente, também é amado e odiado. É amado, porque nele reside a onipotência tão desejada pela pessoa; e é odiado, porque a onipotência pertence somente a ele e não ao crente. Por isso, neste caso, a experiência de Deus não deixa de suscitar atitudes de submissão ou de rebelião. Diante de um Deus onipotente, a pessoa pode assumir a atitude de submissão a ele para poder, de algum modo, gozar da onipotência que ele porta. A submissão se apresenta, então, como a forma de manipular a onipotência de Deus em benefício próprio, mesmo que isso custe o controle acirrado ou até mesmo a negação de certas dimensões da existência humana. A pessoa, por outro lado, pode, também, assumir a atitude de rebeldia contra Deus. E esta atitude tem explicação no desejo de a pessoa ser a portadora da plena onipotência que pertence, pela via ilusória, ao divino. Ao se rebelar contra Deus, o indivíduo religioso procura se afirmar como todo-poderoso. Reclama para si a onipotência de Deus. Mas esta rebeldia se dá em vão, porque ele se percebe sob o domínio constante deste Deus do qual não pode fugir. Sendo assim, esta rebeldia produz o sentimento de culpabilidade. O crente se sente martirizado pela culpa por ter desejado possuir a onipotência de Deus. Daí o surgimento da obsessão por penitência e a configuração de patologias.

Por causa da perpetuação da ambivalência afetiva do complexo edipiano na relação com o Deus onipotente, a experiência religiosa pode se revelar obsessiva e patológica<sup>61</sup>. Segundo Morano, o crente vivencia sua fé de forma obsessiva e patológica, quando, para agradar a Deus ou para reparar sua atitude de rebeldia contra ele, absolutiza as normas e as leis da religião (legalismo), bem como quando procura realizar escrupulosamente os rituais litúrgicos (ritualismo).

Efetivamente, para nosso autor, o legalismo religioso consiste numa forma de submissão à onipotência projetada em Deus e no medo de perdê-la. O desejo de possuir de alguma maneira a onipotência faz com que o indivíduo, em sua experiência religiosa, assuma uma dinâmica de negação de si mesmo e de submissão a esta onipotência presente em Deus por meio da absolutização das normas e das leis da religião. Neste caso, tem-se uma patologia. Nesta situação se processa a perversão das funções éticas que configura a patologia religiosa da

---

<sup>61</sup> Cf. Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 164-166.

espiritualidade farisaica e legalista<sup>62</sup>. Trata-se, segundo Morano, de patologia porque, para o legalista, a norma e a lei da religião deixam de cumprir uma função mediadora no desenvolvimento pessoal e de fé para converterem-se em elementos utilizados a fim de realizar a sua submissão e a negação de si em nome de um Deus imaginário portador da onipotência tão desejada, inconscientemente, por ele.

Por sua vez, o ritualismo religioso, assim como o legalismo, também se revela patológico e obsessivo. Na verdade, para Morano, esse ritualismo relaciona-se com o legalismo, pois a observância rígida dos ritos litúrgicos nada mais é do que absolutização das normas e regras cúltricas. Neste caso, a obsessão ritual está, assim como o legalismo, em conexão com a ambivalência afetiva em relação ao Deus onipotente<sup>63</sup>. A observância obsessiva ritual revela-se como forma extrema de submissão e de renúncia do crente a Deus e como forma de resolução, embora não definitiva, do sentimento de culpa, inconsciente e consciente, que o envolve por causa de sua rebeldia manifestada contra o ser divino.

Entretanto, na realidade, o ritualismo e o legalismo, como formas de submissão obsessiva a Deus, consistem, como acenamos acima, não apenas em ser formas de aplacar o sentimento de culpa, mas também em maneiras de poder manipular a onipotência infantil projetada em Deus. O crente obsessivo ou patológico mantém uma relação ambígua de rebeldia e de submissão com relação a Deus por causa da onipotência. Ele, por não ter conseguido renunciar aos sentimentos infantis de onipotência, imagina a Deus como o portador da onipotência que, inconscientemente, tanto almeja. Por isso, o odeia e o ama. O fato de odiá-lo suscita o sentimento de culpa, que está ligado, na verdade, ao medo de não poder mais contar com esta onipotência. Com efeito, para não perdê-la, este crente, ainda que tenha que abdicar de muitos elementos de sua vida, submete-se de modo doentio a Deus para ser beneficiário de seu poder ilimitado. Assim, a agressividade ou o ódio contra Deus deslocam-se para o próprio crente. Sua interioridade fica impregnada pela culpa e pelo ódio contra si mesmo. Daí a configuração de uma experiência religiosa rigorista, sacrificante e mortificante

---

<sup>62</sup> Morano elenca, pelo menos, três patologias que podem ser vivenciadas em experiências religiosas: 1) a patologia das funções cognitivas que consiste no caso do fanático ou do paranóico; 2) a que se centra em torno das funções da afetividade, cuja expressão encontra-se no pseudo-místico ou iluminado; 3) a que se origina da perversão das funções éticas e que se expressa na figura do legalista ou obsessivo. Cf. *Ibid.*, p. 151-168.

<sup>63</sup> Cf. *Id. Crer depois de Freud*, p. 139.

para poder aplacar esta culpa e para, ao mesmo tempo, poder gozar da onipotência de Deus. Em suma, o crente obsessivo ou patológico anula-se na relação com Deus para poder ser beneficiário do seu poder ilimitado.

Morano afirma que esta relação com Deus, ancorada na ambivalência de amor-ódio frente ao paterno por causa da disputa pela onipotência, “é uma relação marcada por esse profundo ‘ou *tu* ou *eu*’ edípico, que impõe uma espiritualidade de constante (e custosa) afirmação do divino como necessária negação (e nunca aceita) do humano”<sup>64</sup>. A experiência religiosa, neste caso, se apresenta desumanizante. O crente, por não renunciar à onipotência infantil e por causa da culpabilidade suscitada pela ambivalência afetiva, vive à mercê de um Deus superegótico que lhe exige constantemente a total submissão, por meio da observância rigorosa e cega de leis e normas religiosas, e a negação de dimensões essenciais da vida humana, em especial a sexualidade e a agressividade<sup>65</sup>.

Nestes termos, a oração, que é uma das expressões de uma experiência religiosa, se revela, segundo nosso autor, não como o diálogo com o Outro, mas como “uma espécie de diálogo edípiano com o próprio supereu”<sup>66</sup>. E isto porque o Deus com o qual se relaciona na oração a pessoa que não conseguiu resolver de modo satisfatório o complexo de Édipo consiste em ser criação imaginária de seu psiquismo. Trata-se da projeção do “pai modelo e lei que propõe um ideal e proíbe a transgressão”<sup>67</sup>; é o próprio superego, sob a forma imaginária de Deus, que se impõe à consciência torturando psiquicamente o indivíduo. Por isso, a oração superegótica, além de encerrar o sujeito sobre si mesmo, uma vez que ele se confronta com a lei e seus ideais, representa, para ele, uma tortura, visto que neste diálogo com o “Deus imaginário” não existe a experiência da gratuidade, mas a da exigência, da cobrança constante, da culpa e da angústia em ter que se submeter “aos ditames desse pai introjetado que é o supereu”<sup>68</sup>. Este tipo de oração, portanto, impede a maturidade psíquica do crente, pois, ao ser produto de sua imaturidade vinculada à figura paternal, colabora para que essa imaturidade perpetue-se. O narcisismo infantil, presente na submissão à vontade de Deus para

<sup>64</sup> Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 30 e 184.

<sup>65</sup> Cf. *Ibid.*, p. 35-38.

<sup>66</sup> Id. *Crer depois de Freud*, p. 111.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

gozar de sua onipotência, e a ambivalência afetiva edipiana acompanhada do sentimento de culpa não são superados nesta experiência religiosa.

O diálogo com o Deus superegóico, portanto, por ser fruto do imaginário determinado pelo sentimento de onipotência, impede o encontro com o Deus verdadeiro. A oração superegóica nada tem a ver com a oração cristã com sua orientação mística e profética. Esta última é o diálogo-encontro com o Outro, diferente do “eu”, que possibilita a superação do narcisismo e compromete com a transformação da realidade. Já naquele outro tipo de oração, “Deus e a realidade não podem emergir como possibilidades de encontro e compromisso”<sup>69</sup>.

Claro está, portanto, que a figura paternal pode representar um grande risco para a visão de Deus, bem como para a experiência religiosa. Os sentimentos infantis de onipotência, relacionados ao pai na fase de Édipo, podem ser deslocados para Deus, fazendo com que este seja visto como o Pai Onipotente que exige das pessoas religiosas submissão, mediante a observância rígida de suas leis e ditames – que na verdade nada mais são do que submissão ao próprio superego-, para que elas possam gozar, de certo modo, de sua onipotência. Ora, conforme expusemos várias vezes, a relação com esta representação de Deus, produzida pela imaturidade psíquica, perpetua o infantilismo psíquico impedindo o crente de desenvolver sua maturidade psicológica. Ao fazer a experiência do Deus Pai Onipotente, o indivíduo se vê enredado pelos sentimentos infantis de onipotência e pela não superação do complexo de Édipo que traz consigo a ambivalência afetiva e os sentimentos de culpabilidade.

Mas o Deus de Jesus Cristo tem algo a ver com o Deus imaginado como Pai Onipotente? É o Deus da fé cristã o fundamento de uma experiência religiosa infantilizante? Para nosso autor, evidentemente que não. No item a seguir vamos expor o que Morano apresenta sobre o Deus de Jesus em confronto com o “Deus imaginário” produzido pelos sentimentos infantis de onipotência relacionados às figuras parentais.

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 112.

### 6.1.3.

#### O Deus de Jesus e sua diferença radical do Deus projetado pelo desejo de onipotência

Para Morano, embora o ser humano possa criar um Deus a partir da projeção dos sentimentos infantis de onipotência relacionados às figuras parentais, o “Deus da realidade” não consiste em ser uma criação do homem. Pelo contrário, trata-se de um Ser autônomo com o qual a pessoa pode fazer experiência de encontro e diálogo. Com efeito, como nenhuma experiência humana acontece sem relação com seu mundo psico-afetivo, a experiência deste Deus não é diferente. O “Deus da realidade” só pode ser experimentado em relação com a profundidade de nossa psicologia, com grande risco de se confundir com as projeções psíquicas oriundas do desejo de onipotência.

A este respeito, nosso autor mostra, tal como apresentamos acima, que a possibilidade de fazer a experiência de Deus, em sua vertente mística e profética, se apresenta fundamentada logo nos primeiros anos de vida com a experiência das figuras da mãe e do pai. Entretanto, nesta mesma experiência das figuras parentais, relacionadas com o desejo de onipotência, também se encontra o risco de fazer experiência religiosa não do “Deus da realidade”, mas do “Deus imaginário”. Por isso, o ser humano pode fazer a experiência de Deus a partir da representação do nível simbólico, ou seja, acolhendo-o como diferente do “eu” e representando-o a partir dos vetores materno e paterno<sup>70</sup>. Mas, do mesmo modo, pode também relacionar-se narcisisticamente consigo mesmo a partir do diálogo com um Deus que não passa de sua criação psicológica.

Mas como posso saber se o Deus da minha experiência religiosa é o “Deus da realidade”, que pode ser acolhido pelo registro simbólico, ou o “Deus imaginário”, projeção do meu desejo de onipotência? Ou, em outros termos: como saber que o “Deus da realidade” não é a “grande mãe”, totalidade onipotente, à qual anseio fusionar-me para me sentir amparado e protegido? Ou que este Deus não é o “Pai Onipotente” que impõe sua lei para ser observada rigidamente como condição para que eu possa me beneficiar de seu poder e de seu saber? A resposta

---

<sup>70</sup> Morano lembra que Deus, embora possa ser representado mediante o símbolo paterno ou materno, consiste numa “realidade que essencialmente nos escapa, e que, de modo algum, pode ser englobada ou encerrada em um símbolo, qualquer que este seja”. Para ele, Deus pertence, segundo a terminologia de J. Lacan, ao registro do “real”. Ou seja, Deus diz respeito ao que não pode ser categorizável, o inefável, o que está além de todo discurso, linguagem, imaginação ou fantasia. Cf. Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 74-75.

a essas indagações, segundo Morano, está no Deus de Jesus. É a revelação de Deus em e por Jesus de Nazaré que se configura como parâmetro para se poder discernir entre o “Deus da realidade”, o Deus de Jesus, e o “Deus imaginário”, o Deus projetado pelo psiquismo humano<sup>71</sup>.

Neste sentido, Morano afirma que o “Deus da criança”, isto é, o Deus projetado pelo desejo de onipotência como “totalidade materna” ou como “Pai Onipotente” deve ser catequizado pelo Deus de Jesus<sup>72</sup>. Com isso, ele quer dizer que o cristão deve aprender a acolher com profundidade a revelação do Deus de Jesus para que este não seja confundido com o produto de nossa imaginação a serviço do nosso egoísmo e dos nossos desejos. Pois o Deus revelado em e por Jesus de Nazaré não é produto do psiquismo, nem tampouco um mero aliado da pessoa religiosa a ponto de realizar seus desejos e interesses. Pelo contrário, trata-se do Deus não-manipulável que possibilita ao crente defrontar-se com a realidade com maturidade e que o interpela a construir uma história norteadada pela afirmação de sua vida, da vida dos outros e da vida do ecossistema.

E como a revelação de Deus em e por Jesus de Nazaré somente pode ser transmitida pela evangelização, cabe à catequese cristã, segundo Morano, possibilitar o conhecimento e a experiência deste Deus<sup>73</sup>. A catequese, em sua opinião, “não deveria esquecer nunca, como fez tantas vezes, que a Deus só descobrimos em Jesus e que não deveríamos dizer nada dele que não seja respaldado por esse acontecimento cristológico”<sup>74</sup>. Deveria, sim, evitar qualquer visão alienante da história e insistir na essencial dimensão histórica da fé cristã, pois “apenas na história é possível o encontro com o Deus que se fez história”<sup>75</sup>. E, do mesmo modo, deveria evitar a visão de que o cristão se encontra numa situação privilegiada frente aos demais porque a sua fé se apresenta como solução para todas as dificuldades e como resposta para todo questionamento humano. Na verdade, o Deus de Jesus não soluciona, de forma mágica, os problemas da vida, nem desvenda todos os mistérios que a envolvem. Ele mesmo apresenta-se como o mistério insondável e como aquele que respeita a dimensão misteriosa da realidade. Por isso, o cristão, devido à sua experiência de Deus, não é um “sabe

<sup>71</sup> Cf. *Ibid.*, p. 20-23, 70-75 e 227-238; Id. *Crer depois de Freud*, p. 131-139; Id. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 495-499.

<sup>72</sup> Id. *Crer depois de Freud*, p. 130.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, p. 130-131.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>75</sup> *Ibid.*

tudo” ou “pode tudo”. É alguém que faz a experiência do mistério do Outro e que acolhe, sem escamoteios, as dificuldades, a complexidade e o mistério da existência humana.

O acesso ao “Deus da realidade”, portanto, passa por uma catequese que ajude o cristão a acolher o Deus de Jesus e a superar o “Deus imaginário” construído à medida dos desejos e das necessidades mais profundas e primitivas de seu mundo afetivo. A esta tarefa, Morano chama de “reconversão ao Deus de Jesus”<sup>76</sup>. Sem esta, segundo ele, o crente poderia fazer uma experiência religiosa, mas não seria uma experiência rigorosamente cristã. Somente a acolhida do Deus que se nos revela em e por Jesus de Nazaré é que permite ao crente fazer uma experiência autenticamente cristã. Pois ser cristão é fazer a experiência do “Deus da realidade” e não do “Deus imaginário”.

Mas como Jesus nos apresenta o rosto de Deus? E o que caracteriza e diferencia o Deus de Jesus em comparação com o “Deus imaginário”? Respondendo a essas perguntas, nosso autor apresenta cinco traços fundamentais que diferenciam o Deus da criança do Deus de Jesus<sup>77</sup>. Vamos a seguir dedicar nossa atenção à apresentação destas cinco diferenças.

A primeira diferença diz respeito à onipotência divina. O Deus da criança, de acordo com Morano, é um Deus “providência-Mágica”. Trata-se de um Deus onipotente a serviço dos interesses egoísticos da pessoa religiosa. É aquele que torna mais suportável a dureza da vida e que soluciona, como mágica, os problemas e dificuldades da existência humana. Por isso, é o Deus “quebra-galho”. Consiste, na verdade, em ser a projeção psicológica dos sentimentos infantis de onipotência relacionadas às figuras parentais. É a projeção psíquica do pai onipotente ou da totalidade materna envolvente e aconchegante que disponibiliza a desejada onipotência para realizar os desejos infantis da pessoa religiosa. Com efeito, este Deus não colabora com a maturidade psíquica do crente, visto que o aliena da realidade tal como ela de fato se apresenta. O crente, com este Deus, no âmbito da experiência religiosa, pensa poder manipular o real em função de si e da realização de seus desejos. E, deste modo, ele não consegue superar o narcisismo infantil, nem os sentimentos onipotência – agora projetados

---

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.*, p. 131.

<sup>77</sup> Cf. *Ibid.*, p. 131-139.

em Deus - nem o pensamento mágico, próprios das primeiras fases do desenvolvimento psico-afetivo.

Em contrapartida, o Deus de Jesus de Nazaré revela-se como Aquele que não soluciona de forma mágica as dificuldades da vida, nem tampouco como Aquele que provoca a alienação da realidade ou a sua manipulação. Não é o Deus “quebra galho” ou Aquele que se revela como o Onipotente do estratégico sonho infantil. Pelo contrário, trata-se do Deus que remete a pessoa religiosa à realidade e a interpela a acolhê-la e a transformá-la por meio de sua própria atividade. Este Deus não age no lugar do crente, facilitando a sua vida, mas o capacita para assumir os desafios impostos pela existência. O próprio Jesus de Nazaré não teve a sua vida facilitada por ser o Filho, nem teve seus problemas solucionados magicamente pelo Pai, nem tampouco teve sua responsabilidade anulada. Pelo contrário, fundamentado na experiência do Pai, assumiu, com sua liberdade orientada para a realização do Reino de Deus, a dureza da realidade e da existência humana. Tanto que acabou fazendo a experiência da tentação, da angústia, da ignorância, do sofrimento, da solidão, da frustração, do “silêncio de Deus”, do sentimento de abandono e da morte provocada pela injustiça estrutural. Portanto, embora Jesus tenha considerado e feito a experiência de Deus como Pai, este, para ele, não tem nada a ver com o pai onipotente da situação infantil. Seu *Abbá* não se caracteriza pela onipotência, nem é denominado de todo-poderoso. É, sim, um “Deus débil, porque é um Deus amor que, ao ser rejeitado, se vê reduzido à extrema debilidade do crucificado. Não é o Deus que se impõe, mas aquele que, no amor, se expõe”<sup>78</sup>.

A segunda diferença está relacionada com a ilusão da onisciência. O Deus da criança é, segundo nosso autor, um Deus “explica-mundos”. Trata-se da projeção psíquica do pai onisciente provocada pelo desejo de onisciência e pelo narcisismo infantil que exige dar solução e respostas para todas as perguntas. Por isso, é o Deus que “tudo sabe”; é aquele que elimina a ansiedade do crente provocada pelas obscuridades, incógnitas e enigmas da existência e da realidade. Com este Deus, o crente sente-se tranqüilo e mergulhado num mundo aconchegante, pois “mediante sua vinculação com o Onisciente, obtém resposta e explicação para toda possível obscuridade que se lhe apresenta”<sup>79</sup>. Deus lhe

<sup>78</sup> Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 232.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 228.

garante segurança, mediante a concessão de verdades e certezas absolutas que elucidam os mistérios da existência e do real. Ora, este Deus não colabora com a humanização ou maturidade psicológica da pessoa religiosa, pois, sendo projeção do desejo de onisciência e do narcisismo infantis, a impede de superar os desejos próprios do mundo da criança. Além do mais, a impede também de acolher a realidade com os seus mistérios, enigmas e complexidade, mantendo-a no mundo ilusório. Mas o mais nocivo é que esta visão de Deus, além de tudo isso, pode produzir a obsessão pela certeza e pela verdade, pervertendo a fé religiosa em autêntico fanatismo ou fundamentalismo, e o crente num caso patológico<sup>80</sup>.

O Deus de Jesus, por outro lado, não se revela como Aquele que “sabe tudo” ou como Aquele que proporciona todas as respostas e explicações ao crente para os mistérios da vida e do mundo. Ao contrário, respeita o que há de incógnita na realidade e respeita também as estruturas e limites do conhecer humano. Prova disso encontra-se no próprio Jesus de Nazaré. O Deus revelado *em* Jesus não se apresenta onisciente, mas assume a ignorância, as incertezas, as dúvidas, os questionamentos próprios da condição humana com relação ao conhecimento da complexidade da existência, do mundo e, até mesmo, do próprio Deus. Do mesmo modo, o Deus revelado *por* Jesus não é o “sabe tudo”. Jesus nos fala de um *Abbá* que age na história, mas que não dá respostas para, por exemplo, o problema sofrimento e do mal ou sobre o “quando” da realização definitiva do seu Reino. Jesus mostra que Deus, ao invés de solucionar todos os questionamentos humanos, interpela a acolher, além do sentido, o que há de mistério, de enigmático e de absurdo na realidade. Ora, este Deus colabora com a maturidade ou humanização do crente. Exatamente porque não alimenta o seu sonho infantil de onisciência, nem o aliena da realidade com sua complexidade, mediante o artifício da ilusão psíquica. Pelo contrário, a relação do crente com o Deus de Jesus o ajuda a situar-se de forma madura ante o mundo e a própria existência: acolhendo-os como algo que não pode ser totalmente elucidado pelo saber humano. Em outros termos, o Deus de Jesus impede a arrogância do saber humano produzido pelo seu desejo de onisciência e pelo narcisismo infantis.

A terceira diferença diz respeito ao controle exacerbado e patológico da sexualidade humana em nome de Deus. O Deus da criança, de acordo com

---

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, p. 229.

Morano, é “um Deus especialmente ciumento na área da sexualidade”<sup>81</sup>. É o Deus projeção do pai que proíbe os intensos desejos sexuais infantis da fase do complexo de Édipo (desejo do menino pela mãe e desejo da menina pelo pai). Por isso, consiste no Deus da lei e da proibição; incompatível com o prazer e, sobretudo, com o sexo; é o Deus zeloso, particularmente, no âmbito da experiência sexual, e zeloso, em geral, de toda vida pulsional do indivíduo. Trata-se, portanto, do Deus que exige a repressão ou mesmo a negação do que concerne, especialmente, ao âmbito da sexualidade e ao prazer sexual. Por isso, a relação com este Deus exige necessariamente o sacrifício do prazer, mediante a exaltação do autodomínio e autocontrole. Para este Deus, qualquer transgressão na ordem do comportamento sexual deve ser severamente punida. Ora, a experiência deste Deus perpetua a imaturidade psico-afetiva do crente e, ao mesmo tempo, dinamiza a culpabilidade mórbida que envolve a sua conduta sexual. Por causa de sua fé neste Deus proibitivo, a pessoa religiosa procura reprimir sua sexualidade por considerá-la como algo negativo. Por isso, o seu comportamento sexual e o desejo de experimentar as variadas formas de prazer são focos, para si mesma, de preocupação e motivos de angústia, culpa e sentimento de punição. Desta forma, a relação com este Deus a mantém submissa ao pai, representante da lei do complexo edipiano, impedindo-a de aceitar a sua sexualidade e de desenvolvê-la de forma madura<sup>82</sup>.

O Deus de Jesus, em contraposição, não se apresenta como Aquele que reprime ou nega a sexualidade humana; nem principalmente se mostra preocupado apenas com as questões de comportamento sexual dos homens. Mas se revela como Aquele que respeita esta dimensão fundamental da constituição humana. Não se deve esquecer que o Deus revelado *em* Jesus de Nazaré assume a sexualidade. Não a descarta na encarnação, nem a vivencia de forma não-humana. Assume-a e a desenvolve de modo humano e maduro. Neste sentido, de acordo com Morano, embora os evangelhos não falem sobre a situação sexual de Jesus, é possível afirmar, a partir de sua conduta geral, que ele vivenciou a sua sexualidade norteadas pela “paixão” pelo Reino<sup>83</sup>. Isto quer dizer que Jesus canalizou toda a sua energia psíquica para um “objeto” (entendido psicanaliticamente como a

---

<sup>81</sup> Id. *Crer depois de Freud*, p. 133.

<sup>82</sup> Sobre o que constitui a maturidade afetivo-sexual, cf. *Ibid.*, p. 173-175.

<sup>83</sup> Cf. *Ibid.*, p. 179-182.

totalidade para a qual se orienta a atenção psico-afetiva) diferente do *eu*. Contudo, isto não representou para ele a anulação de sua sexualidade, mas, sim, seu direcionamento humanizante. Pois a sua missão, centrada no Reino e orientada para este, se converteu “na essência de seu gozo e de sua realização pessoal”<sup>84</sup>. Com efeito, em seu ministério, Jesus, assumindo voluntariamente a vida celibatária, viveu profundamente a sua pulsão sexual norteadas pelo amor e orientada para o Reino. A sua afetividade e o amor em sua relação com Deus e com os outros, sobretudo os pobres, evidenciam isso claramente. Para Morano, Jesus vivenciou uma sexualidade bastante madura, especialmente, porque, devido à sua “paixão” pelo Reino, teria superado os laços familiares (“laços de sangue”) pelas relações comunitárias (“laços do espírito”); a figura paterna, como símbolo de imposição e domínio, pela experiência libertadora do *Abbá*; e a arrogância masculina frente ao feminino pela acolhida e valorização da mulher<sup>85</sup>. Jesus, desta maneira, segundo nosso autor, teria vivenciado, profundamente, sua sexualidade sob a dinâmica do encontro e do amor com a alteridade divina e humana em função da realização do Reino de Deus.

Ainda com relação a esta problemática, se observa que o próprio Jesus não pregou um Deus que se preocupa unicamente em censurar o comportamento sexual do ser humano. Pregou, sim, um Deus que se preocupa com o amadurecimento da sexualidade humana. Pois o *Abbá*, por ele anunciado, consiste Naquele que interpela o ser humano para a prática do amor fraterno e gratuito em nível pessoal e social. Jesus pregou um Deus que colabora para que o homem e a mulher possam canalizar sua sexualidade ou toda sua força psico-afetiva em um “objeto” (Reino de Deus), diferente do *eu*, que possa ajudá-los a desenvolvê-la de forma adulta. Por isso, o Deus de Jesus, ao contrário do Deus da criança, possibilita que o crente integre sua sexualidade de forma que o capacite para o encontro com a alteridade “como um ‘tu’ livre e diferente, e não como um mero objeto de dependência ou de posse e domínio”<sup>86</sup>.

A quarta diferença diz respeito à experiência religiosa marcada pelo medo e pela culpa. O Deus da criança, segundo nosso autor, consiste no “Deus de proibições, ameaças, castigos e perpétua vigilância sobre nossos atos e

---

<sup>84</sup> Ibid., p. 180.

<sup>85</sup> Cf. Ibid., p. 182-194.

<sup>86</sup> Ibid., p. 174.

intenções”<sup>87</sup>. Trata-se do “Deus tabu”, construído psiquicamente à medida do temor do pai onipotente da situação edípica infantil. Ora, para a criança que ainda não tem consciência da limitação da figura paterna, o pai, para ela, é onipotente e limita o seu desejo de onipotência (psicanaliticamente, o pai representa a lei). Por causa disso, o vê como aquele que, por um lado, pode protegê-la e, por outro, pode puni-la por causa da manifestação da vontade de assumir o seu lugar. Neste caso, o Deus da criança é a projeção do pai onipotente que impõe limites aos desejos humanos e que exige sacrifícios. É aquele que suscita medo, porque pode com seu poder, de forma mágica, castigar ou punir aquele que não obedece aos seus ditames. É o Deus que se opõe à vontade do ser humano e que, por isso, é por ele odiado.

O Deus de Jesus, de modo oposto, não se revela como o Deus do medo, da ameaça, da punição ou do castigo. Pelo contrário, trata-se do Deus exclusivamente bom; do Deus de misericórdia e de amor gratuito. Este Deus, longe de impor sua vontade, propõe, respeitando e potencializando a liberdade humana, o caminho da vida e da salvação a todos. Convida e interpela o ser humano ao compromisso transformador para que o mundo e as relações humanas possam ser mais dignos de Deus e dignos do próprio homem<sup>88</sup>. Por isso, não é o Deus que infunde medo, mas Aquele que suscita responsabilidade e esperança; é o Deus do qual se pode fazer a experiência de ser por ele amado e ao qual se pode amar.

A quinta diferença está relacionada ao fato natural de morrer. O Deus da criança, segundo Morano, consiste naquele que desconhece ou escamoteia a realidade da morte, porque esta representa uma ameaça ao sonho infantil de imortalidade. Com efeito, a criança nas duas primeiras fases do desenvolvimento psico-afetivo, norteadas pelo desejo de onipotência e pelo narcisismo, nega a morte e, mesmo quando vai amadurecendo sua psicologia na percepção da realidade, tem grande dificuldade para aceitá-la. O fato é que o desejo infantil de imortalidade dificulta ou impede que ela tenha consciência da morte. E contribui ainda mais para isso, o dado de que o próprio inconsciente nega este fato inevitável à condição humana produzindo a ilusão da imortalidade. Devido a isto, a criança, num primeiro momento, considera-se imortal, e, mais desenvolvida psicologicamente, considera seus pais como imortais por serem portadores da

---

<sup>87</sup> Ibid., p. 133.

<sup>88</sup> Ibid.

onipotência que ela pensava portar. Ora, o Deus que desconhece a morte é uma projeção psíquica dos pais idealizados como imortais. Trata-se do Deus que converte a fé na ressurreição ou na vida eterna “num modo portentoso de eliminar a suprema ferida narcísica da morte”<sup>89</sup>. Por causa disso, a experiência deste Deus não colabora com o progresso da psicologia à fase adulta, visto que nutre o desejo de imortalidade da situação infantil. A experiência religiosa vivida em torno desta imagem de Deus dificulta ao crente aceitar o dado factível da morte. Em outros termos, o aliena da realidade numa fantasia criada pelo desejo. Faz com que, em sua psicologia, o “princípio do prazer” se sobreponha ao “princípio da realidade”.

Em contraposição, o Deus de Jesus de Nazaré não desconhece a morte, nem a escamoteia. Pelo contrário, a assume com a encarnação, porque se trata de um elemento constitutivo da existência humana. Neste sentido, Morano afirma que o “Deus de Jesus, que não liberou seu filho de nenhuma das condições da existência humana, tampouco o liberou da morte como momento essencial dessa mesma condição”<sup>90</sup>. De fato, o Filho encarnado assumiu realmente a existência humana, inclusive a morte, e uma morte violenta. Isto revela que, em Jesus de Nazaré, Deus faz a experiência da morte e mostra-se “impotente” frente a esta realidade.

Deve-se dizer ainda, que Jesus não pregou um Deus que apresenta ao ser humano subterfúgios ao dado da morte. Pregou um Deus que faz com que o homem se depare, de modo realista, com este dado inevitável à sua vida, especialmente, quando ela aparecer como consequência do anúncio e da realização do Reino. Prova disso diz respeito ao próprio Jesus que, por causa de sua missão, fundamentada em sua relação com o Pai, assumiu, corajosamente, a morte. Com efeito, o Deus de Jesus, da mesma maneira como assume a morte na dinâmica da encarnação, também ensina ao ser humano a deparar-se com ela e acolhê-la como um dado próprio desta existência que não se constitui naturalmente como eterna e imortal. Sendo assim, a experiência deste Deus colabora com a maturidade psicológica, pois não avigora no ser humano, o desejo infantil de imortalidade, nem a ilusão de que a existência humana seja imortal por

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 134.

<sup>90</sup> Ibid.

natureza<sup>91</sup>. A experiência do Deus de Jesus contribui para que a morte seja aceita como um dado da realidade que não pode ser fantasiado. Neste sentido, esta experiência religiosa contribui para que o ser humano possa nortear o “princípio do prazer” pelo “princípio da realidade”.

Toda esta caracterização pontuada por Morano a respeito do “Deus imaginário” ou o Deus da criança e do Deus de Jesus aponta para a diferença radical entre estes. O “Deus imaginário” nada mais é do que uma projeção dos desejos infantis inconscientes à margem da realidade; é uma ilusão. Por isso é que sua característica essencial é a onipotência<sup>92</sup>. Este Deus, “essencialmente, é um Deus todo-poderoso”<sup>93</sup>. E isto, exatamente, porque a onipotência consiste num desejo incrustado no inconsciente humano. Por desejar ser onipotente, o homem e a mulher projetam em Deus, como pudemos analisar não poucas vezes, a realização deste desejo. O “Deus imaginário” consiste naquela projeção psíquica que põe a onipotência a serviço do ser humano ou que, pelo menos, possibilita a ele, pela via ilusória, manipulá-la em seu benefício. Trata-se de um Deus à mercê do indivíduo e de seus desejos infantis. Neste caso, a experiência religiosa, assentada sobre o “Deus imaginário”, se apresenta como um espaço privilegiado para salvaguardar os “sentimentos de onipotência infantil dos embates que vai recebendo em seu necessário e benéfico contato com a realidade”<sup>94</sup>. E, sendo assim, esta experiência configura-se infantilizante, uma vez que não colabora para que o ser humano possa renunciar aos seus desejos infantis e nem tampouco aceitar a realidade na sua facticidade.

O Deus de Jesus, entretanto, não pode ser identificado com o da criança. É o seu oposto. Não pode ser uma projeção ilusória provocada pelos desejos

---

<sup>91</sup> Com isto não se afirma que não exista a vida eterna ou a vida de ressuscitado. Para Morano, esta claramente não se trata de uma ilusão. Ilusão, para ele, é a crença na imortalidade como algo devido à própria natureza humana. Neste caso, o Deus de Jesus, diferentemente do Deus da criança, não fundamenta, de acordo com Morano, a crença na imortalidade, entendida como permanência perpétua no que somos. Mas fundamenta a fé na ressurreição. E a ressurreição não equivale à imortalidade. É diferente. Enquanto a imortalidade é entendida como a vida eterna pertencente por essência à natureza humana, a ressurreição, por sua vez, significa a concessão, por parte de Deus, da glorificação da vida mortal realizada historicamente. Na ressurreição, Deus, por graça, possibilita ao ser humano após a sua morte, sem perder sua identidade pessoal, vivenciar uma vida definitivamente norteadada por Ele e por seu eterno amor envolvente; uma vida não mais submetida à morte. Contudo, Morano reconhece que a própria fé na ressurreição pode ser deturpada por causa do desejo infantil de imortalidade. Cf. Id. *Ibid.*, p. 134-135; Id. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 500-501.

<sup>92</sup> Cf. Id. *Crer depois de Freud*, p. 135-139.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>94</sup> *Ibid.*

infantis, porque não se apresenta como o Deus que realiza esses desejos. Sua revelação *em e por* Jesus de Nazaré mostra ele que não pode ser confundido com o pai onipotente ou como a mãe envolvente e aconchegante do mundo infantil, porque não se revela como onipotência arbitrária que o homem pode manipular a sua disposição. Trata-se do Deus verdadeiro que nada tem a ver com o “Deus imaginário”. Ele é o Outro diferente do *eu* que permite ao ser humano acolhê-lo e Dele fazer experiência. E esta experiência configura-se como humanizante, porque, além de colocar o ser humano em contato respeitoso com a realidade, exigindo dele uma postura de compromisso com os outros e com a natureza, o ajuda a superar o narcisismo e o desejo de onipotência do mundo infantil.

Contudo, Morano enfatiza, conforme aludimos acima, que a experiência do Deus de Jesus pode ser envenenada por situações inconscientes da fase infantil. Ora, mesmo procurando vivenciar o diálogo, a abertura e o encontro com o Deus de Jesus, o cristão pode dificultar e até impedir esta relação por causa da perpetuação, em sua psicologia, dessas situações infantis. É o caso, por exemplo, dos sentimentos de culpabilidade que, por causa da ambivalência afetiva da situação edípica redimensionada para Deus, podem transformar a experiência do Deus de Jesus em experiência mortificante e absolutamente negativa para a adulez psíquica do cristão.

Para poder esclarecer melhor o problema que pode causar a influência de situações infantis inconscientes na experiência cristã, pretendemos mostrar, na seção a seguir, pautados na reflexão de Morano, como os sentimentos de culpabilidade podem determinar a relação do cristão com o Deus de Jesus, e como a própria configuração religiosa da fé cristã pode mobilizar estes sentimentos. Tudo isso faremos, tendo em vista dois objetivos. Primeiro, tornar claro que a fé cristã pode se configurar de modo culpabilizante, ou seja, de modo que possa desenvolver patologias ou dificultar o amadurecimento psicológico do ser humano. E, segundo, que esta mesma fé, em seu fundamento, não se apresenta como produto dos sentimentos de culpabilidade e nem os mobiliza.

## 6.2. Culpabilidade e experiência cristã<sup>95</sup>

Morano constata que o cristão, com frequência, para situar-se na presença de Deus, sente, antes de mais nada, a necessidade de confessar a própria culpa<sup>96</sup>. É como se Deus aparecesse para nós como Aquele que, para manter diálogo conosco, exigisse, em primeiro lugar, que nos arrependêssemos das nossas faltas cometidas contra os seus ditames e reconhecêssemos a nossa pequenez diante de sua grandiosidade. Ora, o Deus de Jesus não é o Deus que exige a confissão constante de nossas culpas. É o Deus da misericórdia; Aquele que vem ao nosso encontro gratuitamente para salvar<sup>97</sup>. Por isso, nem a confissão de nossas culpas, nem a petição de perdão consistem na condição fundamental para fazer a experiência de encontro com Ele<sup>98</sup>. A condição fundamental é a da abertura nossa a este amor salvífico; ou seja, deixarmos-nos ser amados pelo Deus que se revela como amor que nos ama primeiro. Mas se assim é, visto que Jesus assim nos revelou, por que, então, existe no cristão esta tendência de se diminuir ou de se depreciar diante de Deus? Por que se sentir sempre culpado? Por que pensar que Deus exige sempre nossa confissão de culpa? Por que ressaltar com frequência nos ritos litúrgicos a petição de perdão ou o reconhecimento do pecado? E no âmbito da reflexão teológica, por que algumas verdades de fé são explicitadas tendo como pano-de-fundo privilegiado a realidade antropológica do pecado?

Para Morano, a resposta a estes questionamentos pode ser encontrada nas estruturas psíquicas inconscientes, ou seja, nos sentimentos de culpabilidade. Para ele, a culpa que surge em nós por causa da ambivalência afetiva com relação às figuras parentais pode, de forma patológica, transparecer ou ser expressa em nossa relação pessoal e comunitária com o Deus de Jesus, bem como nas visões teológicas e também nos ritos litúrgicos. Para se poder entender melhor como isso acontece, exporemos, nesta seção, as análises de Morano a respeito da culpabilidade e de sua determinação sobre a vivência e a expressão da fé cristã.

<sup>95</sup> Cf. *Ibid.*, p. 141-168; Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 29-35, 77-102 e 232-234; Id. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 499-503.

<sup>96</sup> Cf. Id. *Crer depois de Freud*, p. 141.

<sup>97</sup> Cf. *Ibid.*, p. 142-144.

<sup>98</sup> Com isso não se quer dizer que a confissão de culpa ou o pedido de perdão a Deus não seja necessário. Sim, isso tem seu valor. Mas, situar o reconhecimento da culpa como condição indispensável para se estabelecer o encontro com Deus ou insistir no pedido de perdão de forma constante na experiência religiosa constitui “a manifestação de uma autêntica perversão do sentido da relação que assim se estabelece”, como também expressa uma patologia. Cf. *Ibid.*, p. 142.

Para tanto, dividiremos a seção em três itens. No primeiro, apresentaremos a visão psicanalítica sobre a culpabilidade. No segundo, abordaremos a relação da culpa com a experiência cristã. E no terceiro, mostraremos que a fé cristã, em seu fundamento, não consiste em afirmar a centralidade da culpa na experiência de Deus, nem a desenvolve em sua forma patológica.

### **6.2.1. A visão psicanalítica da culpabilidade**

A psicanálise colocou a descoberto que a culpabilidade faz parte do ser humano desde os primeiros momentos de vida. Ela é o produto gerado por outra experiência primitiva que marca a existência da pessoa no seu começo, a saber: a ambivalência afetiva relacionada às figuras da mãe e do pai. Para explicar a gênese dos sentimentos inconscientes de culpabilidade, Morano se pauta em duas teorias da psicanálise freudiana: a do próprio Freud e a de Melanie Klein<sup>99</sup>.

Segundo a teoria de Freud, tal como expusemos algumas vezes, a culpa está relacionada, em sua origem, à situação edipiana infantil. A criancinha, unida numa relação fusional com a mãe, tem essa relação superada com o aparecimento do pai, que, por causa disso, desperta seu amor e seu ódio. Para ela, o pai representa a norma, a lei, o limite de seu desejo de onipotência. Frente “ao desejo de ser tudo para a mãe, o pai aparece [para ela] como instância simbólica da qual dimana a proibição”<sup>100</sup>. Por isso, ele é, por ela, odiado. E, por outro lado, por representar, para ela, a proteção, por portar a onipotência, é também amado. Neste caso, o sentimento primitivo de culpa surge da ambivalência de amor e ódio à figura paterna. A criancinha sente-se culpada, de modo inconsciente, por odiar ao pai, a quem também ama. Na verdade, sente-se culpada, porque o pai é onipotente. O seu ódio a ele coloca em risco a satisfação do seu desejo de onipotência. Com medo de não ter mais a onipotência do pai a sua disposição, a criança, inconscientemente, censura e internaliza a agressividade ou o ódio contra ele. A rejeição ao pai e o medo de perder a proteção que ele pode conceder fazem com que ela reconheça esse ódio como um dano, como algo mau. A criança sente que fez algo danoso. Daí a sua culpa. Portanto, os sentimentos de culpabilidade

---

<sup>99</sup> Cf. *Ibid.*, p. 144-146; Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 77-82.

<sup>100</sup> Id. *Crer depois de Freud*, p. 146.

antecedem ao conhecimento do bem e do mal convencionados culturalmente; é anterior à moralidade.

Entretanto, os sentimentos de culpabilidade relacionados à figura paterna não deixam de existir com o fim do complexo de Édipo. O pai, como imposição do limite ao desejo de onipotência ou como representante da lei, é interiorizado em nosso mundo psíquico, dando origem ao superego ou supereu. Com isso, “tudo está dentro: a vigilância, a voz do bem e do mal, o castigo pela transgressão, a apresentação dos grandes ideais”<sup>101</sup>. A culpa, após a resolução do complexo edipiano, mostra-se relacionada à lei introjetada em nosso interior profundo. Quando se transgride as leis ditadas pelo superego, este suscita os sentimentos de culpa. E quando não há adequação com os seus grandes ideais, o superego suscita os sentimentos de inferioridade<sup>102</sup>. A culpabilidade, suscitada pela transgressão ao superego, pode ser sadia ou patológica. É sadia quando leva à reparação da transgressão daquilo que a pessoa se propôs como ideal ético ou religioso. E é patológica quando orienta, contra o indivíduo, a pulsão de morte, como remorso mórbido.

Melanie Klein, por sua vez, considera que o sentimento inconsciente de culpabilidade é anterior à situação edipiana. Para ela, a culpabilidade surge também como consequência da ambivalência afetiva, mas não relacionada ao pai e, sim, ao seio materno.

Segundo sua teoria, o bebê, que vive uma relação fusional e simbiótica com a mãe, percebe o seio materno de modo ambíguo. Por causa de seu desejo de onipotência, o bebê deseja ser sempre gratificado pela presença da mãe. Desde que nasce desenvolve uma aspiração radical pelo seio materno, que, para ele, concentra a gratificação e a bondade da mãe. Para ele, o seio é percebido como “o todo bem existente”. Mas este seio não está sob o seu domínio todo o tempo. É um seio que se “aproxima e se afasta, gratifica e frustra, protege e abandona de um modo incompreensível e desconcertante para o bebê”<sup>103</sup>. Quando o seio o gratifica, o alimenta ou está a sua disposição, o bebê o vê como bom. E quando este não responde ao seu desejo, não o gratifica, não o alimenta, ele o vê como mau. Quando está a sua disposição, o bebê, por causa da fusão e simbiose entre

---

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Cf. Ibid.

<sup>103</sup> Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 78.

sua realidade interna e a externa, considera tudo como bom, e ele mesmo experimenta-se como um objeto bom; “suas pulsões amorosas impregnam toda a realidade existente”<sup>104</sup>. Entretanto, quando o seio está ausente, ele, dominado pelas pulsões agressivas, desenvolve um ódio a este objeto, porque este se nega a gratificá-lo. Motivado pelo ódio ao seio materno, o bebê vai procurar devorá-lo, sujá-lo e despedaçá-lo porque o considera um objeto mau e daninho. Contudo, até o quarto mês de vida, o bebê ainda não considera que o mesmo seio seja bom e mau. Para ele, em sua fantasia, existem dois seios, o que o gratifica e o que não o gratifica. Ele ama aquele que é bom, e odeia aquele que é mau. Nesta fase do bebê, denominada de “posição esquizoparanóide”, a culpabilidade ainda não aparece.

A culpabilidade, de acordo com a teoria de Melanie Klein, vai emergir a partir, aproximadamente, do quarto mês de vida do bebê. É quando, então, ele percebe que o seio mau, que não o gratifica, não é outro senão o seio bom, aquele que o amamenta. Ele chega a esta percepção, porque “compreende que o seio bom e o seio mau constituem dimensões parciais de um único objeto total: a mãe”<sup>105</sup>. Ao perceber, então, que não existem dois seios diferentes, mas unicamente a mãe que o gratifica com a sua presença e que o frustra com sua ausência, o bebê se sente culpado pelo ódio dirigido à mãe, aquele “objeto bom do qual depende e do qual recebe a satisfação de suas necessidades mais primárias”<sup>106</sup>. Por causa dessa culpa (“posição depressiva”), entram em movimento os mecanismos reparatórios com os quais o bebê intenta reparar o dano provocado. O bebê, assim, encontra, inconscientemente, uma nova forma de se relacionar com a mãe para compensar o ódio manifestado contra ela.

É, portanto, deste modo que a ambivalência afetiva à figura materna, vivenciada pelo bebê, confere origem à culpabilidade inconsciente que fará parte do psiquismo do ser humano ao longo de toda sua vida. E essa culpabilidade poderá ser dinamizada como persecutória ou não-persecutória. Com efeito, a culpabilidade persecutória consiste naquela que não permite que o dano causado seja esquecido, nem tampouco reparado. Trata-se do remorso constante. Diz respeito à “pulsão de morte” orientada contra o indivíduo. Surge, exatamente, da

---

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Ibid., p. 79.

<sup>106</sup> Ibid.

internalização e introjeção no mais profundo de nós mesmos do ódio, manifestado quando bebês, ao seio mau e daninho<sup>107</sup>. Por outro lado, a culpabilidade não-persecutória é aquela que suscita a necessidade de reparar o dano causado. Trata-se daquela que “procurará estabelecer novas relações com o objeto pela renúncia às pulsões destrutivas e destruidoras”<sup>108</sup>. No caso do bebê, esta aponta para a necessidade de reparar o ódio manifestado contra a mãe, quando, por considerar o seio materno como algo mau, o agredia.

Com estas duas teorias sobre a gênese inconsciente da culpabilidade primitiva, Morano evidencia que esta faz parte do psiquismo humano e que é fundamental para a constituição da personalidade amadurecida ou, ao contrário, da patológica. Por isso, a culpa, para ele, não se trata de um “invento” da religião, nem tampouco diz respeito unicamente a algo negativo ou nocivo à psicologia humana<sup>109</sup>. A culpabilidade se constitui como elemento fundamental para que o ser humano dê conta dos males que provoca e para que possa se manter fiel aos valores ou ideais que norteiam a sua vida e as relações sociais, bem como possibilita a manutenção de relações fraternais entre as pessoas. Para Morano, “sem culpa viveríamos desorientados no mundo dos valores, como viveríamos desorientados na realidade física sem as coordenadas espaço-temporais”<sup>110</sup>. O reconhecimento da culpa é essencial para a moralidade. Sem ela não seríamos capazes de mudar de rumo quando enveredássemos pelo caminho dos contravalores; não haveria a possibilidade de conversão<sup>111</sup>. Quando não reconhecemos a culpa ou a projetamos sobre os outros, a auto-suficiência ou a arrogância se plantam em nosso interior. Seu reconhecimento é fundamental para a própria maturidade humana ou para a superação do narcisismo ou do egoísmo que nos impede de relacionarmo-nos de forma respeitosa e acolhedora com os demais.

Entretanto, o reconhecimento da culpa não apenas impele à mudança dos homens e mulheres ou colabora com a manutenção da moralidade e da ética, mas também pode fixá-los na própria culpa, num movimento doentio de auto-acusação e auto-condenação. Mas, por que e quando, precisamente, a culpabilidade se manifesta como sadia ou como patológica para o ser humano?

<sup>107</sup> Cf. Id. *Crer depois de Freud*, p. 145.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Cf. Ibid., p. 147.

<sup>110</sup> Ibid., p. 148.

<sup>111</sup> Cf. Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 32.

Nosso autor responde à questão enfatizando a diferença entre a culpabilidade reparadora e a culpabilidade persecutória<sup>112</sup>. Como já acenamos antes, uma está a serviço das pulsões de vida e a outra, das pulsões de morte. A culpa reparadora ou não-persecutória consiste naquela que leva a pessoa, diante da realização de ações contrárias ao seu mundo de valores, a se sentir desgostosa com o seu comportamento (culpabilidade depressiva). Trata-se da culpa que “surge como expressão do dano realizado. Dano cometido contra o outro, ruptura do encontro, perda do amor e perda dos valores que pretendem presidir a própria vida e comportamento”<sup>113</sup>. E mais do que isso, é aquela que impulsiona o ser humano a procurar caminhos para reparar o dano cometido. Faz com que ele estabeleça novas relações com aquele que foi, por ele, ofendido. Consiste, portanto, em fator decisivo de mudança e progresso da pessoa culpada. Com esta culpabilidade, o indivíduo não fica remoendo o que fez de danoso. Assume o erro, procura repará-lo, e busca se firmar na vivência dos seus valores e ideais, bem como busca restabelecer os laços fraternais com aqueles que ele prejudicou com suas ações. Trata-se da culpabilidade que colabora com a maturidade psicológica, visto que permite a superação do narcisismo ferido.

Diferentemente, a culpabilidade persecutória revela-se patológica. Pois, consiste naquela que não leva em conta a necessidade de reparação do dano causado, nem impulsiona o ser humano à mudança. Faz com que este remoa, de modo constante, sua culpa pelo dano provocado. Desenvolve a auto-reprovação e auto-depreciação. Trata-se, portanto, “de uma culpa egocêntrica, que encerra o sujeito em si mesmo”<sup>114</sup>. A pessoa culpada não consegue viver para além da sua culpa. Esta culpabilidade impede o sujeito de superar o seu narcisismo ferido para se lançar no encontro fecundo com a alteridade. Por isso, não colabora com a sua maturidade psíquica.

Morano encontra em dois personagens evangélicos, Pedro e Judas, a ilustração adequada para estes dois tipos de culpabilidades e o que cada um deles pode desencadear a psicologia humana<sup>115</sup>. Pedro ilustra a culpabilidade reparadora, e Judas, a persecutória. Ora, ambos romperam a aliança de amizade com Jesus. Pedro pela negação, e Judas pela traição. E ambos sentiram-se

---

<sup>112</sup> Cf. *Ibid.*, p. 82-84 e 34; *Id. Crer depois de Freud*, p. 147-150.

<sup>113</sup> *Id. Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 84.

<sup>114</sup> *Id. Crer depois de Freud*, p. 149.

<sup>115</sup> Cf. *Ibid.*, p. 149-150.

culpados pelo que fizeram. Pedro chorou amargamente, e Judas devolveu as moedas que havia recebido dos sacerdotes para entregar Jesus. Mas em um, a culpa conduziu à vida, ou seja, ao reencontro com o Senhor. E, em outro, conduziu, literalmente, à morte. Enquanto que em Pedro, a culpa é aceita e superada, em Judas, ela é aceita, mas não superada. Em Pedro não há remorso mórbido ou auto-destrutivo, mas em Judas, sim. Por isso, para um, a reconciliação com Jesus é possibilitada e para outro, não; para um existe reparação ao dano provocado, e para outro somente a culpa.

A culpabilidade inconsciente, sendo, portanto, um dado constitutivo do psiquismo humano, que pode colaborar com a sua maturidade ou com a sua permanência na infantilidade, pode aflorar na experiência religiosa do ser humano, inclusive na cristã. E isto pode se dar de tal modo, que esta experiência, “tanto em seu pensar como em seu agir, pode estar intimamente vinculada a ela”<sup>116</sup>. O problema, no entanto, não diz respeito à culpabilidade reparadora. Esta é exigida pelo cristianismo. Ora, sem esta culpabilidade não haveria a consciência do dano causado, nem haveria atitudes para repará-lo, nem tampouco haveria o movimento da pessoa culpada para realização de sua constante mudança ou conversão. Não seria possível, em termos cristãos, a reconciliação, o perdão e a vivência profunda do mandamento do amor. Portanto, o problema diz respeito à culpabilidade persecutória ou mórbida. Quando esta invade a experiência da fé acaba deturpando e deformando-a, bem como contamina suas variadas expressões com uma visão depreciativa do ser humano diante de Deus. Mas sobre essa problemática, dedicaremos nossa atenção no próximo item.

### **6.2.2. Culpabilidade persecutória e experiência cristã**

Para Morano, a tendência do cristão de se sentir sempre culpado diante de Deus e de pedir com insistência o seu perdão em orações pessoais e comunitárias ou nos ritos litúrgicos encontra explicação nos sentimentos inconscientes de culpabilidade desenvolvidos como culpa persecutória<sup>117</sup>.

O caráter inconsciente da culpa, de acordo com Morano, pode fazer com que o ser humano desenvolva uma imagem negativa de si mesmo e, ao mesmo

---

<sup>116</sup> Ibid., p. 151.

<sup>117</sup> Cf. Ibid., p. 150.

tempo, uma constante auto-insatisfação ou auto-reprovação. Com efeito, quando isso ocorre, o seu mundo psíquico fica contaminado por uma orientação de oposição a si mesmo. A pulsão de morte passa a nortear o seu mundo psicoafetivo. E, por isso, toda a sua agressividade reprimida volta-se contra si mesmo. A culpa se aloja em seu mundo interior, de tal modo que não consegue superá-la. Vive-a e sente-se permanentemente culpado. E, assim, ela perpassa todas as suas experiências, inclusive a religiosa. Ora, o resultado disso é que a relação com Deus aparecerá marcada por esta culpabilidade. Deus será visto como Aquele que exige sempre o reconhecimento da culpa ou o arrependimento infecundo como condição essencial para o estabelecimento de contato com Ele. Será visto, também, como Aquele que reprova constantemente as opções humanas e que exige o sacrifício de realidades fundamentais de nossa vida. Neste caso, a culpabilidade mórbida ou patológica aparece como a motriz de uma visão equivocada do Deus cristão, como também configura uma experiência religiosa de cunho patológico, extremamente, negativa para o desenvolvimento da maturidade psicológica.

Não obstante, Morano reconhece que não é somente a culpabilidade inconsciente que pode determinar negativamente a experiência cristã. Para ele, o movimento pode ser inverso. A configuração religiosa desta experiência, uma vez determinada pelos sentimentos de culpabilidade, pode mobilizá-los desenvolvendo-os como culpa persecutória. Com efeito, de acordo com Morano, a experiência cristã, em seus gestos rituais e litúrgicos, em seus ideais espirituais e ascéticos, em suas crenças e dogmas e em todas as suas demais expressões, pode se converter em cúmplice dos sentimentos de culpabilidade e “se aliar a seus elementos mais patogênicos”<sup>118</sup>. E isto porque toda “experiência religiosa constitui um dos âmbitos mais propícios para alimentar as estratégias mais neurotizantes de culpabilidade”<sup>119</sup>.

O cristianismo, para Morano, dinamiza esses sentimentos desenvolvendo-os como patológicos, quando este acentua, em suas múltiplas expressões, o valor da depreciação do ser humano frente à afirmação de Deus; ou quando, em outros termos, acentua o valor do pedido de perdão e do reconhecimento constante do

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 167.

<sup>119</sup> Ibid., p. 152-153.

pecado mais do que a experiência do amor divino e da exigência do compromisso com o Reino de Deus.

Nesta perspectiva, nosso autor constata que a prática sacramental, especialmente a do catolicismo, em sua forma ritual ou em seu conteúdo teológico, tem servido para mobilizar os sentimentos inconscientes de culpabilidade a ponto de tornarem-se atos religiosos obsessivos<sup>120</sup>. No seu entender, a prática sacramental configura-se, quando relacionada com determinadas concepções de Deus que atualizam a ambivalência afetiva edipiana e acentuam o pecado e o perdão, como “maneira mais ou menos sofisticada de apaziguar o sentimento de culpa”<sup>121</sup>.

Para exemplificar esta deturpação da prática sacramental em função da culpa, Morano cita dois sacramentos: a Eucaristia e a Reconciliação. Afirma que a “Eucaristia, gozosa ação de graças, chegou freqüentemente a converter-se num monumento à culpabilidade”<sup>122</sup>. Ele recorda que a própria celebração eucarística começa com um reconhecimento do pecado (*mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*) e um pedido de perdão, e se desenvolve acentuando, algumas vezes mais, o pecado, a purificação e o perdão. É como se o reconhecimento da culpa fosse o elemento prioritário para a celebração do mistério eucarístico. Por causa disso, para ele, a celebração da Eucaristia apresenta-se hoje muito mais como um rito mágico de remissão dos pecados para aqueles que se sentem culpados e arrependidos, do que celebração alegre e irradiante da presença de Cristo que alimenta a comunidade para o compromisso evangelizador com a edificação do Reino de Deus.

Para Morano, o sacramento da Reconciliação também caiu nas armadilhas dos sentimentos inconscientes de culpabilidade, pois se converteu num sacramento unicamente de penitência e confissão dos pecados. A prova disso, para ele, está nas armadilhas da culpa que podem ser facilmente detectáveis neste sacramento, a saber: a lembrança da culpa, o arrependimento, a confissão dos pecados, as falsas ilusões de reconciliação, as cumplicidades entre penitente e confessor, a consolidação de atitudes culposas obsessivas, as penitências ineficazes e as falsas tentativas de conversão. Por causa disso tudo, ele afirma que

---

<sup>120</sup> Cf. *Ibid.*, p. 160-163; *Id. Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 99-102.

<sup>121</sup> *Id. Crer depois de Freud*, p. 161.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 162.

neste sacramento “é como se a culpa estivesse falando ‘ao vivo’”<sup>123</sup>. A celebração da Reconciliação, no seu entender, assim como a Eucaristia, deixou de ser celebração do perdão reconciliador com Deus e com os demais, para se tornar celebração da exaltação da culpa que não compromete o cristão com a vivência dos valores evangélicos.

Também a vida espiritual em seu conjunto, conforme nosso autor, não está isenta de mobilizar os sentimentos de culpabilidade<sup>124</sup>. Para ele, a espiritualidade de cunho dualista e que se pauta numa imagem de Deus confundido com o pai onipotente da fase edipiana, pode favorecer a culpabilização. E isto porque, nesta espiritualidade, segundo ele, o crente é orientado a reconhecer constantemente as suas culpas e a sua miserabilidade diante de Deus para poder fazer experiência de encontro com Ele. Ora, sendo assim, esta espiritualidade pode impelir este crente a ficar enredado sobre o remorso ou sobre a sua culpa, de tal modo que todo seu psiquismo fique contaminado pelo ar sombrio e mórbido de depreciação e auto-acusação. As atitudes de sacrifícios, renúncias e mortificações, tão frequentes neste tipo de espiritualidade, podem ser provas disso; ou seja, podem ser tentativas de reparação infecunda da culpa alimentada no psicológico da pessoa que faz este tipo de experiência de Deus.

Para Morano, algumas noções teológicas também podem colaborar para mobilizar os sentimentos de culpabilidade desenvolvendo a culpa patológica. É o caso, especialmente, da noção de salvação<sup>125</sup>. Para ele, a interpretação equivocada da morte de Jesus (sacrifício expiatório), vista como um evento planejado por Deus para poder perdoar o ser humano marcado pelo pecado original, deu origem a uma concepção trágica da salvação. O sentido da salvação, no seu entender, ficou reduzido a quase exclusivamente a uma salvação do pecado, da morte, das penalidades e do passado. Por isso, é que, para ele, a visão de salvação que aparece nas entrelinhas dos Evangelhos, como salvação para o bem, para o descentramento do *eu* em favor do Reino ou como impulso para a história e para o futuro de acordo com a vontade de Deus, acabou perdendo espaço e importância

<sup>123</sup> Ibid., p. 163.

<sup>124</sup> Cf. Ibid., p. 164-167; Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 29-31; Id. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 501-503.

<sup>125</sup> Cf. Ibid., p. 153-160; Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 23-29 e 86-102; Id. *Psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 499-503.

na pregação cristã. A concepção de uma “salvação de” se impôs, levando ao esquecimento a visão de uma “salvação para”.

Com efeito, segundo Morano, esta concepção de salvação como salvação do pecado devido ao sacrifício expiatório de Cristo – bastante acentuada na teologia ocidental (Agostinho, Anselmo, Lutero) – consiste numa concepção determinada pelos sentimentos de culpabilidade. Morano recorda que Freud viu nesta concepção de salvação uma projeção, em nível dogmático, da problemática edípica do início da história humana<sup>126</sup>. Ora, Freud interpretou a noção de salvação cristã como forma de aplacar o sentimento de culpa que está introjetado na humanidade por causa da morte do pai primitivo (teoria da horda primitiva). O cristianismo, segundo Freud, ao conceber a salvação como remissão do pecado original, possibilitado pelo sacrifício do Filho, estaria reconhecendo a culpa pelo assassinato do pai primevo, e, ao mesmo tempo, inventando uma forma para aplacar a culpa por este crime. Neste sentido, a morte de Cristo, aparece, em termos freudianos, como forma de reparar o dano cometido ao proto-pai e como forma de aplacar a culpa por este dano; e a salvação, por sua vez, aparece como o apaziguamento da culpa e como restabelecimento da relação com o pai primitivo assassinado.

Morano reconhece que a concepção de “salvação do pecado”, realizada pelo sacrifício expiatório de Cristo, apresenta a mesma dinâmica de culpa e reparação que está presente na situação edípica. Nela se encontra a visão de um Deus que necessita de um sacrifício humano para poder realizar a redenção e a de um ser humano – representado pela natureza humana do Filho – que necessita se submeter ao sacrifício, exigido por Deus, para poder reparar o mal cometido contra a honra divina.

Esta concepção, segundo nosso autor, dá legitimidade e justificação ao sacrifício de algo em nós, como atitude necessária e fundamental, para podermos fazer a experiência do amor divino. Ele constata que, infelizmente, que esta concepção deturpada, ao prevalecer como explicação para a salvação, provocou a acentuação da culpa em todos os âmbitos do cristianismo, deformando e pervertendo toda experiência cristã<sup>127</sup>.

<sup>126</sup> Cf. Id. *Crer depois de Freud*, p. 153-154; Id. *Psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 140-142 e 330-334.

<sup>127</sup> Id. *Crer depois de Freud*, p. 157-160.

Para terminar estas considerações, concernentes a relação entre culpabilidade persecutória e a experiência cristã, podemos dizer que Morano, embora reconheça que os sentimentos inconscientes de culpabilidade podem determinar de modo patológico esta experiência religiosa e esta, por sua vez, pode mobilizá-los, considera que nada disso é possível quando esta experiência é vivida na fidelidade à revelação de Deus em e por Jesus de Nazaré. Para ele, a fé cristã e a sua experiência autêntica libertam o ser humano para o compromisso com o Reino e, assim, possibilitam o seu amadurecimento psico-afetivo. Não suscitam a culpa patológica, porque nada têm a ver com a perpetuação do conflito edipiano na relação do homem e da mulher com Deus. Vamos ver a seguir, de modo bem breve, a defesa que nosso autor faz da experiência cristã diante da problemática da culpabilidade patológica.

### **6.2.3. Uma fé que não se revela culpabilizante**

Morano destaca que, segundo os evangelhos, Jesus não coloca no primeiro plano de sua pedagogia evangelizadora a confissão da culpa como a condição fundamental para o estabelecimento da relação do ser humano com Deus<sup>128</sup>. Pelo contrário, apresenta, em primeiro plano, o amor gratuito de Deus que se concretiza na história sob a forma de Reino e a abertura do homem para acolher este amor. É o que se vê, por exemplo, na oração do Pai-nosso, na parábola do pai misericordioso e no episódio de Zaqueu. Na oração do Pai-nosso, Jesus nos convida a pedir, em primeiro lugar, não o perdão dos pecados, mas a vinda do Reino (Mt 6,9-13; Lc 11,1-4). Na parábola do Pai misericordioso (Lc 15,11-32), Jesus deixa claro que o pai não exige do filho pródigo, como algo prioritário, o reconhecimento da culpa; mas destaca que o que é mais importante está na alegria do pai por ter o seu filho de volta. No episódio de Zaqueu (Lc 19,1-10), por seu turno, Jesus não exige deste homem que reconheça, em primeiro lugar, o seu proceder injusto, mas, sim, que o acolha em sua casa.

O fato de Jesus não situar a culpa em primeiro plano na relação do homem com Deus, segundo nosso autor, não significa dizer que tenha tido tolerância com a situação de pecado<sup>129</sup>. Os evangelhos são provas disso. Eles, além de

---

<sup>128</sup> Cf. *Ibid.*, p. 142-144.

<sup>129</sup> Cf. *Ibid.*, p. 143.

apresentarem a censura que Jesus faz aos pecadores e a sua lapidar frase “vai e não peques mais”, mostram que ele apresenta aos seus discípulos e aos seus ouvintes um novo modo de ser e de proceder em conformidade com a vontade de Deus e, portanto, em oposição radical ao pecado. Para Jesus, certamente, o pecado desumaniza a pessoa e as relações que esta estabelece. E é, por isso, que, para ele, esse deve ser combatido e superado. Mas, para ele, o combate ao pecado não pode acontecer sem antes o pecador fazer a experiência de ser amado, perdoado e acolhido por Deus. É a experiência do amor de Deus que possibilita a consciência do pecado (arrependimento) e o esforço para superá-lo. Neste sentido, para Jesus, o reconhecimento da culpa é algo secundário; em primeiro lugar, está a experiência do amor envolvente e misericordioso de Deus. E, mesmo sendo algo secundário, o reconhecimento da culpa não consiste em ser algo permanente que atormenta a pessoa; trata-se de um arrependimento que a impulsiona à mudança.

Sendo assim, pode-se dizer, em termos psicanalíticos, que Jesus não é contrário à culpabilidade que suscita a conversão. Para ele, a culpabilidade deve despertar a pessoa pecadora para fazer a opção pelo Reino; ou seja, não deve canalizar as energias do sujeito para a própria culpa ou para o narcisismo ferido, e, sim, para a realização da vontade de Deus. Isto quer dizer que o que deve despertar a atenção constante da pessoa é o Reino e não a culpa. A culpa, neste caso, somente tem valor se colaborar para que a pessoa possa se converter aos valores do Evangelho. É por causa disso, portanto, que a culpabilidade que centra a pessoa em si mesma, impedindo a experiência de encontro com Deus e de conversão, não encontra espaço nem nos discursos nem nas atitudes de Jesus.

Com efeito, a fé cristã, em seu fundamento, não se revela culpabilizante, visto que a culpa não foi valorizada e exigida por Jesus de seus discípulos e ouvintes como algo imprescindível para o diálogo com Deus. Jesus exigiu, sim, abertura e disponibilidade para o Reino. Por isso, a fé cristã, que se fundamenta em Jesus, se revela des-culpabilizante. Ajuda a pessoa a se mobilizar, muito além de viver aprisionada nas malhas da culpa, para o compromisso com a edificação de relações humanizadoras com Deus, com o semelhante e com a natureza.

A fé cristã, de acordo com nosso autor, não se revela relacionada à culpabilização, porque se funda na experiência do Deus de Jesus<sup>130</sup>. Em verdade,

---

<sup>130</sup> Cf. Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 98-99 e 232-234.

se a experiência cristã se pautar no diálogo com o Deus projeção idealizada da figura paterna, certamente, se configurará como culpabilizante. Pois a ambivalência afetiva do complexo edipiano, juntamente com a culpabilidade que a envolve, será perpetuada no âmbito da religião. No entanto, a autêntica experiência cristã não é experiência do “Deus imaginário”, mas a do Deus de Jesus. O Deus Pai onipotente, produto do psiquismo infantil, se apresenta como o Deus do sangue, da submissão, do sacrifício e do castigo; é aquele que acentua a problemática da culpa. Mas o Deus de Jesus não se revela como oponente do ser humano. Não se trata do Deus que exige a anulação da pessoa. Não é o Deus da dialética edipiana do “ou eu ou tu”. É, sim, o Deus que se oferece no amor, e como amor se expõe. É Aquele que afirma o humano e que, por isso, não mobiliza os sentimentos de culpabilidade como pulsão de morte. Com efeito, na experiência cristã, determinada pelo Deus de Jesus, não há lugar para a culpabilidade mórbida. A relação com o “Deus da realidade e da história” mobiliza a pulsão de vida; canaliza a energia da pessoa, ajudando-a a renunciar à fantasia dos sentimentos de onipotência e à morbidez dos sentimentos de culpabilidade, na constituição de sua maturidade psíquica estabelecida no confronto respeitoso com a realidade e a alteridade.

Portanto, com tudo isso, Morano defende a idéia de que a experiência cristã, embora possa se configurar como prejudicial à psicologia do crente por causa dos sentimentos de culpabilidade, na realidade, colabora com a superação do infantilismo psíquico. A partir disso, podemos afirmar que toda expressão da experiência cristã (ritos, dogmas, noções teológicas, moral, espiritualidade, pastoral, catequese, etc.) que fomentar a culpabilidade patológica consiste numa pseudo-experiência cristã. E isto porque a autêntica experiência cristã consiste em ser libertadora da culpa; liberta o ser humano para a opção comprometedor com o Reino de Deus, pois se trata da experiência do “Deus da realidade” e não a do “Deus imaginário” construído a partir dos nossos desejos e medos inconscientes.

## **Conclusão**

A reflexão de Morano que expusemos neste capítulo nos ajudou a perceber que a crítica do ateísmo de vertente freudiana ao cristianismo como ilusão e neurose não tem cabimento quando se considera que a autêntica experiência cristã consiste no diálogo e encontro com o Deus de Jesus. A crítica desse ateísmo tem

sentido, unicamente, quando a experiência do “Deus imaginário” se apresenta como sendo experiência cristã.

Com Morano tomamos conhecimento de que a fé cristã pode ser vivida de forma ambígua por causa da influência marcante de nosso mundo psico-afetivo em toda nossa existência. Ela pode ser vivida de modo a humanizar ou contribuir para a maturidade do cristão, bem como, por outro lado, pode ser vivida de modo desumanizador, ou seja, como mantenedora do infantilismo psicológico.

Quando a fé cristã diz respeito à experiência do “Deus imaginário”, esta se configura como perpetuadora do infantilismo. O “Deus imaginário”, criado a partir dos desejos infantis de onipotência e dos sentimentos de culpabilidade relacionados às figuras parentais do início do processo de amadurecimento psico-afetivo, não possibilita progresso na maturidade. Com efeito, a relação com este Deus, produto do psiquismo, dinamiza no ser humano os sentimentos infantis de onipotência e de culpabilidade.

Em verdade, o “Deus imaginário” tanto pode ser projeção da figura materna ou da paterna. Sendo, por um lado, projeção da figura materna, se apresenta como onipotência envolvente que propicia proteção e aconchego ao homem diante da dureza da realidade. Com este Deus, a pessoa religiosa revive a mesma experiência que teve na primeira infância: o aconchego protetor da mãe. Dinamiza, por isso, em seu psiquismo aquela situação infantil marcada pelo narcisismo e pelo sentimento de onipotência. Cria a ilusão de poder, com Deus, dominar a realidade em seu propósito e de acordo com o seu desejo.

Por outro lado, sendo projeção da figura paterna, Deus também se apresenta como onipotência, mas não totalmente à disposição do crente; a onipotência se encontra a sua disposição somente quando este assume a atitude do sacrifício ou da auto-anulação em detrimento da afirmação do divino. Neste caso, a pessoa religiosa na relação com este Deus, ao mesmo tempo em que dinamiza os seus sentimentos de onipotência e revive a situação infantil de relação com o pai idealizado como onipotente, também perpetua a situação edipiana da ambivalência afetiva e sua problemática dinâmica de culpa e reparação.

Em ambos os casos da configuração da imagem de Deus, a experiência religiosa se constitui bastante problemática para o amadurecimento psíquico do ser humano. Ao fazer a experiência do “Deus imaginário”, projeção das figuras parentais, o homem tem grandes chances de viver atrelado ao mundo psico-afetivo

infantil, dinamizado pelos sentimentos de onipotência, pelo narcisismo, pelo desejo de proteção, amparo e aconchego, pela ilusão de driblar a facticidade e dureza do mundo real, pela dinâmica de amor-ódio, pela acentuação da culpabilidade, e pela tendência a menosprezar-se.

Não obstante isso, quando a fé cristã diz respeito à experiência do Deus de Jesus, nela encontramos uma dinâmica que alavanca o processo de maturidade. Ela incentiva o ser humano a estabelecer uma relação respeitosa com a realidade factível e com a alteridade, contribuindo com a repressão dos seus sentimentos infantis inconscientes e com a das situações relacionadas às primeiras fases do desenvolvimento psico-afetivo. Em outros termos, a experiência do Deus de Jesus colabora para que o “princípio de realidade” se imponha sobre o “princípio de prazer”.

O Deus de Jesus, tal como a reflexão de Morano pontuou, consiste em ser Aquele com o qual nos relacionamos a partir de nosso mundo psico-afetivo, mas sem se confundir com os nossos desejos, tendências e sentimentos mais profundos. Trata-se Daquele do qual não se pode esperar que resolva, de forma mágica, os nossos problemas, pois não consiste em ser onipotência a serviço dos nossos desejos egoísticos; nem podemos esperar Dele que nos dê explicações para todos os mistérios e incógnitas de nossa existência e do mundo, visto não se revelar como onisciência que tudo explica; nem tampouco devemos temê-lo ou negarmo-nos para afirmá-lo, pois não Ele está em oposição a nós, à nossa felicidade ou à nossa realização; entretanto, não devemos aguardar que Ele nos livre dos sofrimentos e mazelas da existência, bem como da própria morte, pois Ele mesmo os assumiu na dinâmica da encarnação do Verbo. Ora, por causa disso tudo, a experiência com o Deus de Jesus possibilita ao ser humano a desenvolver sua adulez psicológica. Nesta experiência, todas as possibilidades de ilusão e neurose ficam, definitivamente, descartadas.

Com a apresentação da reflexão de Morano, neste capítulo, percebemos o quanto é importante para o amadurecimento psicológico dos cristãos que a configuração religiosa da fé cristã seja norteadada, em suas múltiplas expressões, pela experiência do Deus revelado em e por Jesus de Nazaré. Sem isto, a fé cristã se distancia de seu fundamento e passa a se constituir de forma deturpada e deformada, e sua experiência torna-se expressão e, ao mesmo tempo, mobilização e perpetuação dos nossos desejos e situações infantis.