

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Thiago Gomes Marques

**O Desenvolvimento dos Objetos Transcendentes e da Religião fundamentado nas obras  
de Freud e de Winnicott**

São Paulo

2019

THIAGO GOMES MARQUES

**O Desenvolvimento dos Objetos Transcendentes e da Religião fundamentado nas obras de Freud e de Winnicott**

Versão Original

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Orientador: Professor Livre-Docente Leopoldo Pereira Fulgencio Junior.

São Paulo

2019

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTA  
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA  
FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação Biblioteca  
Dante Moreira Leite  
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo  
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Marques, Thiago Gomes

O Desenvolvimento dos Objetos Transcendentes e da Religião fundamentado nas  
obras de Freud e de Winnicott / Thiago Gomes Marques; orientador Leopoldo  
Fulgencio. -- São Paulo, 2019.

161 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do  
Desenvolvimento Humano) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo,  
2019.

1. Psicologia da Religião. 2. Desenvolvimento Humano. 3. Psicanálise e  
Religião. 4. Sigmund Freud. 5. Donald Woods Winnicott. I. Fulgencio, Leopoldo,  
orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: Marques, Thiago Gomes

**Título: O Desenvolvimento dos Objetos Transcendentes e da Religião fundamentado nas obras de Freud e de Winnicott**

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências

Aprovado em: \_\_\_\_\_

Banca Examinadora

Prof. Dr(a). \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Profa. Dr(a). \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr(a). \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

## DEDICATÓRIA

À minha mãe Vilma,  
a meu tio e padrinho Francisco,  
a meu amigo e companheiro Rafael  
e aos que me confiaram suas histórias.

## AGRADECIMENTOS

Ao Instituto de Psicologia (USP) pela oportunidade de desenvolver esta pesquisa.

Ao professor Dr. Leopoldo Fulgencio, orientador deste trabalho, agradeço pelo acolhimento desta pesquisa, pela atenção e ensinamentos ao longo das aulas e reuniões e, principalmente, pelo cuidado proporcionado a mim em meu desenvolvimento enquanto pesquisador.

Ao professor Dr. Wellington Zangari por, inicialmente, ter-me recebido no ambiente acadêmico da USP, auxiliado nos primeiros passos na grande área da Psicologia da Religião e ter contribuído significativamente como membro da banca de qualificação e defesa.

Ao professor Dr. Gilberto Safra pelas valiosas considerações durante a qualificação. Também agradeço aos demais membros das bancas pelas disponibilidades.

Aos colegas do grupo de pesquisa, Ludymilla Zacarias, Marília Velano, Fernanda Fernandes, Fernanda Cristina, Mariana Pajaro, Marcia Bozon, Aline Piña e Marcos Fontoni, pelas caminhadas e almoços comunitários, risadas, apoio, incentivo e confidências.

A Priscila e Gisele, obrigado pelo incentivo e palavras ao longo das viagens. A Marilene Zignani, uma grande colega de trabalho que muitas vezes me aconselhou e ajudou como profissional e pessoa: um abraço especial.

A Rafael Assis que, além de um grande companheiro, muitas vezes ouviu os pensamentos que aqui se tornaram letras e ideias.

A minha avó Geralda (*in memoriam*) por me apresentar a religião, a mística, as folhas, e a natureza e ter sido a primeira mestra neste grande universo.

A meu tio e padrinho Francisco Marques que muitas e muitas vezes cuidou deste pequeno e incentivou ao trabalho, ao estudo, a seguir e a me tornar o homem que quero ser.

A minha prima Fabiany Marques pelo carinho, provocações, puxões de orelha desde pequenos (rs). Ah! Lembra daquela conversa em 2014? Chegou!

A Carlos, Wallace, Andréa e Susi, e companheiros na fé que, além de me ajudar e ensinar a cuidar do Sagrado, também me acolheram como irmão. Um abraço especial ao Kaue!

A Mirian Andrade, amiga e confidente, meu sempre e profundo agradecimento.

E por fim, mas não menos importante, à minha mãe Vilma pelo carinho, pelos bolos e guloseimas, pelos abraços com estalos e por tantas outras coisas; ao Célio Raimundo por me receber, cuidar e olhar como um filho (nunca vou me esquecer daquela caminhada rumo ao parque); ao meu irmão Diego, uma grande luz e inspiração para a vida, e a minha irmã Kamilly, por ser, desde muito pequena, uma alegria em nossa família.

## RESUMO

Marques, T. M. (2019). *O Desenvolvimento dos Objetos Transcendentes e da Religião fundamentado nas obras de Freud e de Winnicott* (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Esta dissertação tem por objetivo apresentar uma melhor compreensão a respeito do desenvolvimento psicológico dos objetos transcendentais e da religião. Em geral, o aspecto transcendente pode ser identificado em narrativas que fazem referência a algo “sagrado” no contexto religioso, mas não limitado a este universo. Ao invés do termo “sagrado”, utilizaremos a expressão *objetos transcendentais* para especificar o objeto deste estudo (e. g. Deus, por excelência, assim como outras entidades similares no âmbito individual ou coletivo, quer de aceitação ou rejeição destes), partindo do pressuposto de que estes constituem uma base para o desenvolvimento de religiões. Tomamos a Psicanálise, especialmente as obras de S. Freud e D. W. Winnicott, como perspectiva em Psicologia no intuito de investigar bases psicodinâmicas que auxiliem na compreensão de como ocorre o desenvolvimento dos objetos transcendentais e da religião. Foi realizada uma análise crítico-comparativa dedicada aos modos pelos quais estes objetos têm sido abordados no quadro geral da Ciência da Religião, pela Psicologia da Religião (PR) e pela Psicanálise. Primeiramente, será apresentado um panorama histórico do estabelecimento da Ciência da Religião como uma disciplina e da Psicologia da Religião como uma área de pesquisa. Após esta revisão, retomar-se-á o modo como Freud compreendeu a religião e os *objetos transcendentais*, demonstrando a importância da sexualidade, da interdição ao incesto e da figura do pai no desenvolvimento das representações sagradas e da religião. Em seguida, será demonstrado que, na obra de Winnicott, o valor e a constituição do transcendente e da religião não são redutíveis a mecanismos de defesa ou de sublimação da sexualidade, mas sim no desenvolvimento da capacidade de simbolizar, no brincar compartilhado e na capacidade de se relacionar e usar objetos. Este estudo poderá auxiliar profissionais que trabalham na prestação de cuidados educativos, psicoterápicos e de assistência social, para pessoas e/ou instituições em que os objetos transcendentais e a religião sejam fatores importantes na determinação dos sentimentos e comportamentos, além de fornecer subsídios para a formação e pesquisa em Psicologia da Religião e Psicanálise.

**Palavras-chave:** Psicologia da Religião; Desenvolvimento Humano; Psicanálise e Religião; Sigmund Freud; Donald Woods Winnicott.

## ABSTRACT

Marques, T. M. (2019). *The Development of Transcendent Objects and Religion based on Freud's and Winnicott's works* (Master's Dissertation). Institute of Psychology, University of São Paulo.

This Master Dissertation aims to a better comprehension concerning the psychological development of transcendent objects and religion. In general, the transcendent aspect can be identified in narratives that refer to something “sacred” in the religious context, but not limited to this universe. Instead of the term “sacred”, we will use the term *transcendent objects* to specify the base object of this study (e. g. God, par excellence, as well as other similar entities in the individual or collective realm, whether they accept or reject them), assuming that this objects constitute a basis for the development of religions. We take Psychoanalysis, especially the works of S. Freud and D. W. Winnicott, as a perspective in Psychology in order to investigate psychodynamic foundations that help in understanding how occurs the development of transcendent objects and religion. A critical-comparative analysis was performed and dedicated to the ways in which these objects have been approached to the general context of Science of Religion, Psychology of Religion (PR) and Psychoanalysis. Firstly, it will be presented a historical overview of the establishment of the Science of Religion as a discipline and the Psychology of Religion as a research area. After this review, the way in which Freud understood religion and transcendent objects, demonstrating the importance of sexuality, interdiction to incest and the figure of the father in the development of sacred representations and religion. Next, it will be demonstrated that, in Winnicott's work, the value and constitution of the transcendent and religion are not reducible to mechanisms of defense or sublimation of sexuality, but rather to the development of the ability to symbolize, shared play and the ability to relate and use objects. This study may assist professionals that work with the provision of educational, social care and psychotherapy care for people and / or institutions where transcendent objects and religion are important factors in determining feelings and behaviors, as well as providing support for the formation and research in Psychology of Religion and Psychoanalysis.

**Keywords:** Psychology of Religion; Human Development; Psychoanalysis and Religion; Freud, Sigmund; Winnicott, Donald Woods.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	10
<b>Objetivos</b> .....	15
<b>Justificativa</b> .....	16
<b>Método</b> .....	16
<b>Desenvolvimento</b> .....	17
<b>Cap. 1 A Religião e o Transcendente no quadro da Ciência da Religião</b> .....	20
1. Surgimento da Ciência da Religião no âmbito internacional.....	20
2. Ciência da Religião no Brasil .....	22
3. A Psicologia da Religião: uma breve revisão .....	23
4. Psicologia da Religião: um campo de pesquisa complexo e dinâmico.....	26
5. Teorias Psicológicas e o comportamento religioso.....	27
6. A Religião e o Sagrado: o transcendente como um objeto de estudo .....	31
7. Considerações Finais .....	32
<b>Cap. 2 O Desenvolvimento dos Objetos Transcendentes e da Religião na obra de Freud</b> .....	35
1. Formulações freudianas: da Psicopatologia à Cultura .....	35
1.1 A psicopatologia da vida cotidiana .....	36
1.2 Atos obsessivos e práticas religiosas.....	38
1.3 Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância.....	40
1.4 Totem e Tabu .....	43
1.5 Uma Neurose Demoníaca do século XVII.....	57
1.6 O futuro de uma ilusão .....	60
1.6 Uma experiência religiosa.....	66
1.7 O Mal-Estar da Civilização .....	67
1.8 Moisés e o Monoteísmo .....	71
2. Alguns apontamentos quanto ao posicionamento de Freud a respeito da religião .....	78
3. Considerações Finais .....	83

<b>Cap. 3 Winnicott e os Objetos Transcendentes: a capacidade de simbolizar e o uso de objetos</b> .....	86
1. Aspectos gerais da teoria do desenvolvimento emocional .....	86
2. Ponto de partida: a influência freudiana .....	95
3. O desenvolvimento da capacidade de simbolizar e do uso de objetos: um percurso rumo à cultura e à socialização .....	96
3.1 Observações sobre bebês e objetos em Desenvolvimento Emocional Primitivo .....	97
3.2 Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais .....	101
3.3 O Destino do Objeto Transicional.....	106
3.4 A Localização da Experiência Cultural.....	109
3.5 O Brincar e a Cultura .....	115
3.6 O Uso de um objeto no contexto de Moisés e o Monoteísmo.....	117
4. Algumas influências sobre o pensamento de Winnicott a respeito da religião e de objetos transcendentos .....	121
5. Winnicott e o desenvolvimento dos objetos transcendentos.....	127
6. Considerações Finais .....	133
<b>Cap. 4 O Desenvolvimento do transcendente e da religião nas obras de Freud e Winnicott</b> .....	135
1. Religião e o transcendente para Freud .....	137
2. Winnicott, o simbólico, os objetos transcendentos e a Religião .....	144
3. Considerações finais .....	151
<b>Referências</b> .....	154

## Introdução

Este trabalho tem como ponto de partida a observação, em contexto social e clínico, de um fenômeno no qual podem ser observados afetos significativos relacionados ao uso de certos termos como Deus, anjos, demônios, santos, o Bem, o Mal, etc. Na prática clínica, elementos religiosos se apresentam em expressões verbais, tais como “Se Deus quiser...; Fique com Deus...; Deus não vai aceitar...; isso é pecado...; aquilo foi um milagre...; o Espírito Santo...; meu anjo da guarda... etc.” e na menção a espaços da comunidade como “templo; igreja; local de louvor; grupo de oração e outros.”. Tais narrativas<sup>1</sup> se utilizam de elementos (objetos) religiosos como norteadores para a compreensão e enfrentamento de vivências pessoais e/ou grupais.

Em termos pontuais ou gerais, há uma frequência considerável de pessoas que se referem à religião ou se utilizam de elementos religiosos místicos em suas expressões existenciais. Presentes em narrativas a respeito de hábitos, comportamentos sociais, sentimentos de modo geral, dentre outros, essas expressões existenciais podem ser agrupadas em um conjunto que se refere ou é associado aos *objetos transcendent*<sup>2</sup>. No ocidente, a denominação mais frequente do objeto transcendente é Deus<sup>3</sup>, porém, ela varia a depender da cultura que se considere (Freitas, 2017; G. J. d. Paiva, et al., 2009). Dessa forma, as relações com objetos transcendententes também podem ser encontradas em diversas denominações referenciais, a exemplo de espíritos, entidades, guardiões, milagres, oração, prece, energias, fé,

---

<sup>1</sup> Por narrativas sobre a religião, podemos ter como referência os dizeres de Aletti (2004b, p. 37): “a religião é um dito (mas também um não-dito: negado, removido, isolado, deslocado...) enraizado em um vivido cuja relação com a palavra que o diz é sempre inédita e insaturada... o significado da religião para o indivíduo será procurado na colocação que ele faz em sua história, em uma linha processual sempre imperfeita e utópica, seja na direção da fé, seja na do ateísmo...”

<sup>2</sup> Denominação que tem sido utilizada em pesquisas no campo da Ciência da Religião (Passos & Usarski, 2013) e em estudos de Psicologia da Religião (Paiva, 2009). Os *objetos transcendententes* são assim denominados por fazerem referência ao que é considerado sagrado, transcendendo, pois, o sentido apenas humano ou material dos objetos. Nessa dissertação será utilizada a expressão *objetos transcendententes* para designar tantos objetos materiais que guardam alguma relação com este campo transcendente (e.g. amuletos da sorte ou de proteção) quanto referentes abstratos mais propriamente tidos como transcendententes (e. g. o espírito, a alma, Deus).

<sup>3</sup> Utilizaremos o objeto transcendente “Deus” no intuito de delimitar, por ora, e direcionar este estudo. Entretanto, ao longo da pesquisa buscar-se-á a compreensão de que se outros objetos transcendententes participam da mesma gênese e/ou particularidades entre eles.

adoração, culto, o Mal, o Diabo, amuletos, simpatias, feitiços, trabalhos, Kabala, paraíso, vida após a morte, vidas passadas, reencarnação, ressurreição, juízo final, etc.

Noutro sentido, as expressões existenciais<sup>4</sup> associadas a objetos transcendentais podem auxiliar na análise da conduta das diversas formas de religiosidade. Belzen (2009) assinala que a conduta humana é sempre preenchida de significados, os quais podem ser analisados por meio das narrativas e estas, por sua vez, contêm símbolos, conceitos e palavras que são estimuladores e organizadores de fenômenos psicológicos.

As expressões existenciais relacionadas aos objetos transcendentais, têm sido abordadas em trabalhos da Psicologia da Religião (PR)<sup>5</sup>, por diversos autores, tais como Antoine Vergote (1996), Geraldo José de Paiva (1998, 1998b), Gilberto Safra (1998, 2001, 2015), José Henriques Bairrão (2015) e Ray Paloutzian (2015), e mobilizou encontros científicos para aprofundamento conceitual dos constructos e pesquisas produzidos até então, a exemplo dos seminários “Psicologia, Laicidade e Relações com a Religião e a Espiritualidade” (Conselho Regional de Psicologia - SP, 2015) e “XI Seminário de Psicologia e Senso Religioso” (2017).

Segundo Paiva (Paiva, 2007), a psicologia do comportamento religioso tem se utilizado de modelos teóricos e estudos empíricos. No cenário geral da PR, os estudos tendem a ser mais inclinados à compreensão individual, buscando a distinção de variáveis que possam ser utilizadas em condições experimentais, entretanto, o autor salienta que tais variáveis teriam sua validade limitada, uma vez que, fora dos laboratórios, as situações cotidianas são mais complexas e imprevisíveis (Belzen, 2009). Na construção dos estudos brasileiros acerca do comportamento religioso, há predominância dos *métodos conceituais psicodinâmicos*<sup>6</sup>, principalmente da psicanálise (Freud e Winnicott) e da psicologia analítica (Jung) (Paiva et al., 2009).

No contexto psicanalítico, as teorias sobre o desenvolvimento e a relação com objetos transcendentais possibilita diversos questionamentos: “Como a psicanálise compreende a religião?”, “Como a compreensão psicanalítica se refere ao comportamento religioso?”, “Como se dá o desenvolvimento das representações de objetos transcendentais?”. No quadro da teoria psicanalítica freudiana, podemos levantar a seguinte problemática: essas relações com objetos transcendentais seriam um tipo de sublimação da sexualidade ou uma projeção da relação

---

<sup>4</sup> No intuito de se utilizar uma expressão mais ampla, esse projeto opta pela locução *expressões existenciais*.

<sup>5</sup> Entende-se por Psicologia da Religião a área de pesquisa, inclusa na ciência psicológica, que se atém ao comportamento humano em relação aos objetos transcendentais (Paiva, et al., 2009). Esta área não tem por objetivo a afirmação ou a negação da existência ontológica do transcendente, mas, a compreensão do comportamento de indivíduos à medida que se relacionam com objetos pertencentes a esse universo.

<sup>6</sup> Entende-se por conceitos psicodinâmicos aqueles oriundos de abordagens teóricas psicológicas que consideram os comportamentos como derivados de dinâmicas em diferentes níveis de consciência (incluindo o inconsciente).

edípica com o pai real, ou ainda, seria possível considerá-las como não redutíveis à vida sexual e/ou pulsional?

Freud escreveu alguns textos dedicados à compreensão da religião, tais como *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901b)<sup>7</sup>, *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907b), *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (1910c), *Totem e Tabu* (1912x), *Uma experiência religiosa* (1928a) e *Moisés e o monoteísmo* (1927c). Seu trabalho *O futuro de uma ilusão* (1927c) tem sido uma referência central e, também, alvo de críticas, devido a uma postura negativa frente ao comportamento religioso (Blass, 2004; Miller, 2008; Parsons, 2000, 2014; Rizzuto, 1976).

Dentro da compreensão psicanalítica, o posicionamento de Freud tem orientado a psicanálise a uma atitude mais ateuista ou em desvalorização do comportamento religioso. Segundo Aletti (2004a) o posicionamento freudiano foi criticado em sua época e continua sendo, pois, ao se afastar do comportamento religioso ou negar a fé daqueles que procuram pelo tratamento psicanalítico, a psicanálise deixa de contribuir para o desenvolvimento de uma atitude mais madura frente à crença, e, possivelmente, em outros campos da vida humana. Ainda a respeito dos apontamentos freudianos quanto à postura imatura presente no comportamento religioso, Miller (2008) ressalta que o funcionamento maduro sucede o funcionamento imaturo e nas atitudes religiosas podem ser encontradas patologias, mas também modos maduros de expressão pessoal.

No entanto, deve-se lembrar que a perspectiva psicanalítica não é redutível à posição de Freud. No campo psicanalítico podemos encontrar diversos autores que têm se dedicado a aprofundar ou questionar a respeito do conceito de *ilusão* e das relações com o transcendente, tais como Ana-Maria Rizzuto (1976, 1979), David Black (2015), Mario Aletti (2004a, 2004b), Michael Eigen (2011, 2014), Michael Parsons (2000, 2014) e Rachel B. Blass (2004).

No contexto psicanalítico contemporâneo, a obra de Winnicott tem sido apontada como uma referência e uma alternativa do ponto de vista da psicanálise<sup>8</sup> pois tem possibilitado uma compreensão mais relacional do comportamento religioso, assim como da religiosidade e espiritualidade (Aletti, 2004a, 2004b; Eigen, 1981; Parker, 2011; Rizzuto, 1979; Safra, 1998, 2001, 2015; M. E. A. d. Silva, 2013; Vaisberg, 2004). A teoria winnicottiana tem sido indicada como um pensamento que tende a ultrapassar o reducionismo da perspectiva freudiana a respeito

---

<sup>7</sup> Freud será citado segundo a classificação estabelecida por Tyson & Strachey (1956).

<sup>8</sup> A obra de Lacan também tem sido utilizada para analisar outra perspectiva da psicanálise e certamente poderia ser uma alternativa. No entanto, devido às grandes diferenças semânticas e conceituais entre a obra de Freud, Lacan e Winnicott, esta pesquisa focará nas perspectivas de Freud e de Winnicott.

da religião, como também não reduzir este fenômeno a um processo de sublimação da sexualidade (Aletti, 2004a, 2004b; G. J. Paiva, 2013). Esta opção tem sido justificada pela importância que a teoria winnicottiana possibilita um olhar mais integral, dando ênfase aos cuidados ambientais, à relação mãe/bebê, noção de verdadeiro e falso *self*, ao brincar, ao espaço potencial e aos fenômenos transicionais no desenvolvimento infantil, além da introdução da noção de *ser* na psicanálise, um ser não redutível ao ser pulsional (Fulgencio, 2014, 2017).

Dentre os trabalhos de Winnicott que fornecem subsídio para considerações a respeito da religião e objetos transcendentais, a literatura tem destacado *Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais* (Winnicott, 1953c; CW 9:3:5)<sup>9</sup> e *A Localização da Experiência Cultural* (Winnicott, 1967b; CW 7:3:31). No artigo *Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais* (Winnicott, 1953c; CW 9:3:5), Winnicott trata de uma área da experiência intermediária para o bebê, não sendo subjetiva tampouco objetivamente percebida, cujo substrato é a *ilusão*. Nela, há uma dinâmica que se caracteriza pelo fato de o bebê começar a manusear objetos ou partes deles e a emitir sons que, juntos, participam do processo de relacionar com objetos não-eu. Tais fenômenos ocorrem por volta de quatro a doze meses e foram chamados de *fenômenos transicionais* e os objetos físicos utilizados nesta etapa são chamados de *objetos transicionais*. Em adicional, o autor assinala que esses objetos possuem valor de continuidade na experiência do bebê, e recebem, portanto, cuidados especiais além de serem mantidos ao alcance dos pais para situações de necessidades por parte do bebê.

Presente neste espaço transicional, a dinâmica encontrada nos fenômenos e objetos transicionais é ampliada conforme o desenvolvimento e o passar dos anos. Winnicott relaciona esta ampliação com outras atividades na vida adulta, indicando que no desenvolvimento saudável a dinâmica do espaço transicional, bem como de seus objetos transicionais, se estende para um espaço mais amplo, a cultura. Apesar da tendência positiva do desenvolvimento, há ressalvas quanto a problemáticas que podem ocorrer dificultando o processo ou direcionando para um desenvolvimento não saudável.

Posteriormente, em *A Localização da Experiência Cultural* (Winnicott, 1967b; CW 7:3:31), Winnicott retoma a apresentação do brincar como pertencente ao espaço transicional e que este possibilita a capacidade para ter experiências culturais.<sup>10</sup> Winnicott afirma, também, que essas experiências culturais fornecem condições para a continuidade da raça humana e que

---

<sup>9</sup> A obra de Winnicott será citada utilizando a classificação feita por Knud Hjulmand (1999, 2007), ordenadas por “Ano de publicação” e acrescida da “ordem da publicação no ano, por índice alfabético”.

<sup>10</sup> Por cultura, Winnicott se refere à tradição herdada, acessível aos Homens e para a qual, indivíduos e grupos podem contribuir. Posteriormente, chamará de terceira área a própria experiência cultural, uma vez que esta é derivada da brincadeira e da experiência do brincar criativo (Winnicott, 1967b)(idem, p. 103).

isso transcende a existência pessoal, e adverte que um bebê com oportunidades de explorar um mundo que possa ser descoberto, terá chances de viver criativamente. Caso contrário, um bebê que não tenha tais oportunidades estará empobrecido em sua capacidade de brincar ou de ter experiências culturais.

Ainda tratando dos fenômenos transicionais, Winnicott associa esta dinâmica com o simbolismo e frisa que ele só pode ser corretamente estudado desde que o crescimento individual e a variedade de significados<sup>11</sup> sejam considerados. O autor pontua que o espaço potencial, formado inicialmente na relação bebê e mãe e, depois na relação indivíduo e mundo, podem ser vistos como uma experiência sagrada para o indivíduo. Vale ressaltar que este espaço é constituído de objetos que, progressivamente, permitem o desenvolvimento de uma relação simbólica, sendo este desenvolvimento um dos pontos abordados neste trabalho. Adicionalmente, Winnicott tem sido uma referência para elaborações psicanalíticas adicionais, tais como o da representação de Deus e do conceito de Deus (Rizzuto, 1979), bem como a compreensão do desenvolvimento da *capacidade de crer* ou de *ter fé em* (Eigen, 1981, 2011, 2014; Júnior, 2009).

Tendo em vista o fato de que a Psicologia da Religião ter por objeto de estudo os objetos transcendentais e que a psicanálise, à sua maneira, também faz referência a estes objetos, propomos nesta pesquisa a explicitação, em maiores detalhes, dos modos como Freud e Winnicott entendem os fenômenos e comportamentos relacionados a estes objetos.

Neste intuito, propomos, inicialmente, fazer uma retomada de aspectos gerais dos objetos transcendentais a partir da Ciência da Religião, posteriormente verificar a compreensão freudiana das ideias relacionadas à religião e dos objetos transcendentais, e na sequência, uma análise da obra winnicottiana na temática da religião e dos objetos transicionais, tendo em vista a necessidade no exercício do esclarecimento do desenvolvimento dos objetos transcendentais e do comportamento religioso.

Após este percurso, passaremos à análise, a partir da perspectiva da teoria do desenvolvimento socioemocional de Winnicott: (1) o que ele denomina de *ilusão de onipotência*; (2) os *fenômenos e objetos transicionais*; (3) o que ele caracteriza por *uso do objeto*; (4) os modos de relacionar-se com a realidade (subjetivo, transicional, objetivo), e; (5) a construção socioemocional do conceito de Deus e dos objetos aqui denominados de transcendentais.

---

<sup>11</sup> Winnicott comenta a respeito da hóstia da Sagrada Comunhão do ponto de vista das comunidades católico-romanas e protestantes. Tal apontamento sinaliza que a leitura do autor pode auxiliar na compreensão de símbolos religiosos.

Trata-se, portanto, da retomada tanto do texto de Winnicott na análise conceitual e estrutural de sua obra, e de comentadores próximos a essa temática, para uma análise crítica que visa esclarecer a gênese e a dinâmica dos objetos transcendentais. Por fim, depois de alcançado este entendimento, propõe-se trazer à pauta um diálogo entre a psicanálise (de Freud e de Winnicott) com a Psicologia da Religião, tendo como objeto demonstrar as diferenças de perspectiva das obras estudadas.

## **Objetivos**

O objetivo geral dessa pesquisa é analisar criticamente a compreensão psicanalítica a respeito do desenvolvimento das representações de objetos transcendentais, no que se refere à dimensão simbólica e psicodinâmica, e suas proximidades ou distanciamentos quanto perspectivas teóricas em Psicologia da Religião. A partir desta análise, tem-se a intenção de criar subsídios de base psicanalítica que possam ser utilizados por aqueles profissionais que, em práticas educativas e de cuidados, de cunho assistencial e/ou psicoterápico, lidam com pessoas cuja relação com objetos transcendentais corresponda a elementos determinantes, tanto no que se refere à organização de pensamento quanto seu acesso ao espaço cultural. Nessa direção, espera-se, também, contribuir para o desenvolvimento da compreensão winnicottiana sobre esses fenômenos, no quadro do desenvolvimento da teoria psicanalítica.

Faz parte dos objetivos específicos: (1) Verificar o posicionamento da psicanálise tradicional<sup>12</sup> e o de Winnicott em relação ao comportamento religioso, de modo a alcançar uma compreensão da obra e dos pressupostos teóricos dos autores de referência; (2) O aprofundamento na compreensão dos conceitos: capacidade de confiar, capacidade de crer ou de ter fé em, transicionalidade (objetos transicionais e capacidade simbólica), possibilidade de relação de objeto e de uso do objeto, surgimento da imagem de Deus e do conceito de Deus; (3) Com base na compreensão obtida com a pesquisa teórica, elaborar um trabalho que possibilite recursos para a prática profissional, em especial, quando se tratar de temáticas relacionadas à experiência religiosa.

---

<sup>12</sup> Por psicanálise tradicional, consideraremos aquela representada por Freud e Melanie Klein, conforme nota de Dias (2003, p. 21).

## **Justificativa**

Narrativas referentes à religião, Deus, espíritos e outros objetos transcendentais, têm sido frequentemente observadas na prática clínica e, também, apontadas pela literatura da área. Tais narrativas carecem de compreensão e análise que possibilitem melhor atenção e cuidados àqueles que buscam psicoterapia ou psicanálise. A partir da temática “Religião e as relações afetivas com objetos transcendentais”, será possível obter uma compreensão a respeito do desenvolvimento de representações e comportamentos frente ao sagrado, mas também a outras formas de transcendência. Tal compreensão proporcionará uma base para o exercício profissional em contextos clínicos e educativos, numa escuta e ação qualificada dentro de princípios éticos e no acompanhamento de experiências humanas relacionadas aos objetos transcendentais. Adicionalmente, este trabalho poderá auxiliar pesquisas posteriores em teoria psicanalítica e em Psicologia da Religião.

## **Método**

Este projeto corresponde a um estudo de natureza teórica. Seu método de trabalho consiste em análises estruturais e conceituais das obras de Freud e de Winnicott, buscando compreender como estes autores consideraram o desenvolvimento dos objetos transcendentais e da religião.

No intuito de investigar o posicionamento dos autores e identificar os dados referentes aos objetos transcendentais, será realizada a análise dos discursos apresentados em cada texto. Considerando haver diferenças entre o desenvolvimento das ciências da natureza e as do espírito (Higuet, 2013), optou-se por uma análise hermenêutica de modo a considerar os fenômenos transcendentais de modo conjugado com o próprio Homem.

A estratégia a ser desenvolvida neste estudo das obras de Freud e Winnicott estrutura-se da seguinte forma: (1) Análise dos textos principais desses autores em busca da concepção de objetos transcendentais e de religião para Freud (como *Totem e Tabu* (Freud, 1912x) e *O futuro de uma ilusão* (1927c)) e para Winnicott (*Objetos transicionais e Fenômenos transicionais* (Winnicott, 1953c; CW 9:3:5), *A Criatividade e suas origens* (Winnicott, 1971g; CW 9:3:7) e *O Brincar e a Cultura* (Winnicott, 1989vh; CW 8:2:9)), levando em consideração o momento histórico em que tais trabalhos foram formulados, os interlocutores, destinatários dos trabalhos e o ponto do desenvolvimento teórico em que a teoria se encontrava naquele

momento; (2) Análise do que são e como são constituídos os objetos transcendentais para cada um destes autores, explicitando seus referentes (empíricos) e posicionamentos teóricos (3) Identificar, a partir da análise dos escritos dos autores consultados, dados que possam contribuir para o aprimoramento das práticas de cuidado (educativas, preventivas, curativas ou de assistência) com aqueles para quem a religião e o relacionamento como objetos transcendentais sejam determinantes na construção de sentidos para a vida.

Espera-se, com esta metodologia, alcançar satisfatoriamente os critérios de confiança, validade e potencial de generalização, conforme apontado por Engler e Stausberg (2013).

## **Desenvolvimento**

Esta dissertação será apresentada em quatro capítulos, cujos estudos foram organizados e serão apresentados de modo cronológico. Vez ou outra, serão mencionados conceitos teóricos fundamentais para o entendimento do trabalho dos autores, porém não sendo tais conceitos o principal objetivo do estudo. A escolha da apresentação de modo cronológico também se deve ao caráter fundamental deste estudo: o processo de desenvolvimento. Neste sentido, é almejada a compreensão de como se desenvolvem os objetos transcendentais e a religião e, por isso, entenderemos que o caráter desenvolvimental também é importante para a construção do campo de estudo da Ciência da Religião, bem como das obras de Freud e Winnicott, autores de referência nos capítulos seguintes.

O primeiro capítulo buscará apresentar a disciplina Ciência da Religião e a área de pesquisa da Psicologia da Religião. Nesta apresentação, faremos uma revisão histórica das datas, locais e de alguns autores pioneiros no estudo das religiões. Também no campo de Ciência da Religião, buscaremos demonstrar que, inicialmente, os trabalhos nessa área tinham como objeto de estudo a religião, passando para o objeto sagrado e, atualmente, os objetos transcendentais de modo geral, quer inseridos e valorizados em uma dimensão de sagrado ou não, quer no âmbito particular ou coletivo. Partindo da revisão da disciplina Ciência da Religião, apresentaremos também em revista a constituição da Psicologia enquanto campo de saber científico que se estabelece também por meio de estudos sobre o tema “religião”, dentre outros. Neste tópico, daremos uma ênfase nas perspectivas teóricas em Psicologia da Religião a respeito dos fenômenos associados aos objetos transcendentais e à religião. Por fim, apresentaremos um resumo com delimitações e cuidados quando da pesquisa sobre estes fenômenos.

Após esta contextualização, no capítulo dois realizaremos uma análise de alguns textos de Sigmund Freud. O ponto de partida neste capítulo é a hipótese de que o fundador da Psicanálise tende considerar a religião como um comportamento infantil fundado na ilusão e os objetos transcendentais, de modo geral, como resultantes de processos de sublimação de pulsões sexuais. Apesar desta apreensão comumente atribuída a Freud, apresentaremos ao longo do capítulo que as considerações freudianas a respeito da religião e das representações a ela relacionadas passou por mudanças conceituais e de valorização ao longo de sua vida. Dentre estas mudanças o caráter psicopatológico dos comportamentos religiosos, a imaturidade do pensamento religioso e a constituição da moralidade e das condições para o surgimento da civilização podem ser destacados, entretanto, a importância da figura paterna, do complexo de Édipo e da culpa internalizada se mantiveram razoavelmente constantes ao longo dos textos cujos enfoques era a dimensão individual ou coletiva. Apontaremos, ocasionalmente, a influência de pesquisadores e interlocutores ao longo do desenvolvimento da teoria freudiana, dentre eles Oskar Pfister.

No terceiro capítulo teremos a obra de Donald Woods Winnicott como campo de estudo. Na teoria winnicottiana encontramos pontos razoavelmente comuns com a teoria freudiana, mas, em grande parte, há mudanças de perspectiva, tanto por posicionamentos diferentes dos de Freud quanto por outros que se constituíram como diferentes graças à concordância ou pelo embate com os trabalhos de Melanie Klein. Dado este contexto de divergências e aproximações, primeiramente apresentaremos um breve panorama conceitual da teoria de Winnicott, com ênfase no desenvolvimento psicoemocional e nas conquistas esperadas em cada fase desenvolvimental. Na sequência recordaremos a influência de Freud e de Oskar Pfister nos primeiros trabalhos de Winnicott para, então, abordarmos alguns textos selecionados por abordarem a religião ou algum aspecto de transcendência. Por fim, tentaremos sinalizar o contexto de desenvolvimento pessoal, acadêmico e profissional de Winnicott, bem seus reflexos em forma de elaborações conceituais.

No quarto, e último capítulo, teremos como objetivo apresentar alguns pontos cruciais que diferenciam as perspectivas de Freud e de Winnicott a respeito do tema religião e seus objetos transcendentais. De modo geral, poderemos observar mudanças como a passagem da importância paterna para a materno-paterna, a mudança do papel da ilusão no desenvolvimento humano, a ênfase na criatividade e no período de transicionalidade, a necessidade do brincar e do brincar compartilhado no processo criativo na criação de objetos simbólicos e transcendentais e a cultura como um grande campo para ser e estar no mundo de modo vivo ao invés de seu papel de internalização culpa.

Apesar de haver mudanças nas perspectivas Winnicott frente às de Freud, poderemos dizer a teoria freudiana não deve ser abandonada. Ao invés de uma rejeição ingênua, os trabalhos de Freud se constituíram por meio de contextos científicos, profissionais e pessoas de sua época e devem ser considerados como um todo, ao invés de pontos isolados da obra. Ainda assim, avanços na teoria psicanalítica a respeito do desenvolvimento de objetos transcendentais e religião, bem como outras dimensões culturais, são desejados e têm sido alcançados, tendo a teoria de Winnicott e pesquisadores contemporâneos muito a acrescentar. Por fim, esperamos que os leitores encontrem nesta revisão e análise um auxílio na prática profissional e nos estudos em Psicanálise e em Psicologia da Religião.

## Cap. 1 A Religião e o Transcendente no quadro da Ciência da Religião

Este capítulo apresentará um cenário histórico do estabelecimento da disciplina Ciência da Religião. Com foco no período entre o final do século XIX e início do século XX, serão apresentados o contexto histórico do desenvolvimento da disciplina, alguns autores e seus trabalhos. Posteriormente, abordaremos a Psicologia da Religião enquanto área de pesquisa inserida na área da Ciência da Religião. Por fim, apresentaremos alguns cuidados apontados como sendo importantes quando no trabalho e pesquisa a respeito do estudo do transcendente, do fenômeno religioso e de teorias a seu respeito.

### 1. Surgimento da Ciência da Religião no âmbito internacional

A Ciência da Religião é uma disciplina que objetiva a análise das diversas religiões (seus elementos comuns, o processo de evolução, etc.) e almeja o entendimento acerca das religiões primitivas e das contemporâneas. Apesar do interesse na história das religiões e das elaborações filosóficas e teológicas serem antigos, o surgimento desta disciplina data do século XIX com Max Müller (1823-1900), um dos pioneiros neste campo de estudos, sob o nome de Ciência da Religião ou Ciência Comparada da Religião (Eliade, 1996; Usarski, 2013).

No ambiente acadêmico, a primeira cátedra universitária de História das Religiões foi criada em 1873, na Suíça, seguida pela a fundação na Holanda (1876), na França (1879), na Bélgica (1884) e na Alemanha (1910) (Usarski, 2013). A primeira revista especializada foi publicada em Paris (1880), sob o título *Révue de l'Histoire des Religions*, seguida pela *Archiv für Religionswissenschaft* em Friburg-Brisgau (1898), e pela *Anthropos* em Viena (1905), a qual era dedicada principalmente ao estudo das religiões primitivas (Eliade, 1996; Usarski, 2013). Este contexto de interesse acadêmico mostra o intenso esforço em congregar pesquisadores e trabalhos em torno da temática, além de consolidar a disciplina no âmbito acadêmico.

A revisão histórica de Eliade (1996) mostrou que estudos de História Comparativa das religiões constituíram a base para o desenvolvimento inicial desta disciplina. Em 1856, com a

publicação de *Essay on Comparative Mythology*, Max Müller explicou a associação entre a linguagem e o surgimento de deuses: o nome (*nomem*) pode tornar-se uma divindade, (*numem*). Esta, e outras teses de Müller, só perderam o foco com os trabalhos de Wilhelm Mannhardt (1831-1880), cujos estudos mostraram os ritos e a crença dos camponeses como sendo mais básicos que as religiões naturistas estudadas por Müller, e os trabalhos de Edward Burnett Tylor (1832-1917), cujos estudos sobre o animismo demonstravam que, para os homens primitivos, toda a natureza, incluindo o próprio homem, é dotada de alma, proporcionando, assim, uma explicação sobre o culto aos antepassados e aos deuses. Entretanto, Andrew Lang (1844-1912) pontuou que a crença em espíritos, base do animismo, era importante para a análise de religiões primitivas, mas não explicava a crença em Seres Supremos, os quais estão presentes em patamares arcaicos de culturas.

Na vertente sociológica, outros estudos continuaram com o intuito de desvendar a origem das religiões. Dentre eles, John Ferguson McLennan (1827-1881), além das pesquisas em exogamia e endogamia, apontara que o totemismo seria a primeira forma de religião (Eliade, 1996) e Émile Durkheim (1858-1917), em *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália* (1912), considerou ter encontrado no totemismo a explicação social da religião. Porém James George Frazer (1854-1941), retomando os trabalhos de Max Müller, considerou que o totemismo não poderia ser a base das religiões por não estar presente em todo o mundo. Os trabalhos destes autores, datado entre o final do século XIX e início do século XX sinalizam a tentativa de encontrar a base primitiva e comum para explicar o surgimento das religiões, bem como a importância do estudo do totemismo.

Além das hipóteses sociológicas, trabalhos de etnólogos e psicólogos vieram a contribuir para o estudo da história das religiões (Eliade, 1996). Dentre eles, destacam-se o alemão Wilhelm Wundt (1832-1920), com *Psicologia Cultura* (1910-120), o norte-americano William James (1842-1910), com *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana* (1902), e o austríaco Sigmund Freud (1856-1939), com *Totem e Tabu* (1912), os quais acrescentaram hipóteses psicológicas sobre o surgimento da religião.

A partir da apresentação deste recorte histórico do final do século XIX e início do século XX e de alguns autores, é possível observar que diversas áreas de conhecimento se dedicaram ao estudo de algum aspecto da religião. Além da filosofia e da teologia, as Ciências Sociais, a História e a Psicologia, dentre outras, se estruturam enquanto ciência passando também pelo campo da religião e de suas interfaces entre o social e o particular, entre o objetivo e o subjetivo.

## 2. Ciência da Religião no Brasil

Assim como no contexto internacional, as Ciências Sociais também deram considerável atenção ao estudo da religião no Brasil (Campos, 2013). Em um primeiro momento, a atenção foi dada à religião Católica Apostólica Romana, posteriormente às religiões de matriz africana e mais recentemente às religiões pentecostais e neopentecostais.

Apesar da tentativa de um fazer científico, inicialmente os estudos costumavam estar mais a serviço da religião enquanto instituição dogmática, do que a um fazer propriamente científico. De acordo com Usarski (2013), mesmo que o objeto de estudo em Ciência da Religião seja um conjunto de sistemas simbólicos não falseáveis que transcendem a qualquer método cientificamente comprovável, o objetivo dos estudos deve ser orientado ao conhecimento e ao aprofundamento a respeito da vida da pessoa religiosa. Neste sentido, a vida religiosa deve passar a ser o centro dos estudos em Ciência da Religião ao invés do carácter ontológico do transcendente, evitando, assim, a apologia a determinadas crenças. Adicionalmente, segundo Campos (2013), o rigor metodológico na pesquisa sobre a vida da pessoa religiosa tem sido destaque nos estudos das últimas décadas.

Cruz (2013) comenta que, para alguns críticos, os paradigmas para uma Ciência da Religião são oriundos de abordagens científico-sociais, empíricas, indutivas e causais e, também para estes críticos, há necessidade de teorias robustas que resistam a testes empíricos e que contenham proposições falseáveis. Estas teorias, devem fornecer uma redução satisfatória da complexidade do real, contemplando o maior número de fenômenos a partir do menor número de generalizações e evitando a redução dos fenômenos a componentes excessivamente básicos, o que pode levar à perda do teor religioso e específico deste objeto de estudo. Desta forma, ainda segundo os críticos mencionados, haveria a necessidade de abarcar a religião como um objeto dentro de um grupo ainda maior, utilizando-se de termos não religiosos e afastando-se, portanto, de um carácter místico da religião.

Além da interdisciplinaridade própria desta área de conhecimento, “virtudes epistemológicas” são valorizadas. Tais virtudes epistemológicas, como sensibilidade para com o fato empírico, o uso de premissas plausíveis, a coerência e a exposição a críticas de fontes variadas, devem ser somadas outras virtudes pessoais, como “objetividade, imparcialidade, honestidade, capacidade de reflexão e autocrítica”, no intuito de que a pesquisa realize uma adequada análise dos objetos (Cruz, 2013). Uma atitude distante de qualquer apologia, que evita

a busca e a necessidade de uma “última verdade”, pode ser inserida no grupo destas virtudes pessoais (Usarski, 2013).

Outro ponto importante é a conduta sem apologias negativas ou positivas. Segundo Campos (2013), para não trair a ciência e o leitor, o cientista religioso deve abster-se de elogios ingênuos à religião, buscar uma análise livre de pressuposições e ser capaz de fazer críticas, caso se façam necessárias. A princípio, estes posicionamentos devem ser tratados com cautela e um misto destas posturas pode auxiliar: o cientista religioso ser capaz de fazer críticas e apontamentos, bem como o cientista não religioso apontar elementos significativos de um determinado grupo religioso, sem, contudo, agir de forma apologética.

Graças aos avanços e reorganizações de caráter científico e político, uma nomenclatura que atenda às perspectivas e ao estatuto epistemológico da disciplina tem sido colocada em debate. Inicialmente, a religião adentrou os espaços acadêmicos de modo particular às áreas científicas sob nomes como História das Religiões, História Comparada das Religiões e, posteriormente, como Ciência das Religiões, contudo, sem necessariamente haver uma organização unificada. Ao longo do século XX, um esforço em agregar as diversas disciplinas em um único campo de pesquisa pôde ser observado no uso das expressões “Ciências das Religiões”, a qual deixava implícita a variedade de saberes e objetos, e “Ciências da Religião” que, por sua vez, delimita o objeto, porém mantém um esforço em congregar áreas e saberes diferentes. Atualmente, apesar da ocorrência de outros termos para designar o campo, a nomenclatura “Ciência da Religião” tem sido uma opção frequentemente apontada por denotar um saber historicamente constituído por diversas áreas do conhecimento (como a Psicologia, a Economia, a História, as Ciências Sociais, Linguística, dentre outras) e manter a atenção aos diversos aspectos do objeto de estudo congregados em uma único saber, demonstrando a dimensão epistemológica alcançada (Passos & Usarski, 2013). Nesta direção, optaremos por utilizar ao longo desta dissertação a nomenclatura Ciência da Religião.

### 3. A Psicologia da Religião: uma breve revisão

Um percurso semelhante ao da Ciência da Religião também pode ser observado nos estudos da área de Psicologia quando o objeto de pesquisa é a religião e temas correlacionados ao transcendente. Assim como ocorre com a disciplina Ciência da Religião, também a Psicologia da Religião (PR) conta com a colaboração de outras áreas, tais como a Teologia, a Filosofia, a História e a Antropologia, dentre outras (Esperandio & Freitas, 2017; Paloutzian, 2017). No

âmbito da PR, há uma variedade de elaborações teóricas, metodológicas, constructos e instrumentos, nem sempre conciliáveis entre perspectivas diferentes. Segundo Esperandio e Freitas (2017), as psicologias cognitiva, cultural, social e as abordagens psicanalíticas se somam a outras perspectivas e compõem o que se denomina por Psicologia da Religião.

Uma vez apresentadas estas breves considerações, um panorama histórico pode auxiliar no entendimento a respeito da situação contemporânea acerca da Psicologia da Religião. Segundo Freitas (2017), o primeiro centro de estudos em Psicologia dedicados à temas relacionados à religião foi criado na Clark University (EUA) por Stanley Hall (1844-1924) em 1833, sendo o artigo *Moral and religious training of children and adolescents* o primeiro fruto deste centro. Dentre os alunos de Hall com trabalhos destacados nesta temática, podem ser citados Edwin Diller Starbuck (1866-1947) e James Henry Leuba (1868-1946), com *The Psychology of Religion* (1899) e *The Psychological Origin and the Nature of Religion* (1909), respectivamente. O livro de Starbuck é considerado o primeiro estudo sistemático da Psicologia da Religião enquanto disciplina.

Em 1900, o americano George Albert Coe (1862-1911) publicou *The spiritual life*. De acordo com Freitas (2017), nesse trabalho Coe menciona sua convicção de que, havendo um interesse pela ciência e pela religião, há também necessidade de uma nova atitude intelectual a respeito da espiritualidade. Ao longo dessa publicação, foram abordados temas como a religiosidade, a conversão e curas milagrosas. Para Coe, a religião precisava ser compreendida como uma “experiência humana que envolve adesão espiritual pessoal, refletindo-se nas crenças, emoções e comportamentos” (Freitas, 2017, p. 63).

Assim como um interesse pelo comportamento religioso se desenvolvia nas pesquisas estadunidenses, tal movimento também se apresentava na Europa. Entre os anos de 1900 e 1920, o alemão Wilhelm Wundt (1832-1920) publicou dez volumes sobre psicologia e cultura. Costumeiramente conhecido por *Psicologia dos Povos*, a obra *Volkerpsychologie*, possui três volumes dedicados à religião e à mitologia (Freitas, 2017). Vale lembrar que os trabalhos de Wundt foram frequentemente referenciados, inclusive por Freud em *Totem e Tabu* (1912x).

Contudo, apesar de valiosas colaborações destes e de outros pesquisadores no início da Psicologia da Religião, William James (1842-1910) ficou conhecido como o principal nome desta época (Freitas, 2017; Paiva, 2017). A partir de suas conferências em 1896, de estudos de escritos e de depoimentos de pessoas religiosas, na obra *The Varieties of the Religious Experience* (1902) ficou registrada a distinção que James faz entre religião pessoal e religião institucional, bem como o seu posicionamento quando ao fato de que apenas a religião pessoal deve ser objeto de estudos psicológicos. Além disso, para James, independentemente se

verídicos ou não, o que importa para a psicologia é o significado das experiências religiosas (Freitas, 2017).

Contemporâneo a James, o suíço Theodore Flournoy (1854-1920) também publicou no início do século XX. Apesar do uso do termo “psicologia religiosa” em *Les principes de la psychologie religieuse* (1902) e em *La psychologie religieuse* (1904), Flournoy não propunha uma psicologia a favor da religião ou proselitista. Ao contrário, recomendava que os estudos psicológicos deveriam partir de uma condição de “exclusão metodológica do transcendente”, ou seja, a psicologia deveria estar em uma posição na qual não se pronunciasse nem a favor, nem contra a realidade ontológica do transcendente (Freitas, 2017). Tal posicionamento pode ser visto como em paralelo ao de William James: se para James não caberia à psicologia se pronunciar quanto à verdade sobre a experiência da pessoa religiosa, para Flournoy é a verdade quanto a existência ou inexistência entidades transcendentais que deve ser evitada. O princípio da exclusão metodológica do transcendente continua norteando trabalhos contemporâneos em PR (Zangari & Machado, 2016).

Por meio desta revisão, podemos verificar que o estabelecimento da Psicologia como ciência independente é contemporânea à Ciência da Religião. Conforme demonstrado nos parágrafos anteriores, houve um rápido envolvimento e produção de estudos a respeito da religião e temas à ela relacionados no final do século XIX início do século XX, porém, segundo Freitas (2017), houve um declínio de pesquisas em PR a partir de 1920. Dentre os motivos, a autora destaca o fracasso na separação entre psicologia e teologia, o excesso de uso das influências positivistas e iluministas para o reconhecimento enquanto ciência, o conflito entre os próprios pesquisadores, a dificuldade empírica e objetiva de tratar do fenômeno religioso, a influência do behaviorismo sobre a delimitação das pesquisas em Psicologia ao comportamento observável e à psicanálise freudiana que atribuiu a condição negativa de ilusão à religião. Os trabalhos da PR continuaram, porém, a perda de reconhecimento provocou o retraimento das pesquisas e o deslocamento de muitos trabalhos para outras áreas mais demandadas.

Atualmente, segundo Paloutzian (2017), a PR tem estabelecido um padrão interdisciplinar em seus trabalhos. A denominação “paradigma interdisciplinar multinível” visa incentivar que conceitos e trabalhos em diferentes áreas e níveis da pesquisa em psicologia possam ser operacionalizados e comparados a avanços oriundos de outras áreas. Uma vez que os achados e formulações possam ser comparados com os de outras áreas, internas e externas à ciência psicológica, e sejam considerados consistentes, a teoria a respeito da religiosidade poderá ser considerada válida. Estas considerações de Paloutzian (2015, 2017) a respeito do

paradigma em PR demonstram estar em sintonia com o que fora apontado por Campos (2013) e Usarski (2013).

#### 4. Psicologia da Religião: um campo de pesquisa complexo e dinâmico

A Psicologia da Religião (PR) não é inteiramente diferente de outras disciplinas desenvolvidas nos primeiros tempos da psicologia, tampouco é uma subdisciplina separada ou simplesmente um campo de aplicação. Dito de modo abrangente, a PR é uma abordagem situada no campo da psicologia que tenta descrever, investigar e interpretar as relações entre cultura e desenvolvimento psíquico (Belzen, 2009).

De acordo com Freitas (2017), a terminologia a ser utilizada pela Psicologia quando se atém aos temas tradicionalmente relacionado à religião costuma ser polarizada entre Psicologia da Religião e Psicologia religiosa. A autora salienta que tal polaridade extrapola questões epistemológicas e de ordem prática, incluindo implicações éticas e legais. É recomendado que seja evitada a expressão “Psicologia religiosa” para que não haja uma adjetivação que coloque a ciência psicológica a favor da religião, nem contra ela. De outra forma, o reconhecimento deste campo de saber científico como “Psicologia da Religião” permite a convergência de trabalhos, pesquisas, ações e intervenções práticas, além de estabelecer uma conduta pautada pelos princípios gerais da ciência psicológica.

A Psicologia, enquanto ciência, é contemporânea às primeiras cátedras e disciplinas de estudo sobre as religiões e, conforme demonstrado nos parágrafos anteriores, teve um rápido envolvimento com a temática no final do século XIX início do século XX. Porém, segundo Freitas (2017), houve um declínio de pesquisas em PR a partir de 1920. Dentre os motivos, a autora destaca o fracasso na separação entre psicologia e teologia, o excesso de uso das influências positivistas e iluministas para o reconhecimento enquanto ciência, o conflito entre os próprios pesquisadores, a dificuldade empírica e objetiva de tratar do fenômeno religioso, a influência do behaviorismo sobre a delimitação das pesquisas em Psicologia ao comportamento observável e à psicanálise freudiana que atribuiu a condição negativa de ilusão à religião. Os trabalhos da PR continuaram, mas a perda de reconhecimento provocou o retraimento das pesquisas e o deslocamento dos esforços para outras áreas mais demandadas.

Após um exame em 25 periódicos brasileiros, Paiva et. al (2009) identificaram que houve um crescimento de publicações voltados para temas relacionados à religião entre os anos de 1950 e 2005. No período pesquisado, exceto durante a ditadura no Brasil, foi observada uma

variedade de temas específicos em Psicologia da Religião, o predomínio de discussões conceituais, o emprego progressivo de teorias psicológicas e, por fim, um crescente aprimoramento metodológico. Além disso, Paiva et. al (2009) observaram que o interesse conceitual presente nos trabalhos pesquisados é, possivelmente, resultado da tradição francesa fortemente presente com estudos em psicopatologia e, simultaneamente, da falta de conhecimento a respeito dos estudos norte-americanos e europeus relacionados aos temas da PR. Conceitos da psicanálise, da psicologia analítica, da psicologia social, do desenvolvimento e da personalidade foram alguns dos temas mais pesquisados no período. Adicionalmente, os autores apontam o aumento da fundamentação teórica a partir de 1990, principalmente das teorias psicodinâmicas, cognitivas e fenomenológicas existenciais.

Atualmente, observa-se uma retomada dos trabalhos não somente em Psicologia da Religião, mas da Ciência da Religião como um todo. No Brasil, a organização de centros de estudo e de publicações a partir de 1960, e o crescimento das publicações a partir de 1990, principalmente nos últimos anos, têm possibilitado o encontro de pesquisadores e o estabelecimento de organizações de âmbito nacional (Paiva, 2017; Paiva, et al., 2009).

Tal retomada se reflete na reconstrução do percurso histórico da PR, na constatação dos avanços já conquistados, dos erros a serem superados e, principalmente, em perspectivas a serem trabalhadas. Dentre as perspectivas apontadas, pode-se destacar a necessidade de pesquisas que contemplem as religiões não tradicionais e não hegemônicas, a desfiliação institucional, a religião na atividade profissional do psicólogo, o sentido de vida oriundo de ou permeado por elementos de cunho religioso, o enfrentamento religioso, o caráter cultural intrínseco presente nas religiões e o papel das mídias sobre o comportamento religioso (Esperandio & August, 2017; Esperandio & Marques, 2015; Paiva, 2017; Paiva, et al., 2009).

## 5. Teorias Psicológicas e o comportamento religioso

Pode-se observar que personalidades marcantes do momento do estabelecimento da Psicologia científica também se envolveram com a temática da religião. Entretanto, segundo Belzen (2013a), devido às dificuldades e desafios que se colocam perante o estudo deste fenômeno, a religião se tornou um tema tabu nos meios acadêmicos, apesar de ser constantemente tema em outros contextos profissionais. Neste sentido, “em alguns momentos, ela [a religião] foi vista como sendo impossível e, em outros, tida como inútil, e isto, a maioria das vezes, em razão do desinteresse pessoal ou até da animosidade contra ela por parte de quem a praticava” (Belzen,

2013a, p. 319). Se, por um lado, conforme apontado por Belzen, há um afastamento em relação ao fenômeno religioso, por outro o surgimento de movimentos voltados para o estudo da religião e das expressões de espiritualidade com frequência colocaram a Psicologia a serviço da Religião, sem distinguir criticamente os campos e gerando publicações pseudopsicológicas.

A partir destas observações a respeito do surgimento da Psicologia Científica e da Psicologia da Religião (PR), Belzen (2013b) propõe uma categorização que objetiva distinguir o posicionamento de teorias e trabalhos em Psicologia a partir de seus apontamentos e considerações a respeito da religião e dos fenômenos correlacionados. Partindo de uma analogia sobre a forma pela qual quatro irmãs apreciam um concerto musical, Belzen relaciona as formas diferentes pelas quais as teorias psicológicas apreciam o fenômeno religioso.

A primeira “irmã”, *Ancilla* (serva), é uma forma de apreciar e teorizar que, devido a sua primogenitura, desde cedo foi solicitada a colaborar com os trabalhos da casa. Servindo a todos, anfitriões, convidados e visitantes, ela cuida e fornece condições para que tudo ocorra bem. Devido a seus afazeres e por ficar muito ao ambiente de sua “casa”, conhece profundamente sua rotina, mas afasta-se de um universo mais amplo (Belzen, 2013a).

A psicologia que se enquadra neste modo de funcionamento, tem uma atitude pró-religião, busca formar pessoas religiosas para o trabalho em suas comunidades, aplicar conhecimentos de psicologia para o serviço e rotina religiosos, perdendo, muitas vezes, o caráter propriamente científico e ficando subordinada a interesses e ideologias. Para esta forma de Psicologia Pastoral, recomenda-se a reflexão e conduta ponderadas. Segundo Belzen (2013a) os trabalhos de Victor Frankl (1905-1997) podem ser citados como pertencentes a esta perspectiva.

A segunda irmã, segundo Belzen (2013), é completamente diferente da primeira. Fazendo “pirraça e barulho”, *Crítica* busca demonstrar uma postura revolucionária, utilizando-se de atitudes tidas como impróprias e escandalosas. Faz apontamentos negativos e se coloca sempre na posição contrária, sendo, por isso, muitas vezes irracional e destrutiva. Também possui alta adesão ideológica, porém de forma oposta ao que *Ancilla* propõe e se presta. Devido a uma herança do Iluminismo, tenta fazer críticas reducionistas que minam a fé e a adesão à religião. Todavia, com o passar do tempo, as teorias e pesquisas cujos autores se posicionam excessivamente críticos tendem a mudar seu posicionamento, passando a se assemelhar ao modo da primeira filha.

Neste sentido, enquanto *Ancilla* busca proporcionar condições psicológicas para que os adeptos, dirigentes e comunidade possam se envolver com os temas religiosos, *Crítica*, quando envelhecida, tende a não se opor à religião, mas sim contra a forma pela qual ela é utilizada.

Por não se utilizarem da perspectiva teológica e tenderem a reduzir o fenômeno religioso a princípios psicológicos, os trabalhos de Carl Gustav Jung (1875-1961), Sigmund Freud (1856-1936), Stanley Hall (1874-1946) e de Willian James (1842-1910) podem ser exemplos desta perspectiva (Belzen, 2013b).

*Scientia*, a terceira “irmã”, é comparada às perspectivas que ocupam um lugar ponderado frente à música tocada no tema religioso. Segundo Belzen (2013b), este modo de apreciar o fenômeno religioso busca observar e analisar de modo qualificado, pautando-se pelos métodos científicos dos quais dispõe. A partir do interesse pelas variadas manifestações e expressões de religiosidade, utiliza-se de questionários, inventários e testes de modo a registrar, correlacionar e relatar os dados obtidos empiricamente.

Neste modo de pesquisa, a necessidade de experiências pessoais com a religião ou com o sagrado não é um imperativo, pois há um esforço pela manutenção da neutralidade, distanciando-se de interpretações que não possam ser comprovadas empiricamente. Aos trabalhos provenientes de perspectiva de *Scientia* são creditados importantes avanços no que diz respeito ao conhecimento sobre o comportamento religioso, assim como para a credibilidade dos estudos na área (Belzen, 2013b). Apesar de não terem realizado volumosas contribuições à PR, o rigor metodológico e a precisão do método positivista são contribuições oriundos da Psicologia Comportamental/Cognitivista, tal como apontado por Rodrigues e Gomes (2013), podemos considerar estas perspectivas teóricas como pertencentes ao grupo *Scientia*.

Por fim, “Parecerista”, a quarta “irmã”, se preocupa com o concerto como um todo e é atraída pela música em si, bem como pelos músicos. Ela se aproxima da terceira irmã por observar o fenômeno atentamente, mas não é necessariamente indiferente ou neutra, podendo, inclusive, participar do concerto. No caso de trabalhos e pesquisadores que se assemelham a esta atitude, há um interesse voltado para o comportamento das pessoas que vivem o fenômeno religioso ou que não o vivem. Para estes pesquisadores “o que interessa a eles não é uma definição abstrata do que seja uma religião, e sim os aspectos psicológicos concretos da experiência ou comportamento, assim como esses se revelam em situações históricas e culturais bem precisas” (Belzen, 2013b, p. 327).

Nesta última perspectiva, a atenção é voltada para qual seria a função do comportamento na espécie humana, mantendo o cuidado de analisar enquanto função para o indivíduo ou grupo em questão e fazendo generalizações apenas quando é necessário ressaltar aspectos subjetivos. Belzen (2013a) aponta que há cuidados a serem tomados por esta perspectiva: (1) evitar o uso de metáforas tão logo o comportamento possa ser compreendido a partir do fenômeno em si, e; (2) também evitar uma posição simultaneamente “de um dentro e de um fora” e passar a “a

partir de dentro” e “a partir de fora” de sua própria experiência religiosa. Com estes cuidados, espera-se evitar uma ambivalência que pode impedir o melhor entendimento acerca do fenômeno observado, resguardando a própria experiência, quer religiosa ou não religiosa.

Considerando as observações a respeito dos pressupostos teóricos e filosóficos apresentadas por Rodrigues e Gomes (2013), a Psicologia Humanista, com Abraham Maslow (1908-1970) e Gordon Willard Allport (1897-1967), e a Psicanálise Humanista, com Erich Fromm (1900-1980) e Erik Erikson (1902-1994), são referências que podem ser consideradas dentro deste grupo das teorias. Isto se deve, ao fato de tratarem o ser humano por meio da perspectiva de saúde, do desenvolvimento pessoal e das relações com o ambiente/social, utilizando-se de critérios como a criatividade, o potencial e impulso para a saúde, o crescimento e o sentido da vida, dentre outros, como aspectos também encontrados nas interações dos indivíduos com a religião e experiências de espiritualidade.

Dentre as teorias mais contemporâneas, apresentadas por Paiva (2013), a Psicologia Narrativa, também conhecida por psicologia do *self* dialógico, a teoria das Representações Sociais, de Serge Moscovici (1925-2014), a Psicologia Cultural, da qual o próprio Jakob Belzen é representante, e teorias contemporâneas da Psicanálise, onde se destacam Donald Woods Winnicott (1896-1971), Heinz Kohut (1913-1981), Ana-Maria Rizzuto e Gavin Miller, também podem ser alocadas no quarto grupo de teorias em Psicologia da Religião. Vale destacar que no caso destas teorias, o aspecto teológico é levado em consideração por se tratar de um elemento constitutivo da vida pessoa, quer de adesão ou de não adesão a um sistema de crenças.

A analogia proposta por Belzen pode auxiliar nos estudos das teorias em diversos aspectos. Dentre eles, destaco o fato de que as teorias psicológicas são fundamentais na formação acadêmica em Psicologia, em cursos de extensão e pós-graduação e no ensino de psicologia aplicada a outras áreas científicas e de formação de profissionais. Dito isso, as teorias participam dos processos formativos de profissionais em diversos lugares, os quais, por sua vez, desenvolverão seus trabalhos em contextos que, frequentemente, terão a temática religiosa como objeto de estudo e trabalho propriamente ditos ou se fará presente em outras indiretamente. Assim, uma noção da origem e da perspectiva das teorias podem sinalizar o caminho percorrido e a direção que os estudos tomarão ao longo do tempo, possibilitando, inclusive, críticas e cuidados pontuais ao longo do processo de elaboração dos estudos e da constituição da própria teoria.

Ao longo desta dissertação, analisaremos duas teorias levando em consideração os apontamento de Belzen (2013b), bem como a apresentação a respeito do desenvolvimento da disciplina Ciência da Religião e de perspectivas em Psicologia da Religião, no intuito de

compreender o desenvolvimento dos objetos transcendentos e da religião nos escritos destes autores.

## 6. A Religião e o Sagrado: o transcendente como um objeto de estudo

Um único significado, capaz de abranger todas as concepções de religião, é uma tarefa difícil. Segundo Pich (2013), a religião pode ser entendida como um aspecto da vida humana, possivelmente de caráter universal. Normalmente, é da palavra latina *religare* que se obtém o sentido etimológico de “unir-se ou ligar-se” a “Deus” ou a alguma entidade divina. Pich também pontua que uma religião é “um sistema de práticas, experiências, pensamentos, sentimentos e convicções que se voltam, ao menos em intenção fundamental, na direção do sagrado<sup>13</sup>” (2013, p. 144). Nesta consideração, verifica-se que o caráter religioso não se dá apenas pelos sistemas doutrinários ou pelas instituições, mas é o sagrado, ao qual são direcionados diversos aspectos, que alicerçam a constituição do caráter religioso. Em outras palavras, o sagrado se constitui à medida que práticas, crenças<sup>14</sup> e significados a ele são dados e, posteriormente, podem se tornar a base para um sistema mais organizado de práticas ou uma instituição propriamente dita. Seguindo esta lógica, é possível reconstruir o processo pelo qual uma religião se estabelece à medida que é analisado o desenvolvimento do elemento sagrado que o funda, bem como as relações com ele estabelecidas.

Em outra definição, a religião, teria a função de fazer uma referência a algo. Segundo AmatuZZi (2004), quando um modo coletivo faz uma conexão com a consciência, organizando e equilibrando a personalidade, este modo de funcionamento (com suas crenças, rituais, dogmas, etc.) passa a funcionar como uma religião e, nesse sentido, passa a ter um caráter religioso por ter ou ser *uma referência última*. Na definição de AmatuZZi, encontramos uma dimensão mais psicológica, mas que se articula com a de Pich (2013).

---

<sup>13</sup> Pich (2013), no trecho acima, considera o sagrado sob a definição de Rudolf Otto (1869-1937), para o qual, o sagrado, ou *numinosum* (numinoso) possui os elementos *tremendum* (tremendo) e *fascinans* (fascinante), cujas fontes primárias estão fora do sujeito. O autor adiciona a esta definição de sagrado a ideia do *supernaturale* (sobrenatural) designando uma realidade (um ente ou um objeto) e uma relação (de causa e efeito, de dependência, de afeto, etc.).

<sup>14</sup> Alguma forma de crença costuma estar presente em discursos religiosos. Para Pich (2013), o ato de crer pode ter o mesmo significado que o de “pensar, achar ou opinar”, ou uma atitude de tomar algo como “verdadeiro”, com ou sem evidências ou motivos. O ato de crer pode, ainda, indicar uma atitude de aceitação e confiança. Considerando estes significados, Pich apresenta que o “crer” está intimamente relacionado à fé, a qual possui um sentido complexo que passa pelo crer *em* ou crer *que*.

Para fins desta dissertação, podemos considerar que o estudo em Ciências das Religião e de Psicologia da Religião pode ter como objeto de estudo o sagrado e sua constituição, os contextos sociais e históricos, quer coletivos ou individuais, em que se constitui, além das dinâmicas das quais participa, influenciando relações ou por elas sendo influenciado.

Uma vez destacado o elemento fundamental do sagrado na estruturação das religiões e do comportamento da pessoa religiosa, uma outra consideração se torna necessária. Apesar de ser estruturante, o sagrado de uma religião em muito se difere do sagrado de outra, mesmo que a nomenclatura seja a mesma. Um exemplo disso é o termo “Deus” que geralmente designa uma figura de elevado valor simbólico e afetivo, mas é muito particular quando cada religião é observada em detalhe ou é comparada com outra. Além disso, o sagrado pode não ser necessariamente uma figura, mas objetos, lugares, fenômenos, atividades rotineiras e aspectos da vida humana, os quais passam a receber atribuições que os elevam a uma condição de sagrado, extrapolando o caráter imanente e alcançando alguma dimensão transcendente (Paloutzian, 2017). Devido a esta complexidade, optaremos pelo uso da expressão “objeto transcendente” no intuito de focar o sagrado como objeto de estudo de modo amplo, compreendendo este objeto como algo estruturante da dimensão religiosa, mas não sendo restrito a ela.

## 7. Considerações Finais

Conforme verificado, o estudo da religião e do transcendente tem sido foco de pesquisa no âmbito acadêmico enquanto disciplina desde o século XIX. Inicialmente, boa parte de atenção das pesquisas fora colocada na crença em espíritos, em seres supremos e na busca pelas religiões mais elementares, como o animismo e o totemismo. Concomitante a outras disciplinas, a psicologia adentrou na pesquisa sobre as religiões e do sagrado propondo hipóteses a respeito do surgimento, do desenvolvimento e da função destes fenômenos por meio de diversas modalidades de estudos e desenvolvendo teorias variadas.

Atualmente, o quadro geral da Ciência da Religião tende a se estabelecer por meio de um esforço conjunto de várias disciplinas que objetivam o estudo do objeto transcendente, suas relações e influências na vida humana. Apesar do objeto de estudo, o transcendente, ser um conjunto de sistemas simbólicos não falseáveis, os estudos neste campo devem ser orientados pelo aprofundamento e aperfeiçoamento a respeito da vida religiosa, quer seja de adesão, negação, de conflito ou de indiferença. Tendo como foco a vida religiosa, os estudos em Ciência

da Religião devem evitar críticas e adesões demasiadas a respeito da condição ontológica do objeto transcendente em si, mas destacando o foco na experiência pessoal, quer individual ou coletivamente.

A Ciência da Religião, apesar de possuir contribuições de diversas disciplinas, necessita estabelecer seus próprios paradigmas que possibilitem pesquisas com especificidade e objetos delimitados. Nesta direção, além dos avanços já alcançados, são necessárias teorias que resistam a testes empíricos de diversas naturezas e que possibilitem proposições falseáveis, além de reduzirem a complexidade do real com o mínimo de generalizações.

Uma definição a respeito do que pode ser entendido como religião é algo complexo. Ainda assim, podemos considerar a religião como um sistema dinâmico de crenças, sentimentos e convicções em direção a algum objeto que consiga alcançar o status de sagrado para um indivíduo ou grupo e ao qual são atribuídas relações de causa e efeito, afetos, algum grau de dependência, organização da rotina e das vivências cotidianas ou extraordinárias.

É necessário, em paralelo, considerar a religião como uma das manifestações do transcendente. Entretanto, as perspectivas atuais orientam que o transcendente seja estudado em suas manifestações mais amplas, ultrapassando o campo restritamente ligado aos conceitos tradicionais de religião. Nestas perspectivas, o caráter de sagrado para um indivíduo ou grupo pode ser qualquer coisa (objeto, pessoa, acontecimento, figura, etc.) que consiga alcançar tal patamar, havendo a necessidade de considerar nos estudos a respeito que se algo é sagrado em um determinado contexto, pode não ser em outro. Além disso, é válido observar que a referida “coisa” sagrada pode ainda estar presente e sendo utilizada por outros segmentos (como a arte, a filosofia, a economia, a política, a ciência, etc.) sem contudo receber os mesmo afetos que no contexto religioso, bem como os objetos dos outros segmentos podem alcançar o status de sagrado e participar de dinâmicas análogas às presentes na religião<sup>15</sup>. Nesta pesquisa, optaremos pelo uso do termo “objeto transcendente” para nos referir ao conjunto de objetos sagrados, quer natureza material ou abstrata, que são ou podem vir a ser fundamentais para a vida religiosa,

O estudo e a pesquisa a respeito dos objetos transcendentais, quer inseridos na religião ou em outros segmentos, também precisa de cuidados. Dentre eles, a não afirmação nem a negação quanto a realidade ontológica dos objetos transcendentais, um posicionamento distante de qualquer proselitismo, a compressão das dinâmicas como sendo pertencentes a complexos

---

<sup>15</sup> Exemplo elementos de outras áreas da cultura que podem chegar ao patamar de sagrado e estruturar uma forma de religião pode ser encontrado no Jediísmo, o qual tem como base a filosofia e a espiritualidade oriundas da saga Star Wars (Silva & Serbena, 2015).

sistemas de relações dos indivíduos e um interesse pela experiência dos sujeitos para com seus referidos objetos são alguns dos pontos iniciais a serem observados.

Após esta apresentação do quadro histórico da Ciência da Religião, da Psicologia da Religião e do objeto transcendente, os próximos capítulos serão dedicados a analisar as teorias de Sigmund Freud e Donald Winnicott no intuito de buscar subsídios na teoria psicanalítica que auxiliem na compreensão, análise, intervenção e auxiliem a prática profissional e em pesquisas a respeito do objeto transcendente. Em paralelo, por meio desta pesquisa teórica, esperamos contribuir para com a Psicologia da Religião e com a Ciência da Religião, em especial para com pesquisadores que estejam buscando na Psicanálise subsídios para o estudo deste objeto e fenômenos a ele relacionados.

## Cap. 2 O Desenvolvimento dos Objetos Transcendentes e da Religião na obra de Freud

O presente capítulo buscará apresentar uma perspectiva do desenvolvimento de objetos transcendentais na obra de Sigmund Freud (1856-1939). A hipótese inicial para este estudo é a de que a teoria freudiana pode fornecer uma compreensão a respeito do desenvolvimento do psicológico dos objetos transcendentais. Segundo uma revisão inicial, Freud considera que a ideia de um Deus<sup>16</sup> é derivada de imagens iniciais e que estas representações são constituídas de um enaltecimento da figura paterna. Ao longo do trabalho também serão apresentadas compreensões freudianas a respeito do desenvolvimento da representação de Deus, da Religião e da interlocução entre a psicanálise de outras áreas científicas.

O relacionamento de Freud com ideia da existência de “Deus” e do papel da religião foi marcado por tensões. Freud, que não acreditou na existência de um Deus, chegou a alegar que nenhum adulto maduro deveria dar créditos a esta invenção infantil (Rizzuto, 2001) e, sobre a religião, demonstrou uma visão negativa a respeito desta instituição social: um progresso em relação à crença presente no animismo, mas antiquada em relação à ciência.

Freud escreveu alguns textos em que são apresentadas ideias a respeito de Deus e da religião, tais como *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901b), *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907b), *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (1910c), *Totem e tabu* (Freud, 1912x), *Uma experiência religiosa* (1928a) e *Moisés e o monoteísmo* (1939a). Seu trabalho *O futuro de uma ilusão* (1927c) tem sido uma referência central e, também, alvo de críticas, devido a uma postura negativa frente ao comportamento religioso (Blass, 2004; Miller, 2008; Parsons, 2000, 2014; Rizzuto, 1976).

### 1. Formulações freudianas: da Psicopatologia à Cultura

No intuito de verificar a compreensão freudiana a respeito destes temas, primeiramente serão apresentadas as ideias identificadas ao longo da obra do autor, analisando seu discurso de modo

---

<sup>16</sup> Neste capítulo, a investigação terá como foco a ideia de Deus, devido à maior frequência que Freud deu a esta representação. Entretanto, a análise se estende a outras representações de caráter transcendente (e.g. a ideia de demônio, de espírito) e, oportunamente, serão apontadas especificidades.

a compreender o contexto histórico, os interlocutores, os destinatários e o caráter ideológico presente em cada escrito. Após a apresentação e os comentários dos textos de Freud, serão realizados apontamentos e considerações derivados de alguns estudos a respeito do desenvolvimento de sua obra a partir do contexto científico da época e de influências sobre seu pensamento.

### 1.1 A psicopatologia da vida cotidiana

Neste trabalho, publicado em 1901, logo após *A interpretação dos Sonhos* (1900), Freud fez uma análise a respeito dos esquecimentos, lapsos de linguagem e atos falhos. Observa-se uma análise pautada, especialmente, pelos mecanismos de defesa, os quais foram melhor apresentados em outros trabalhos posteriores.

A hipótese inicial de Freud é a de que o deslocamento, dentre os mecanismos, é o responsável pelos lapsos de linguagem e pelos atos falhos. Entretanto, a influência deste mecanismo não ocorre de modo arbitrário e incompreensível, ao contrário, é passível de entendimento, pois as trocas de nomes e de palavras comuns, assim como os atos falhos, possuem alguma ligação (de sonoridade, significado, representação, dentre outros) com os elementos esquecidos e reprimidos (Freud, 1901b).

Ao longo deste trabalho, Freud faz análises amplas: esquecimento de nomes, palavras comuns e estrangeiras, números e sequências numéricas, lapsos (trocas) durante a fala, leitura e escrita, e de ações equivocadas (atos falhos). A partir destas análises, propôs que a psicanálise pode auxiliar no entendimento de tais comportamentos ao proporcionar condições para que o conteúdo reprimido possa vir à consciência e compreender as correlações, quer lógicas ou afetivas, quer de prazer e desprazer, que levaram ao deslocamento.

Além das análises e resultados apresentados por Freud (1901b), observa-se, também, um processo de elaboração de conceitos anteriormente articulados em *A interpretação dos Sonhos*, tais como os fenômenos de censura (Freud, 1900a, p. 178) e dos mecanismos de defesa, especialmente o de deslocamento (Freud, 1900a, p. 208). Apesar de um enfoque nestes processos, Freud aborda no último capítulo um ponto pertencente ao conjunto de temas também presentes na religião. Sob o título *Determinismo, crença no acaso e superstição – alguns pontos de vista* (Freud, 1901b), Freud trata de temas como livre-arbítrio, superstição, paraíso, Deus, “déjà-vú”, etc.

Em um primeiro ponto, Freud critica a convicção na ideia do livre-arbítrio e se posiciona a favor de um determinismo psíquico, na relação entre consciência e inconsciência, levando a ações previsíveis em algum grau (Freud, 1901b, p. 256). A partir deste posicionamento a respeito do determinismo, Freud, baseando-se em sua própria experiência, afirma que a pessoa supersticiosa possui tal comportamento por não saber as motivações psíquicas, principalmente relegadas ao inconsciente, e, devido a este desconhecimento, tendem a atribuir ao mundo externo um sentido para os acontecimentos. Utilizando-se de uma defesa, o supersticioso desloca, analogamente ao processo da paranoia, para o mundo externo os impulsos hostis e cruéis suprimidos, atribuindo as causas dos infortúnios ao que é externo (Freud, 1901b, pp. 260-262).

Compreendendo o deslocamento de processos psicológicos internos para a realidade externa, Freud diz:

De fato, creio que grande parte da visão mitológica do mundo, que se estende até as mais modernas religiões, nada mais é do que a psicologia projetada no mundo externo. O obscuro reconhecimento . . . dos fatores psíquicos e das relações do inconsciente espelha-se . . . na construção de uma realidade sobrenatural, que se destina a ser retransformada [*sic*] pela ciência na psicologia do inconsciente. Poder-se-ia ousar explicar dessa maneira os mitos do paraíso e do pecado original, de Deus, do bem e do mal, da imortalidade, etc., e transformar a metafísica em metapsicologia. (1901b, p. 261)

Nota-se neste capítulo, que Freud parte da análise da psicopatologia cotidiana e sinaliza que assuntos pertinentes ao campo da religião podem ser explicados pela “psicologia do inconsciente” (a própria Psicanálise). Adicionalmente, ao fazer o paralelo com os processos paranoicos, acaba por atribuir o sentido patológico para estes mesmos assuntos. Vale lembrar que, neste capítulo, Freud não faz um exame detalhado destes temas, mas, ao abordá-los no final de uma publicação de 1901, demonstra uma intenção pessoal de investigação futura, o que ocorreu seis anos depois em *Atos obsessivos e práticas religiosas*.

Outro ponto a ser destacado é que, ainda em 1901, Freud comenta:

No quadro destas discussões, a única resposta que posso dar às questões aqui levantadas é subjetiva, ou seja, de acordo com a minha experiência pessoal. Infelizmente, devo confessar, que sou um daqueles indivíduos indignos diante de quem os espíritos suspendem suas atividades e o sobrenatural se evade, de modo que nunca estive na situação de experimentar por mim mesmo algo que pudesse despertar uma crença no milagroso. (1901b, p. 263)

Observa-se que o comentário, em um tom relativamente jocoso, esclarece seu posicionamento de não crente e afirma que é possível explicar psicanaliticamente tais fenômenos como possuidores de um caráter subjetivo.

## 1.2 Atos obsessivos e práticas religiosas

Em *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), Freud adentrou pela primeira vez no campo da psicologia da religião (Gomez, 2003) e pode ser entendido como o artigo que contém o germe “para a elaboração freudiana a respeito da religião” (Franco, 2003, p. 66). O texto foi escrito em uma época em que Freud estava dedicado à pesquisa em psicopatologia das neuroses (*Estudos sobre a Histeria*, 1895), desenvolvendo a compreensão de mecanismos de elaboração onírica (*A Interpretação dos sonhos*, 1900) e expandindo estes resultados a outras situações cotidianas (*A psicopatologia da vida cotidiana*, 1901).

Neste trabalho, publicado na primeira edição de um periódico dedicado à psicologia e à religião, Freud declarou haver profunda semelhança entre os atos obsessivos e as práticas cerimoniais (ritualísticas) realizadas pelo crente na expressão de sua devoção. Tendo sido produzido a partir de uma reunião na Sociedade Psicanalítica de Viena, a análise se direciona aos fenômenos neuróticos, correlacionando-os com as práticas religiosas, todavia apresenta um caráter predominantemente psicopatológico e de psicodinâmica destes fenômenos.<sup>17</sup>

Segundo Freud, nos sujeitos “normais”, os atos ritualísticos religiosos se assemelham aos das pessoas acometidas por neuroses obsessivas por se utilizarem dos mesmos mecanismos psíquicos e se direcionam para os mesmos fins. As primeiras realizam seus rituais tendo consciência de suas motivações e conseguem contextualizá-los historicamente ou atribuir um sentido coletivamente aceito para estes atos. Por outro lado, os neuróticos obsessivos se diferenciam das devotas “saudáveis” pela ocorrência de alterações em atos cotidianos, os quais passam a ser executados sem que haja um sentido comumente aceito e pelo caráter estereotipado, tolo e absurdo destes comportamentos. Quando executados, estes atos proporcionam algum tipo de alívio imediato, mas ao serem evitados ativamente ou quando a omissão se torna conscientemente notada, provocavam intolerável ansiedade no paciente e o sentimento de culpa (Freud, 1907b).

Apesar de apresentar estas semelhanças e diferenças, Freud diz que, tanto nas pessoas saudáveis quanto nas neuróticas obsessivas, é possível encontrar sentido e contextualização histórica do paciente. Segundo o autor:

No decurso dessa investigação dilui-se completamente o aspecto tolo e absurdo que se revestem os atos obsessivos, sendo explicada a razão de tal aspecto. Descobre-se que todos os detalhes

---

<sup>17</sup> Uma correlação entre comportamentos religiosos e a psicopatologia já havia sido feita por Freud em *A psicopatologia da vida cotidiana* (Freud, 1901b, pp. 261-268). Naquele trabalho, Freud tratava especialmente da superstição e do “*déjà vu*”. Estes temas, dentre outros, foram retomados em *Sonhos e Ocultismo* (1933a).

dos atos decisivos possuem algum sentido, que servem a importantes interesses da personalidade, e que expressam experiências ainda atuantes e pensamentos catexizados com afeto. Fazem isso de duas formas: por representação direta ou simbólica, podendo, conseqüentemente, ser interpretados histórica ou simbolicamente. (Freud, 1907b, p. 111)

Nesta passagem, Freud evidencia que os atos obsessivos também possuem sentido, assim como os atos ritualísticos, e, portanto, outro quesito deveria ser o motivador do caráter patológico e sofrimento presente. Em paralelo, reconhece que são desconhecidas as motivações que os crentes possuem para a realização de práticas religiosas, dando a entender que há uma ação do mecanismo de deslocamento no processo representacional. Se presença de sentido não justifica o comportamento patológico e ao deslocamento é atribuído à interferência, a busca pela causa da patologia permaneceu até encontrar outras possíveis respostas, tais como o a sexualidade e a interdição do desejo incestuoso.

A hipótese de Freud a respeito das práticas religiosas (e. g. orações, invocações), assim como nos casos de neuroses obsessivas, consiste no fato de serem um processo defensivo, utilizados como “medidas protetoras” resultantes da repressão de um sentimento de culpa. Esta culpa, ligada a uma “consciência” gerada a partir de uma formação reativa, visa a evitar uma “tentação” instintiva e, por consequência, também evitar um “mal esperado” que precisa ser evitado (Freud, 1907b, pp. 114-115). Por “tentação instintiva” podemos considerar uma referência aos impulsos de ordem destrutiva ou censuráveis que, por força de uma proibição, não podem ser convertidos em ação e passam a participar da dinâmica psíquica em seu oposto: de agressividade para temor. Essa transformação presente no pensamento freudiano em 1907 se manteve constante nos trabalhos posteriores.

Tendo este paralelo entre os casos obsessivos e de práticas religiosas, Freud (1907b) conjecturou que “a formação de uma religião parece basear-se igualmente na supressão, na renúncia, de certos impulsos instintuais” (p. 115). Apesar de, comumente, relacionar suas análises com os impulsos de ordem sexual, no caso da formação de uma religião Freud ressalta que os impulsos sexuais não são os únicos presentes na dinâmica e, adicionalmente, associou que os demais impulsos envolvidos seriam “egoístas, socialmente perigosos, embora abriguem um componente sexual”<sup>18</sup> (p. 115). Nesta direção, a alegação de que a neurose obsessiva teria um caráter de religiosidade individual, enquanto a religião um caráter de neurose universal, demarcaram a relação entre estes comportamentos e permitiram a expansão desta análise e aprofundamento em outros aspectos.

---

<sup>18</sup> Ao comentar estes impulsos, Freud parece antecipar sua compreensão da religião como uma fonte para convívio em sociedade, mais profundamente abordados em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x).

Segundo Franco (2003), em *A Psicopatologia da vida cotidiana*, os atos obsessivos se somam aos pensamentos, ideias e impulsos obsessivos que podem permanecer no âmbito não manifesto. O caráter obsessivo pode ser uma marca da personalidade, sendo passível de identificação não somente nos comportamentos manifestos de forma ritualística, exagerada e estereotipada tal como tratados em *Atos obsessivos e práticas religiosas*.

No caso da temática analisada por Freud (1907b), os comportamentos obsessivos necessitam ser realizados ordenadamente, tal como um ritual, sem a possibilidade de uma renúncia por parte do sujeito que os executa. A angústia, a ausência de justificativa pela execução e uma sensação de obrigatoriedade são frequentemente observadas (Franco, 2003). Entretanto, outras formas ritualísticas podem não ser percebidas devido a existência de um sentido socialmente atribuído, da intensidade não ser suficientemente estereotipada ou por não haver um sofrimento conscientemente percebido, ou seja, ainda sob uma repressão efetiva.

Determinada por uma dinâmica obsessiva, a pessoa acometida por sintomas neuróticos, toma medidas para manter a “tentação” distante. Neste caso, os atos que objetivariam o distanciamento e também poderiam ser identificados na ocorrência de regras proibitivas exageradamente intensas ou inquestionáveis, mantendo-se os demais itens do quadro (falta de sentido, presença de angústia, etc.) (Franco, 2003). Geralmente, tais tentações possuem os impulsos de ordem sexual em sua etiologia e são vividos com culpa ou como motivadores de castigo em determinadas circunstâncias, mas possíveis em outras (e. g. relação sexual após o casamento, nova relação somente após a viuvez).

### 1.3 Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância

Em *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (1910c), Freud se dedica a uma análise psicanalítica a partir de trabalhos sobre a biografia de Leonardo da Vinci. Freud demonstrava interesse por Leonardo desde 1898, tendo como questionamento o que teria levado esta personalidade histórica a não ter vivido um caso de amor (1910c, p. 69, nota do editor inglês). O texto aborda como tema central a psicogênese e psicodinâmica de Leonardo, tendo como ponto de partida o conjunto composto pela dinâmica familiar nos seus primeiros anos de vida, uma lembrança relatada por Leonardo, uma possível homossexualidade, algumas hipóteses que justificariam a dificuldade que Leonardo tinha de finalizar suas obras e o seu interesse pela ciência.

Leonardo nasceu em 1452, no vilarejo de Vinci, filho ilegítimo de Ser Piero da Vinci, um tabelião de família tradicional daquela cidade, e de Caterina, uma camponesa também de Vinci. Leonardo foi cuidado por sua mãe até a idade de cinco anos e depois por Donna Albiera, sua madrasta, juntamente com o próprio pai. Segundo Freud (Freud, 1910c), não se sabe até quando Leonardo residiu na casa do pai, mas aos 20 anos de idade já estava registrado na *Companhia dei Pittori*. Posteriormente, no início da vida adulta, Leonardo ficou responsável pelos cuidados de sua mãe até o falecimento desta.<sup>19</sup>

A lembrança em questão se refere a recordação de um sonho de infância na qual, estando deitado em um berço, um abutre desceu sobre Leonardo, abriu sua boca com uma cauda e com ela fustigou seus lábios (Freud, 1910c). Para analisar esta lembrança, Freud aponta que é necessário considerar as lendas e as produções histórico-culturais dos povos e do próprio indivíduo. Assim, utilizando técnicas interpretativas da psicanálise, Freud relacionou o abutre da mitologia egípcia com a figura materna, identificando que tal lembrança se fundamentava nas relações de Leonardo com sua própria mãe e o ato de sugar o seio da mãe.

Sobre a sexualidade de Leonardo e os possíveis motivos do mesmo não ter vivido um caso de amor, Freud considera haver uma homossexualidade latente. Apesar de não haver registro histórico de casos amorosos de Leonardo, nem hetero nem homossexuais, Freud propõe considerá-lo alguém como invertido<sup>20</sup>, não pelo comportamento em si, mas pela atitude emocional deste (1910c, p. 96).

Freud (1910c) fez uma interpretação a partir de duas declarações de Leonardo: uma ligada a seu patrocinador artístico e outra derivada da sua atitude enquanto cientista, e a partir delas, propôs uma compreensão a respeito da crença em Deus. Ao ter conhecimento da morte do duque Ludovico Sforza, quando prisioneiro na França, Leonardo escrevera em seu diário que o duque havia perdido seu ducado, propriedade e a liberdade, e que “nunca havia terminado nenhuma obra que iniciara” (p. 128). Este comentário, juntamente com a segunda declaração de Leonardo, “Aquele que apela para a autoridade quando existe diferença de opinião, está fazendo mais uso da memória do que da razão” (p. 129), permitiu que Freud interpretasse que a relação de Leonardo para com Ludovico e para com a figura de autoridade correspondiam a

---

<sup>19</sup> Assim como Leonardo, Freud também cuidou de sua própria mãe até seu falecimento. Uma proposta de análise psicodinâmica desta fase de Freud pode ser verificada em *Por que Freud rejeitou Deus?* (Rizzuto, 2001, pp. 183-222).

<sup>20</sup> Com frequência, Freud utiliza o termo “invertido” para designar a homossexualidade. Neste caso, o termo se refere a uma inversão em relação ao considerado “normal” para aquela época. Para mais detalhes sobre a compreensão de Freud a respeito do processo de constituição da sexualidade “invertida”, ver *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 1905d, pp. 129-130, 136-139).

relação para com seu pai, enquanto os interesses científico pela natureza e pela arte correspondiam a sua mãe .

Para Freud, no caso de Leonardo da Vinci, a relação com a mãe foi sublimada e se fizeram presentes nas investigações científicas da natureza, oriunda das pesquisas sexuais infantis sem o caráter propriamente sexual. Já a sublimação da relação com o pai é demonstrada no caráter de não credulidade em um Deus, apesar de abordar temas religiosos em sua obra artística. Nesse sentido, Freud comenta:

A psicanálise tornou conhecida a íntima conexão existente entre o complexo do pai e a crença em Deus. Fez-nos ver que um Deus pessoal nada mais é, psicologicamente, do que uma exaltação do pai, e diariamente podemos observar jovens que abandonam suas crenças religiosas logo que a autoridade paterna se desmorona. Verificamos, assim, que as raízes da necessidade de religião se encontram no complexo paternal. O Deus todo poderoso e justo e a Natureza bondosa aparecem-nos como magnas sublimações do pai e da mãe, ou melhor, como reminiscência e restaurações das ideias infantis sobre os mesmos (Freud, 1910c, pp. 129-130).

A partir desta afirmação quanto à gênese da condição de crente, pode-se considerar que o exemplo de Leonardo passa pelo viés oposto. Se o Deus pessoal é a exaltação do pai, a ausência da figura paterna até os cinco anos, contando apenas com os cuidados maternos e a necessidade de cuidar de si mesmo, suprimindo por conta própria a figura paterna, parece ter direcionado Leonardo a não ter uma atitude de apego em Deus, posto que não houve uma figura paterna para ser exaltada.

Há outro fator supostamente relevante para a atitude não religiosa de Leonardo. Ao comentar o período de pesquisa sexual nos primeiros anos da infância Freud considera que, basicamente, há três possíveis destinos para o impulso de conhecimento após o período de repressão sexual (período de latência): no primeiro, o impulso de “pesquisa sexual” é inibido, diminuindo a capacidade intelectual, e, influenciado pela educação moral, constituirá o quadro neurótico; no segundo a capacidade intelectual é normal, mas perde sua ligação com o objeto e passa a lidar somente com a repressão, constituindo um quadro compulsivo, e; no terceiro tipo, “que é o mais raro e perfeito”, nenhum componente é reprimido, fazendo com que todo impulso à pesquisa sexual seja sublimado, constituindo um intenso instinto de pesquisa (Freud, 1910c, pp. 88-89).

Segundo as observações de Freud, os cuidados pessoais recebidos, provavelmente somente pela mãe, conjugados com uma pequena ou nula repressão externa devido à ausência do pai nos primeiros anos de Leonardo, direcionaram o seu processo de sublimação do instinto de “conhecimento sexual”.<sup>21</sup> Sublimando este instinto, Leonardo tornou-se um exímio

---

<sup>21</sup> Este “instinto” está mais próximo da ideia de conhecimento a respeito de [...] do que de desejo sexual como relação que visa o orgasmo.

pesquisador e artista e se livrou das condições neuróticas e obsessivas, as quais estão diretamente relacionadas à atitude ritualística do crente e da religião, tal como tratado em *Atos obsessivos e práticas religiosas* (Freud, 1907b).

Assim, observou-se que a análise de Freud acerca de Deus e da religião no caso de Leonardo da Vinci, apontam que o impulso para o conhecimento (de caráter materno) fora sublimado em atitudes de pesquisador (da Natureza) e artístico (com obras de grande relevância contendo alguma figura feminina). No entanto, os sentidos de proteção e admiração esperados, nessa ótica, da figura paterna foram sublimados na forma de atitude de não apego a Deus e não adepta do uso de autoridade sobre os alunos subordinados a Leonardo.

Esta passagem dos escritos de Freud é uma das bases para a análise de Rizzuto (Rizzuto, 2001). A partir da ideia de que Leonardo não desenvolveu uma forma de crença em Deus graças à ausência de autoridade paterna, apesar de trabalhar com o tema da religiosidade em suas obras, Rizzuto desenvolve sua tese considerando que Freud também não desenvolveu uma crença em Deus devido a não exaltação do próprio pai.

#### 1.4 Totem e Tabu

Em *Totem e Tabu* (1912x), Freud dá os primeiros passos no âmbito da Psicologia Social aplicando descobertas da psicanálise. O texto tem a análise do incesto e da exogamia como pontos de partida e, à medida que avança em sua investigação, Freud também se dedica a investigar o desenvolvimento das religiões a partir do estudo totemismo<sup>22</sup> e uma teoria sobre como o Homem ingressa no mundo cultural. Os primeiros estímulos para adentrar neste campo foram dados pelo contato com obra de Wilhelm Wundt (1879-1920) e pela influência de C. G. Jung (1875-1961). Freud, já em seu prefácio e ao longo em vários pontos no texto, demonstra dialogar com os trabalhos de Wundt, propondo contribuições recíprocas entre a Psicanálise, a Psicologia Social e a Antropologia<sup>23</sup> (1912x, p. 21).

Antes de iniciar uma investigação a respeito da compreensão freudiana a respeito da religião e de Deus ao longo de *Totem e Tabu*, alguns pontos precisam ser sinalizados. O texto

---

<sup>22</sup> Durkheim também publicou um trabalho com estudos a respeito da religião totêmica à época de *Totem e Tabu* de Freud. Em *As formas elementares da vida religiosa* (Durkheim, 1996) é possível encontrar elaborações semelhantes às de Freud, porém com um aprofundamento mais sociológico.

<sup>23</sup> A revista *Anthropos*, lançada em Viena no ano de 1905, possuía foco no estudo das religiões primitivas (Eliade, 1996, pp. 7-8; Usarski, 2013, p. 58). Apesar de não ter sido encontrada uma referência a esta publicação em *Totem e Tabu*, pode-se observar que o estudo de religiões primitivas, especialmente do totemismo, era a temática em destaque na cidade em que Freud residia.

foi publicado, primeiramente, em 1912, entretanto, segundo Strachey (Freud, 1912x, p. 14), Freud rascunhava abordar o tema do “horror ao incesto” desde 1897, após a publicação de *Estudos sobre a Histeria* (1895d) e antes de *A interpretação dos sonhos* (1900a). Considerando o interesse pelo tema e a intenção de publicação a respeito, temos a raiz de *Totem e Tabu* como localizada nos primeiros anos da psicanálise.

A temática do horror ao incesto foi abordada por Freud ao longo de *Totem e Tabu* (Freud, 1912x), mas principalmente nos dois primeiros ensaios de *O horror ao incesto e Tabu e Ambivalência emocional*, e, posteriormente, em *O tabu da virgindade* (1918a). Tendo em vista que a questão do incesto constituía seu interesse em um período com diversos trabalhos envolvendo histeria, neuroses, mecanismos de elaboração, atos obsessivos e a correlação com práticas religiosas, pode-se encontrar, ao longo de todo *Totem e Tabu*, diversos pressupostos teóricos da psicanálise já constituídos e outros em processo de desenvolvimento, ambos, agora, sendo aplicados a uma perspectiva mais social, diferindo do âmbito clínico predominante até então.

Outro ponto importante a ser mencionado, de início, é o de que, para seguir em sua análise, Freud recorre a diversos pesquisadores em áreas da antropologia, sociologia e história das religiões. Dentre eles, o mais citado é o inglês James Frazer (1854-1941), com os trabalhos *The aborigenes of new South Wales* (1892), *Totemism and Exogamy* (1910), *The Magic Art* (1911), *Taboo and the Perils of the Soul* e *Spirits of the Corn and of the Wild* (1912). Freud demonstra possuir considerável intimidade com os escritos de Frazer, pois, além do número de citações, também fez considerações a respeito das constantes mudanças que Frazer realizou ao longo de seus estudos, tais como as diversas mudanças de opinião sobre o totemismo (Freud, 1912x, p. 119).

Freud pondera diferenças morais entre os povos primitivos analisados, aborígenes australianos e indígenas norte-americanos, e a sociedade de sua época. Entretanto, ressalta que tais povos primitivos estabelecem a necessidade de não praticar relações sexuais incestuosas e considera que a organização de tais sociedades é derivada deste estabelecimento.<sup>24</sup> O totem passa a constituir um elemento norteador para balizar as relações sexuais, e outras mais amplas. Segundo Freud, o totem

Via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água) que mantém relação com o próprio clã. Em primeiro lugar, o totem é um antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa

---

<sup>24</sup> A importância deste estabelecimento é articulada em todo o trabalho, mas o último ensaio se apresenta como fundamental para o estabelecimento das religiões por meio do pai da horda primeva e do banquete totêmico.

os seus próprios filhos. Em compensação, os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou tirar proveito dele de outras maneiras). (Freud, 1912x, p. 22)

O totem é particular de cada clã. Ele pode ser herdado pela linha masculina ou feminina e condiciona que as relações sexuais<sup>25</sup> ocorram entre totens diferentes. As transgressões, quando ocorrem, são severas e executadas de diversas formas, fazendo com que os selvagens tenham um horror intenso ao incesto, mas sem um cunho propriamente moral (Freud, 1912x, pp. 22-36). Ao afirmar não ser de cunho moral, tais quais os padrões de sua época, Freud parece já sinalizar que a proibição de um ato contra o totem (de caráter sagrado) não é o mesmo que uma proibição pela força da lei. Esta mudança ocorre à medida que a condição de civilização se instaura na sociedade, haja visto que na época de *Totem e Tabu*, as sociedades totêmicas eram chamadas de “primitivas”.

Faz parte da elaboração de Freud a respeito dos totens a noção de *mana*. A mana é apresentada como uma espécie de “energia”<sup>26</sup> que está presente em um totem. Totens diferentes possuem manas diferentes, quer em qualidade ou em quantidade. Os objetos, os lugares e os animais, dentre outros elementos da natureza, possuem sua própria mana, porém objetos desprovidos de mana, devido a uma perda desta ou por não possuírem graças a outros motivos, poderiam ser novamente “recarregados”. Uma vez detentores de mana, passariam novamente à condição de totens e das demais implicações (1912x, pp. 50-51).

A ideia de mana, apesar de não ser o foco do trabalho, demonstrou ser de grande relevância para Freud e está presente em produções posteriores que consideraram, em algum grau, os comportamentos ritualísticos, religiosos ou não. Ademais, considerar a mana e suas relações com o totem proporciona o entendimento dos tabus, o qual é um dos pontos centrais deste estudo de Freud.

Frequentemente também usado na atualidade, o *tabu* é um termo polinésio que não designa somente proibições religiosas ou morais. Em função dos aspectos sagrados e de interdição estipuladas para com o totem, o tabu impõe-se por si mesmo, de modo natural aos olhos daqueles que dele dependem.

---

<sup>25</sup> As relações sexuais, em especial a primeira relação, geralmente é considerada como a consumação do matrimônio nestas sociedades. Neste sentido, entender que as relações sexuais devem ocorrer entre totens diferentes é o equivalente, na atualidade, a pressupor que o casamento deve ocorrer entre famílias ou linhagens diferentes. Freud apresenta uma explicação a este respeito sob o nome de fratrias, subfratrias e clãs totêmicos (1912x, pp. 27-28).

<sup>26</sup> Podemos entender a ideia de “mana” como uma “energia” também na atualidade. Em expressões artísticas como jogos, desenhos e animes, frequentemente orientais, e em outras manifestações culturais mais amplas, verifica-se o uso de termos como “chi”, “cosmos” e até mesmo o próprio termo “mana” como indicadores de uma potencial energia natural e disponível para uso por parte de pessoas “dotadas” para tal ou que treinem de modo a utilizá-las.

Freud aponta a ambivalência do tabu ressaltando que seu significado, por um lado, significa “sagrado” ou “consagrado”, por outro tem a conotação de “misterioso”, “proibido” e “impuro” (Freud, 1912x, pp. 37, 40, 81-82). Apesar do duplo sentido do termo “tabu”, o primeiro tem uma atribuição mais positiva, gerando uma aproximação, e o segundo algo de negativo, levando a um afastamento, porém ambos os significados são interditados pelas mesmas relações e podem ter suas atribuições invertidas: o sagrado pode ser profanado e o profano sacralizado, conforme procedimentos específicos.

Freud, referindo-se a Wundt, cita que o tabu é um código de leis não escritas, anterior aos deuses e a qualquer tipo de religião (Freud, 1912x, p. 37). Mais adiante, Freud supõe que os tabus seriam proibições antigas, impostas por gerações anteriores, a ações que poderiam ser realizadas devido à forte inclinação inconsciente (1912x, 49). Relembrando que a proibição do incesto e a necessidade de exogamia foram os pontos de interesse inicial de Freud, pode-se verificar que há uma associação implícita entre estas leis (configuradas como tabus) em relação aos sujeitos envolvidos (genitores, descendentes, pares e ancestrais, na condição de totens).

Também a partir de Wundt, Freud (1912x) observou que os tabus são divididos em três classes: os associados a animais proibem que estes sejam mortos e comidos; os associados a humanos proibem o contato conforme determinadas circunstâncias, e; os associados a objetos, plantas, casas e localidades são devidos à relação de posse ou contato que possuem com os animais e humanos quando em estado de tabu, ou seja, sob interdição. Retomando a definição de tabu e sua ambivalência entre sagrado e impuro, anteriormente apresentada, verifica-se que a proibição a animais é derivada da ligação que estes possuem para com os integrantes do clã totêmico, sendo pertencentes ao clã por serem descendentes dos mesmos ancestrais.<sup>27</sup> Quando os tabus são atribuídos a humanos, alguma circunstância momentânea ou de longa duração é a motivadora e reguladora da interdição. A interdição a relações com sacerdotes e chefes, aos mortos e objetos a eles pertencentes são exemplos de interdições permanentes. Já os períodos de menstruação e do parto, antes e depois de guerras, de caçada e de pesca, atribuem a condição de tabu aos atores envolvidos nestas tarefas.

Quando objetos são interditados, a proibição faz referência à propriedade ou ligação que aquele possuía com seu antigo dono, podendo por ele ser requisitado ou provocando nele algum

---

<sup>27</sup> Segundo Durkheim, o parentesco com os animais deve-se a mitos que narram a morte de um ancestral em um local específico. Após a morte, a mana deste ancestral passou a ser compartilhada com os animais e plantas que ali surgiram, bem como com os humanos descendentes e que se alimentam destas plantas e animais, mesmo que ocasionalmente (Durkheim, 1996, pp. 289-313).

tipo de sentimento indesejado (e. g. ira, vingança, etc.), quer o antigo dono esteja vivo ou morto. Neste último caso, sua formal espiritual seria a portadora do sentimento negativo.

A respeito dos objetos, em especial, observa-se que estes possuem atribuições que se assemelham aos amuletos<sup>28</sup>, os quais podem ser utilizados com um sentido de proteção ou boa sorte, mas também como fonte de maldição ou doença. Um exemplo na atualidade pode ser visto no sentido atribuído ao pé de coelho: trata-se um objeto que “pertencia” a um totem (o coelho, detentor de poder de fertilidade), mas que, quando em posse do “novo” dono, pode trazer “boa sorte”. Processo semelhante, mas com um caráter mais negativo pode ser verificado na necessidade de se desfazer de roupas e pertences de algum falecido, no hábito de não levar objetos após a visita a um lugar relacionado a doença ou morte (e. g. hospitais, velórios, cemitérios, etc.).

Os tabus sistematizam as relações com os totens, as quais se manifestam por meio diversos comportamentos, como evitar o contato visual, a permanência no mesmo ambiente, o contato físico em determinadas situações, etc. Nos casos dos tabus verifica-se, também, um conjunto de punições pelo não cumprimento das restrições impostas na relação com os totens. Tais punições, segundo Freud, eram delegadas a um “agente interno automático” ou, em outras palavras, o próprio tabu que fora internalizado e violado passava a se vingar<sup>29</sup> (Freud, 1912x).

Freud alegou que o exame sobre os tabus interessa às sociedades devido a presença de proibições e de convenções de caráter moral na atualidade. Neste intuito, para examinar mais profundamente os tabus (interdições), Freud apresenta a necessidade de uma análise a respeito da crença em espíritos e fantasmas (Freud, 1912x, p. 41). Considerando que tal crença também diz respeito de objetos de caráter transcendente, a seguir buscarei evidenciar as considerações de Freud a respeito de alguns objetos transcendentais, da Religião e da representação de Deus.

Em *Totem e Tabu* (1912x) verifica-se que Freud compreende que a ideia de alma subsidia a crença em espíritos e, estes por sua vez, a ideia de deuses. Nesta compreensão, Freud credita esta crença ao animismo, justificando que ela é derivada do sono e, por extensão, da morte. Uma especulação primitiva a respeito da pessoa em estado de sono e do sonho é a de que, enquanto dorme, a alma pode visitar outros lugares e tempos, ou seja, enquanto o corpo

---

<sup>28</sup> Em um grau mais complexo, uma pessoa também poderia se tornar um tabu (tal qual é o caso de governantes, sacerdotes, pessoas doentes, etc.) e, nesses casos as cerimônias e rituais fariam a mudança de estado entre o profano e o sagrado.

<sup>29</sup> Nesta passagem, pode-se observar que, por “agente interno automático”, há uma alusão ao “agente censor” de *A interpretação dos Sonhos* (1900a). Porém, em *Totem e Tabu*, Freud tende a explicar a “gênese” desse agente, a culpa dele derivada, a necessidade de rituais como forma de expiação e estes elementos como condições para o desenvolvimento da sociedade civilizada (Freud, 1912x, pp. 112-167). Futuramente, o conceito de superego abarcou estas observações em *O Ego e o Id* (Freud, 1923b).

está parado em um lugar, algo do sujeito, a alma, poderia se desprender, sair e retornar, reanimando<sup>30</sup> o corpo com o despertar. Contudo, certas recordações de suas “viagens” em outro plano seriam mantidas e acessíveis para o sujeito consciente.

A morte foi compreendida analogamente ao sono: posto que o corpo esteja parado, a alma pode sair e depois reanimar o sujeito com seu retorno; no caso da morte, a alma não retorna e por isso o corpo perece. Os motivos para não retornar poderiam ser variados: da vontade da alma até uma ação de terceiros, os quais teriam de prendê-la de alguma maneira.

A alma, quando impedida de retornar, ficaria em um estado de pendência para com os afazeres e compromissos estabelecidos enquanto vivente. Em outro sentido, sentimentos para com aqueles que impediram seu retorno ou outros derivados de mágoas para com os entes queridos, se tornariam fundamentais para a crença da continuidade da alma no plano terreno. Uma vez que a alma estaria apegada a sentimentos ou coisas terrenas ou ainda impedida de seguir para o além, um outro status passaria a ser atribuído a ela, tal como fantasmas, demônios, inclusive outros de caráter menos aversivo, como guias e guardiões.<sup>31</sup>

Considerando que no termo tabu, segundo Freud, faz uma referência ao sagrado e este, por sua vez, conteria tanto o sentido de “puro” quanto de “impuro”, os mesmos objetos que poderiam causar uma veneração também poderiam provocar sentimento de terror. Desta forma, a ideia de demônios, segundo Freud, deve-se à possibilidade de vingança ocasionada pelo não cumprimento de um tabu ou devido ao toque em um objeto interdito ou, ainda, ao uso indevido deste. Neste caso, a ideia de demônio seria uma projeção de sentimentos internalizadas como uma “voz” interior hostil do agente interno. Este, por sua vez, ao causar medo objetificado na representação demoníaca, efetivaria a interdição ou acionaria as consequências em caso de descumprimento (e. g. infringindo a regra, um estado de pecado se coloca e esta condição sentenciaria ao inferno para ser castigado sob a condução do diabo) (Freud, 1912x, pp. 42-48, 76-77, 104-106). Outra possível origem da ideia de demônios, também derivada da vingança, é atribuída aos inimigos mortos.

O uso de rituais ou cerimoniais também pode ser utilizado para aplacar a ira desta projeção de caráter demoníaco assim como nos atos obsessivos (Freud, 1912x, pp. 53-66). Por um lado, as cerimônias seriam ações rotineiras intencionadas a suprimir um impulso pessoal

---

<sup>30</sup> O reanimar está no mesmo sentido de animado, aquele que possui anima ou, neste contexto, possui alma.

<sup>31</sup> De modo geral, o espírito pode ser entendido como uma forma totalmente despreendida da alma e que embasa outras representações: fantasma seria um espírito que afugenta invasores de um lugar ou guarda bens; demônio, um espírito que se vinga, motivado por emoções humanas; os guias seriam espíritos que auxiliariam em uma trajetória ou empreitada, e; os guardiões, seriam análogos aos fantasmas, porém com um sentido mais protetor do que ameaçador, ao menos para aqueles que possuem autorização para acesso ao objeto “totêmico”.

proibido pelo tabu, por outro aplacariam uma projeção transcendente de caráter hostil e vingativo influenciada por mecanismos de defesa, porém socialmente mais aceita e contextualizada, mesmo que persecutórias.

Outro tema pertencente ao universo religioso abordado em *Totem e Tabu* e associado aos falecidos é a reencarnação. Analogamente ao tabu sobre objetos de mortos que continham a essência dos antigos donos, o nome poderia ser utilizado na tentativa de “reviver” a alma do morto ou ser evitado de modo a não provocar a ira deste (Freud, 1912x, p. 70-73). Nesta direção, não nomear pessoas e não utilizar o nome de um falecido por certo período seria um tabu com objetivo de que o morto não fosse “chamado” pelo clã e pudesse fazer sua passagem corretamente.

Neste último caso, a tentativa de evitar a invocação do morto estaria na mesma compreensão que o uso de objetos do falecido e na ideia de que, após a morte, o ente querido poderia passar a ser um demônio caso sua passagem fosse interrompida. Não pronunciar e não reutilizar o nome continuam sendo comportamentos observáveis na atualidade e outros procedimentos surgem de modo a delimitar um espaço ou tempo para que a interdição cesse, como só pronunciar fora de um recinto, não nomear próximo a determinadas pessoas, ou ser pronunciado com substitutos, tal como “o (a) falecido (a)”. Também são usados períodos de dias de luto, cultos específicos ou oferendas para encerrar o período e visando agradar almas superiores que projetam os vivos e auxiliem o morto.

A crença em espíritos e a relação destes para com os vivos também tem implicações nos procedimentos funerários. Dentre elas, o hábito de realizar o sepultamento em um lugar distante e que favorecesse a “passagem” ou evitasse o retorno do espírito do morto para o lugar habitado, originou a expressão “Aqui e no Além” (1912x, p. 73). Neste caso, por temor do aspecto demoníaco dos espíritos de entes queridos, a divisão e a delimitação de lugar para habitação dos vivos e a dos mortos, associada a formas de não invocação por meio de objetos e nomes e rituais de afastamento, proporcionaria uma segurança para os vivos e uma proteção quanto a possíveis ataques daqueles que passaram para a condição de demônios.

Apesar do ponto central ser a não invocação da alma do ente falecido por temor de seu retorno ou de sua transformação em um demônio, há um ponto paralelo a ser considerado. Se por uma lado temos o aspecto de não invocação, por outro há a possibilidade de invocação destas almas por pessoas ou em situações específicas no intuito de aplacar a alma do morto, de resolver algo para os vivos ou, ainda, em procedimentos direcionados à proteção ou vingança e, neste caso, uma parceria deveria ser feita de modo a fornecer algo ao ancestral morto em

troca de sua ajuda. Temos aqui um desdobramento da ação em forma de atos de feitiçaria, por exemplo.

Freud demonstrou concordar com Wundt a respeito do medo frente às almas dos mortos ser antigo. Também adiciona a este medo o aspecto de ambivalência emocional sobre as pessoas queridas para dizer que formas de representações diferentes podem surgir (1912x, p. 80). Na primeira, os aspectos emocionais negativos e internalizados na função do agente censor seriam projetados na forma de medo demônios, gerando um distanciamento. Na segunda, os aspectos positivos sustentariam uma internalização permeada por emoções agradáveis e projetada como veneração a ancestrais falecidos. Todo este processo e as representações resultantes de cada aspecto da ambivalência seriam derivados da ação do luto e das transformações psíquicas realizadas sobre os aspectos ambivalentes.

A formação da religião e seu papel social são abordados, principalmente, no III ensaio, sob o título *Animismo, magia e onipotência de pensamentos*. Neste texto, Freud diz que a humanidade desenvolveu três formas de pensamento: o animismo, a religião e a ciência.

O animismo foi, segundo Freud, o primeiro sistema de pensamento criado e talvez seja o que mais oferece explicações verdadeiras a respeito da natureza e, sendo uma *Weltanschauung*<sup>32</sup>, é também uma teoria psicológica que persiste até nas sociedades modernas. Tratando-se de um sistema de “curiosidade especulativa” (Freud, 1912x, p. 91), o sistema animista é essencialmente derivado das impressões da morte e da necessidade de controlar o mundo por meio de uma série de instruções e procedimentos de magia e de feitiçaria. Apesar de não considerar o animismo uma religião, Freud o considera como sendo a base para a criação das religiões.

Distinguindo estes procedimentos, Freud (1912x) aponta a magia<sup>33</sup> como um conjunto mais primitivo de procedimentos especiais, desprovido de métodos psicológicos ou morais, com o intuito de influenciar a natureza, proteger o Homem dos perigos e obter poderes sobre os inimigos. Estes procedimentos são criados e se estabelecem pela conexão entre uma ideia e a realidade, por semelhança e afinidade. A título de exemplo, para a realização do desejo de que haja chuva, joga-se água sobre o solo, ou, para proteger uma pessoa, guarda-se o nome dela em segurança. A possibilidade de causar uma interferência na ordem natural, por meio de uma ação similar, deve ser embasada na compreensão de mundo como este sendo um sistema interligado, pois uma ação possui uma correspondente reação. A lógica presente no pensamento

---

<sup>32</sup> Um sistema de pensamento a respeito da realidade, objetiva ou não, abordado na Conferência XXXV (Freud, 1933a).

<sup>33</sup> A magia continua sendo apontada como uma das formas mais primitivas de religião (Amatuzzi, 2004, p. 95).

mágico serve de base para Freud considerar este pensamento como sendo a projeção de desejos do indivíduo.

A feitiçaria, outro conjunto de procedimentos, se diferencia pelo fato de que a execução dos atos ritualísticos visa influenciar os espíritos, ou seja, se difere da magia por haver um terceiro elemento no intuito de um objetivo. Nela, pode-se verificar uma estratégia psicológica de influência sobre a alma de um morto ou sobre um vivente, usando o espírito do falecido como meio. No caso da feitiçaria, além da possibilidade de influenciar a natureza e os vivos através da ação de espíritos, a presença de um sistema moral é uma característica, haja visto que se exerce uma relação de poder sobre alguém e há regras para tal ação (Freud, 1912x, p. 92).

Um ponto importante destas ações, e que as difere de outras do cotidiano, é ressaltado quando Freud comenta que, no animismo, é difícil para os sujeitos perceberem que os atos realizados não surtem efeito na realidade. Tal percepção só é possível em sistemas religiosos mais elaborado e é resolvida quando acompanhada de um sentimento de fé no ato (1912x, p. 98). Enquanto no caso do animismo há uma urgência de resultado após a ação realizada de modo a confirmar a validade do ato mágico, na Religião a moralidade e a fé depositada agem como atenuadores da urgência solicitando um estado de paciência e delegando o resultado desejado à um posicionamento e ação do objeto transcendente acionado. Neste caso, os procedimentos deixam de ser associados por semelhanças naturais e afinidades reais e passam a operar por uma ação mais intelectual, de caráter lógico, porém a efetividade do ato de fé só se estabelece caso houver uma ação correspondente mesmo que a longo prazo (e. g. ao orar pedindo proteção, uma ação de solidariedade também é necessária).

Ao fazer estas considerações sobre os procedimentos de magia e de feitiçaria, Freud os atribui ao uso de um pensamento onipotente. Este modo de pensamento individual, de cunho auto erótico e presente no período narcisista, é equiparado ao animismo na passagem:

Os homens primitivos e os neuróticos, como já vimos, atribuem uma alta valorização – a nossos olhos, uma supervalorização – aos atos psíquicos. Essa atitude pode perfeitamente ser relacionada com o narcisismo e encarada como um componente essencial deste. Pode-se dizer ainda que, no homem primitivo, o processo de pensar ainda é, em grande parte, sexualizado. Esta é a origem de sua fé na onipotência dos pensamentos, de sua inabalável confiança na possibilidade de controlar o mundo e de sua inacessibilidade às experiências . . . que poderiam ensinar-lhe a verdadeira posição do homem no universo. (Freud, 1912x, p. 102)

Mais adiante, Freud afirma que o uso dos procedimentos animistas, baseados no narcisismo intelectual e na onipotência de pensamentos, consistiam em uma regressão<sup>34</sup>, sendo

---

<sup>34</sup> A arte seria o único tipo de criação onipotente mantida, e aceita, na civilização contemporânea (Freud, 1912x, p. 103).

esta condição de “regressão” aplicável se ao comportamento do homem contemporâneo quando se utiliza de métodos onipotentes, tal qual os primitivos.

Retomando uma passagem anterior na qual é feita uma análise a respeito do tabu sobre reis e governantes, Freud faz um apontamento associando a necessidade de proteção, o enaltecimento, o assassinato destes protetores, as neuroses, os delírios de perseguição e, principalmente, os associa à relação com o pai. Segundo Freud,

Outro aspecto da atitude dos povos primitivos para com seus governantes relembra o procedimento que é comum nas neuroses em geral, mas vem à luz naquilo que é conhecido como delírio persecutório. A importância de uma pessoa determinada é imensamente exagerada e seu poder absoluto é aumentado até o grau mais improvável, a fim de poder ser mais fácil torná-la responsável por tudo de desagradável que o paciente possa experimentar. Os selvagens estão se comportando exatamente da mesma maneira com seus reis quando lhes atribuem poder sobre a chuva e o sol, o vento e o clima, e depois os depõem ou matam porque a natureza desaponta suas esperanças de uma caçada bem-sucedida ou de uma rica colheita. O modelo no qual os paranoicos baseiam estes delírios de perseguição é a relação de uma criança com o pai. (Freud, 1912x, p. 66)

Nesta passagem, verifica-se uma série de consequências do pensamento infantil ao ter seus necessidades ou desejos frustrados. A partir da correlação entre estas ações do povo frente aos infortúnios e as de uma criança para com seu pai, Freud coloca em paralelo o desenvolvimento social e dinâmicas infantis, salientando a possibilidade de um desfecho trágico: o desejo pela morte ou pelo castigo daqueles que não cumpriram o papel de atender as necessidades ou que frustraram o desejo. Entretanto, Freud não comenta, aqui, outros desfechos possíveis, tais como a manutenção da admiração e dependência, os quais, pode-se supor, poderiam levar a outras representações e qualidades destas ao longo de uma hierarquia derivada da ideia de alma.

No IV ensaio, ainda dialogando com as produções de Wundt e de Frazer, Freud aborda a segunda forma de pensamento, a religião, dando mais enfoque ao desenvolvimento do totemismo e da exogamia. Concordando com Julius Píckler, Freud diz que o totemismo não era uma religião em seus primórdios, mas surgiu das necessidades cotidianas e de veneração dos ancestrais (1912x, p. 121). Neste caso, se o totemismo for considerado a primeira religião, podemos inferir que a religião surge também dos problemas cotidianos e da veneração devotada aos ancestrais, mas retomaremos mais à frente.

Há uma observação de que além da origem cotidiana, provavelmente o totemismo era uma forma de designar sujeitos por meio da linguagem pictórica e, posteriormente, à medida que as gerações mudavam e a origem era esquecida, o nome passou a designar um aspecto de descendência (1912x, pp. 121-122). Nesse sentido, a descendência do primeiro sujeito a receber

uma determinada designação totêmica, algo como um sobrenome, passou a dar lugar ou a se confundir como uma descendência do próprio ser totêmico<sup>35</sup>, planta ou animal.

Enquanto o totemismo poderia ser explicado por meio da vertente social, o tema da exogamia se apresentou como algo mais complicado. Freud reconheceu a dificuldade de explicar a origem da proibição do incesto por meio de explicações sociológicas, biológicas e psicológicas, mas, em uma nova tentativa optou por uma explicação “histórica”, recorrendo a Charles Darwin e a Atkinson. Segundo Freud, Darwin constatou que símios superiores viviam em pequenos grupos ou hordas e que, nesses grupos, o macho mais forte impedia que os machos mais novos tivessem relações sexuais com as fêmeas. Analogamente, foi suposto que o homem primitivo também tinha o hábito de ter tantas fêmeas quantas pudesse sustentar e que as protegia de outros machos, matando ou expulsando os rivais, inclusive os filhos. Estes machos mais novos e expulsos vagavam até encontrar outras fêmeas e com elas constituir novos agrupamentos, tal qual o modelo anterior. Já Atkinson, segundo Freud, associou que, a partir da dinâmica observada por Darwin, a proibição nos novos grupos pôde se tornar uma lei que impedia as relações dentro do mesmo lugar e, posteriormente, proibindo qualquer relação dentro do mesmo totem (no sentido de clã ou família). Neste processo, o totemismo teria surgido como um sistema de leis que organizaram a sociedade tendo como base a proibição do incesto, a prática da exogamia e a interpelação com outros grupos totêmicos<sup>36</sup>. Entretanto, Freud observa que Andrew Lang ponderou que o totemismo surgiu da prática da exogamia, mas também supôs que a exogamia é que tenha surgido do totemismo (1912x, pp. 135-136).

É neste espaço obscuro que Freud propõe que a psicanálise possa iluminar o dilema. Ao afirmar que as crianças veem os animais como seus semelhantes tal qual os primitivos viam seus totens animais e plantas como familiares, Freud correlaciona o surgimento do medo que algumas crianças passam a ter de determinados animais que até então eram tidos como da própria família ao medo originado nas relações com os genitores (1912x, p.136). Tendo em vista deslocamento afetivo comum às crianças e apoiado nos resultados da análise do pequeno Hans (1909b), Freud propõe que a proibição de não matar ou comer o totem, bem como não padecer das consequências a ela relacionadas, seriam, na realidade uma proibição de não

---

<sup>35</sup> Analogamente, teríamos uma compreensão da existência dos nomes de família, pois possuindo determinado nome também é possível saber a ascendência e evitar atos incestuosos. A dinâmica da herança do totem pode ser notada também nos nomes de família quando se verifica que, após o casamento, um dos parceiros pode abrir mão do sobrenome de família e passar a usar o do cônjuge e os filhos receberão os sobrenomes na nova composição (ex. se uma mulher troca o sobrenome de ascendência paterna pelo do esposo, os filhos passam a receber o sobrenome da avó materna associado ao do pai).

<sup>36</sup> Para exemplificar na contemporaneidade, estas leis seriam o equivalente à proibição de relações sexuais com parentes consanguíneos (mesmo totem) e a permissão de relações entre famílias diferentes (totens diferentes). Neste caso, o tabu proíbe e orienta.

concretizar estes atos sobre o próprio pai. Adicionalmente, ao inverter o processo e considerar que a criança passa por estágios de desenvolvimento análogo aos do primitivo, o próprio primitivo deslocaria para o totem também as angústias oriundas da relação com seus pais.

Nessa compreensão, Freud entende que a base para a religião totêmica seria o medo de castração por parte do pai deslocado para um animal ou planta totêmicos, os quais fossem tidos como similares e capazes de representar o próprio pai. Para exemplificar, se o pai era descendente do canguru, o medo do pai poderia ser deslocado e representado por meio do medo do totem canguru ou, noutro exemplo, este deslocamento também poderia ocorrer para um animal ou atividade representativa o suficiente da figura paterna<sup>37</sup>. Essa mudança permitiu, segundo Freud, que toda uma série de rituais, cerimônias e uma organização de ordem social se concretizassem nas relações e atividades cerimoniais das quais o totem participasse (1912x, pp. 136-139).

Se, com essa hipótese, Freud apresentou as explicações para diversos atos e proibições de caráter religioso a partir da lei contra o incesto e da prática da exogamia, com o trabalho de William R. Smith sobre a “refeição totêmica” outros dados vieram a corroborar sua posição. Referindo-se a Smith, Freud explica que o sacrifício no altar é uma característica fundamental nas religiões mais antigas, o qual visava obter um favor de uma deidade por meio de uma oferenda.

Tais oferendas consistiam em coisas essenciais para a vida humana, como carnes, frutas e vinho, podendo compreender, assim, que a deidade era portadora de necessidades humanas, logo também sendo ou sido humana em algum momento. Estes sacrifícios, realizados com o intuito de se obter algo da divindade, eram realizados em cerimônias e festividades que contavam com a presença de todo o clã, algo como um evento social em que se comia e bebia conjuntamente, fortalecendo os laços de dependência entre si. Além disso, uma vez que a refeição fora produzida em função da divindade e os participantes partilhavam dessa comida, logo os Homens que dela comiam também partilhavam laços para com a própria divindade. Em um grau mais elevado, partilhar a refeição é partilhar a própria carne ou essência entre os participantes e a divindade<sup>38</sup> (1912x, pp. 141-144). Sobre o animal sacrificado, Freud diz que

O sacrifício constituía um sacramento e o próprio animal sacrificado era membro do clã. Era de fato o antigo animal totêmico, o próprio deus primitivo, através de cuja morte e consumo os integrantes do clã renovavam e asseguravam sua semelhança com ele. (1912x, p. 147)

---

<sup>37</sup> De modo geral, podemos compreender as fobias também pela base do deslocamento do medo oriundo de um genitor ou de outra figura para um objeto capaz de representar a o genitor e portar os afetos negativos, preservando os afetos positivos na figura original.

<sup>38</sup> Dentre muitas expressões, a Santa Ceia pode ser um exemplo de partilha e dependência entre os participantes e o próprio Deus por meio do comungar o pão e o vinho (corpo e sangue).

A consideração de que o animal totêmico sacrificado, todas as relações deste com a ancestralidade do clã e da formação da religião totêmica, foi decisiva para Freud entender sacrifícios de camelos entre beduínos e sacrifícios humanos entre astecas como sendo semelhantes à refeição totêmica. Por meio destes sacrifícios e da ingestão da materialidade do totem em uma festividade com rituais e participação do grupo, os quais eliminavam o caráter de tabu, a psicanálise pôde revelar, segundo Freud, que o animal totêmico por excelência era o próprio pai, o ancestral deslocado na figura de um animal ou uma planta (1912x, p. 149).

Dentre outros significados possíveis, Freud opta por analisar o companheirismo nessas festividades como uma forma de pacto pela morte de alguém. Nas cerimônias os laços podiam ser oficializados e, ao menos momentaneamente, os sujeitos participantes não compartilhariam apenas da comida e da companhia, mas também dos crimes e espólios derivados destes. Em uma situação mais complexa, o que era proibido para o integrante individualmente poderia ser realizado na ocorrência da participação do grupo, diluindo-se, assim, a culpa pelo ato cometido.<sup>39</sup> É neste ponto que, segundo Freud, as pessoas passaram a se aglomerar e a comungar, surgindo, assim, as primitivas religiões.

Darwin e Smith exerceram influências importantes sobre o pensamento freudiano. A partir da horda primeva de Darwin e da refeição totêmica de Smith, Freud conclui ter ocorrido, nos primórdios, uma ação conjunta dos filhos expulsos com a concretização do parricídio e o banquete totêmico, no qual o corpo desse pai, o primeiro totem, fora ingerido. De acordo com Freud,

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem-sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente . . . Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoraram a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam identificação com ele, cada um deles adquirindo parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião.<sup>40</sup> (1912x, p. 150)

Esta passagem é considerada impactante. Pode-se observar a referência aos diversos momentos em que o culto esteja relacionado a um sacrifício, sendo que nestes cultos, simultaneamente há uma recordação do totem sacrificado e da culpam tanto dos autores quando dos que ficaram omissos ou foram de alguma forma beneficiados pelo ato. Segundo Freud, a necessidade de manter o grupo unido é resolvida pelo ato do canibalismo contra o corpo do pai

---

<sup>39</sup> Tema abordado com mais profundidade, posteriormente, em *A psicologia de grupo e a análise do ego* (Freud, 1921c).

<sup>40</sup> Apesar de uma referência à teoria evolucionista de Darwin, esta forma ficcional visava explicar uma dinâmica da vida em grupo (Fulgencio, 2016, p. 129)

da horda ou do ancestral soberano, dividindo, nesse sentido, suas partes, espólios e a culpa gerada.<sup>41</sup>

Referindo-se a Atkinson, Freud argumenta que a organização social é baseada nas condições de manutenção deste grupo de irmãos, evitando que os machos do grupo se tornassem novos tiranos e o processo ocorresse futuramente. Esta organização consistiria no fato dos machos do grupo renunciarem a intenções sexuais para com a mãe e as irmãs e reconhecessem o privilégio sexual do pai. Neste processo de renúncia, o convívio se tornaria possível mantendo a unidade do grupo e os machos mais novos, no intuito de procriar, deveriam praticar a exogamia trazendo mulheres de outros totens para o convívio no próprio clã, mantendo sua filiação tal como a original (1912x, pp. 150-151). Sobre convívio social derivado dos impulsos que levaram ao parricídio,

Por muito tempo depois, os sentimentos fraternais sociais, que constituíram a base de toda a transformação, continuaram a exercer uma profunda influência no desenvolvimento da sociedade. Encontraram expressão na santificação do laço de sangue, na ênfase dada à solidariedade por toda a vida dentro do mesmo clã. Garantindo a vida uns dos outros, os irmãos estavam declarando que nenhum deles devia ser tratado por outro como o pai fora tratado por outros em conjunto. Estavam evitando a possibilidade de uma repetição do destino do pai. (1912x, p. 153)

Tendo em vista o sistema totêmico como base para a religião, Freud considera que o pacto com o pai morto provoca a culpa e a necessidade de apaziguamento. O processo estaria associado ao complexo de Édipo, à saudade do pai morto, mesmo que simbolicamente, e à identificação dos filhos para com o patriarca (1912x, pp. 155-164).

A partir do banquete totêmico, dos laços entre os irmãos vitoriosos, da regra contra as relações incestuosas e do parricídio, Freud considerou que as necessidades promoveram a organização social por meio de um conjunto de regras morais e que o fato primevo era atualizado por meio dos ritos e rituais presentes em celebrações da religião totêmica<sup>42</sup>. Este conjunto, por sua vez, foi se tornando mais complexo até chegar às organizações e instituições religiosas, mantendo presentes a proibição de determinados comportamentos sexuais, o

---

<sup>41</sup> Eliade (1996, p. 115) registra que o canibalismo não é um comportamento natural do homem primitivo. Ao invés, fora instaurado, dentre outras possibilidades, como uma forma de manter a vida vegetal à custa da vida dos animais, incluindo-se os humanos, principalmente os inimigos. Nesta perspectiva, o canibalismo foi criado pela religião e não a religião surgiu a partir do primeiro banquete canibal contra o pai tirano.

<sup>42</sup> Durkheim desenvolveu o conceito de “consciência coletiva”, o qual possui algumas semelhanças com a ideia de Freud a respeito do surgimento da religião e da sociedade. Neste conceito, apresentado em *Da divisão do trabalho social* (1893), a religião possui papel importante na criação de sentimento de pertença e de compromisso moral dos indivíduos para com a sociedade (Machado, 2013, pp. 206-207). Apesar deste trabalho em específico não ser citado por Freud, pode-se observar que os sentimentos de pertença e de moralidade costumavam ser temas de estudos antropológicos da época e, possivelmente, uma influência deste trabalho na psicanálise de Freud.

convívio comunitário e a recordações dos ancestrais, quer sacralizados ou não, como portadores de bondade.

Por fim, a partir da dinâmica que levou ao surgimento da religião, Freud afirma que a psicanálise ensina que a relação pessoal que cada indivíduo possui para com Deus é derivada da relação com o pai de real, sendo este Deus “um pai glorificado” (1912x, 155). A título de exemplificação, se o pai era descendente do canguru, o medo do pai poderia ser deslocado para e representado por meio do medo do totem canguru. Vale ressaltar, que Freud está se referindo, nesta análise, aos que possuem uma relação pessoal de fé na divindade e que tiveram um pai, mas não diz, aqui, sobre aqueles que não tiveram um pai que pudesse ser glorificado. Este último tópico fora abordado em nossa análise de *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (Freud, 1910c).

### 1.5 Uma Neurose Demoníaca do século XVII

*Uma Neurose Demoníaca do século XVII* (Freud, 1923d) é um texto que objetiva analisar os registros de um suposto caso de pacto realizado entre um pintor e o diabo. Apesar da dimensão religiosa presente no texto, Freud se propõe a analisar o registro documental a respeito da história do pintor, tendo a psicanálise como técnica a ser aplicada, especialmente a análise das neuroses. Ao longo do texto, Freud não se posiciona claramente contra a crença no demônio, mas tende a dizer que é possível compreender o caso analiticamente, inclusive acrescentando hipóteses a respeito de datas, dinâmicas pessoais e relações familiares à história registrada oficialmente.

Freud nomeia o caso como uma neurose por se tratar de uma história na qual um homem solicitou ajuda para se livrar de um pacto com o demônio, cujo prazo para cumprimento estava se esgotando. Os pontos marcantes na história analisada são, segundo Freud, a morte do pai do pintor, o início de um período de privação financeira e a impossibilidade de vivências sexuais à contento, possivelmente devido a problemas financeiros e questões psicológicas, os quais motivaram que o pintor fizesse um pacto com o diabo. Neste pacto, após 9 anos a contar de sua realização, o diabo receberia a alma do pintor como forma de compensação.

A análise de Freud, em grande parte, tem um caráter arqueológico. Como já era de seu costume, Freud toma a história registrada pelos padres do séc. XVII e questiona elementos, levantando hipóteses especulativas no intuito de mostrar incongruências e desfazer “nós” na linha temporal dos fatos para, então, apresentar sua interpretação psicanalítica. De modo geral,

a interpretação consiste na importância da figura paterna e das implicações derivadas de sua morte para a dinâmica psíquica do personagem analisado.

Em alguns trechos, Freud contrasta a figura de Cristo com a do demônio. De certo modo, Freud aponta para a ideia de que as duas representações antagônicas têm a mesma origem e servem como elaborações diferentes que se modificam conforme o momento da vida do pintor. Tal ponto faz referência às pinturas em que aparecem as figuras de um senhor típico daquela época e, posteriormente, a do demônio, bem como outros anexos de ordem feminina nas pinturas.

A terceira parte pode nos reforçar detalhes importantes a respeito de como Freud entendia o desenvolvimento das representações dos objetos transcendentais. Intitulada *O Demônio como substituto Paterno*, Freud dialoga com os leitores, incluindo aqueles que não viam a psicanálise com bons olhos e chega a dizer que não está utilizando este caso para mostrar a validade da psicanálise. Ao contrário, Freud pressupõe que a psicanálise já alcançou esta validade e, neste caso, a análise seria uma aplicação técnica de modo a esclarecer a “moléstia demoníaca do pintor” (p. 102).

Freud parte de princípios já apresentados em trabalhos anteriores. Um destes princípios é o de que representações divinas são derivadas de ideia de espíritos de ancestrais que foram divinizadas (Freud, 1912x), o que pode ser identificado em “Retomemos portanto à nossa hipótese de que o Demônio, com quem o pintor assinou o compromisso, era um substituto de seu pai” e “Com respeito ao Demônio Maligno, sabemos que ele é considerado como a antítese de Deus, e, contudo, está muito próximo dele em sua natureza” (Freud, 1923d, pp. 102-103).

Mais à frente, encontramos dois parágrafos contendo um resumo da compreensão freudiana a respeito dos objetos transcendentais e da religião. Segundo Freud,

Para começar, sabemos que Deus é um substituto paterno, ou, mais corretamente, que ele é um pai exaltado, ou, ainda, que constitui a cópia de um pai tal como este é visto e experimentado na infância – pelos indivíduos em sua própria infância, e pela humanidade em sua pré-história, como pai da horda primitiva e primeva. (Freud, 1923d, p. 103)

Nesta citação, encontramos um breve resumo dos estudos de Freud e, na sequência, acrescenta.

Posteriormente na vida, o indivíduo vê seu pai como diferente e menor. Porém, a imagem ideativa que pertence à infância é preservada e se funde com os traços de memória herdados do pai primevo para formar a ideia que o indivíduo tem de Deus. (Freud, 1923d, p. 103)

Neste trecho, identificamos a lógica para o processo de formação da ideia a respeito da representação de Deus: uma fusão das próprias experiências infantis com as dos traços herdados geração após geração da Humanidade. Na continuação,

Sabemos também, da vida secreta do indivíduo revelada pela análise, que sua relação com o pai foi talvez ambivalente desde o início, ou, pelo menos, cedo veio a ser assim. Isso equivale a dizer que ela continha dois conjuntos de impulsos de natureza afetuosa e submissa, mas também impulsos hostis e desafiadores. É nossa opinião que a mesma ambivalência dirige as relações da humanidade com sua Divindade. O problema não solucionado entre o anseio pelo pai, por um lado, e, por outro, o medo dele e o seu desafio pelo filho, nos proporcionou uma importante característica da religião e de decisivas vicissitudes nela. (Freud, 1923d, p. 103)

A ambivalência dos impulsos, amorosos e hostis, é também retomada e rerepresentada como sendo fundamentada na prática clínica da psicanálise. Chamo a atenção para o fato de Freud falar em terceira pessoa, o que sinaliza um discurso voltado para psicanalistas e com um aspecto de verdade instituída, por direcionar a discussão para a relação que o indivíduo possui para com a Divindade e, conseqüentemente, para as dinâmicas e problemáticas pertinentes à esfera religiosa. A partir destes apontamentos, podemos entender que a gênese das representações dos objetos transcendentais já era considerada como resolvida e pronta para o uso na análise psicanalítica. Adicionalmente, a ênfase, agora, se volta para a análise da relação com a figura paterna, a qual poderia se basear na análise da representação da divindade e das ambivalências presentes nesta dinâmica.

Freud alega que, enquanto Deus é o resultado do ancestral exaltado, os demônios surgem à medida que deuses nativos são destronados pelas novas divindades quando povos são conquistados e passam a aderir aos deuses dos conquistadores. Esta fala de Freud é claramente fundamentada em seus estudos sobre história e religião em um nível social. Seu equivalente para a análise clínica poderia ser redigido como: assim como Deus é o resultado de um pai exaltado (devido à sua bondade ou pela falta cometida contra ele), os demônios seriam combinações de decepções ou de falhas do pai real frente a outros pais ou frente à realidade vivida. Neste caso, também estas impressões originariam alguma representação, mas os objetos transcendentais resultantes seriam pautados pelo aspecto dissimulado, falso, ambicioso e outros características comumente associadas ao demônio.<sup>43</sup>

No caso em questão, vale lembrar, houve um desfecho mais promissor, apesar de ter ocorrido uma variedade de sofrimentos por parte do pintor. No decorrer da história, o pintor veio a aderir a um grupo religioso cristão que proveu condições para uma castração por parte do ambiente: a ordem religiosa prezava pela castidade, pelo despojar dos bens materiais e pela espera pela providência divina.

---

<sup>43</sup> Apesar de encontramos neste texto um discurso orientado pelas observações analíticas e pelo conhecimento de história das religiões, é válido termos em consideração a experiência de Freud com o próprio pai e a decepção a ele atribuída, as quais podem ser encontradas em Rizzuto (2001).

No geral, este trabalho mostrou um jeito freudiano característico de analisar: ao investigar e desconstruir narrativas pré-estabelecidas, buscava-se encontrar as bases para a formação de ideias que sustentavam um comportamento. Inicialmente, a hipótese era de uma dimensão religiosa, mas, ao propor suas interpretações psicológicas, Freud coloca o caso na dimensão da psicopatologia de base neurótica fundada nas relações interpessoais, com a libido e com a figura paterna. Por um lado, Freud desconstrói o modelo místico-religioso ao mostrar outra forma de interpretar os fatos, por outro, também estabelece a possibilidade de se tratar tais casos por meio da dimensão psíquica e da ciência psicológica, tratamento este que estava inviabilizado quando compreendido apenas pela dimensão religiosa.

Um ponto a ser destacado em *Uma neurose demoníaca do século XVII* é que, além da problemática da relação com a imago paterna, de seus desdobramentos na figura da divindade e da necessidade de lidar com os impulsos sexuais, a provisão de condições financeiras e de subsistência é evidenciada como participante na relação com a figura divina, a qual, neste caso, implicou em pacto com o demônio e na necessidade de rompimento deste. A temática da provisão financeira e de relação com a realidade já havia sido apontada anteriormente por Freud (1920g) e é marcante em trabalhos posteriores (1927c).

## 1.6 O futuro de uma ilusão

Ao longo do texto *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927c), Freud elabora uma reflexão em que são retomados pontos abordados em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x), tais como o desenvolvimento da civilização e da cultura <sup>44</sup>, da moral, da ciência e da religião e, principalmente, o conceito de ilusão.

Para Freud (1927c), a ilusão não é um erro nem um ideia em contradição com a realidade ou irrealizável, mas uma crença pessoal poderá ser considerada uma ilusão ou se assemelhar a um delírio dependendo da atitude pessoal a seu respeito. É possível considerar como uma ilusão quando a crença possui uma realização de desejo e, simultaneamente, são desprezadas as relações para com a realidade ou quando se espera algo da intuição ou introspecção. A ilusão, neste contexto, seria um autoengano na tentativa de não lidar com a realidade.

Segundo Freud (1927c), a ilusão está intimamente ligada à religião. Partindo do princípio que a ilusão consiste em uma tentativa de lidar com a realidade que se apresenta

---

<sup>44</sup> Freud afirma não distinguir cultura e civilização (1927c, p. 16).

adversa, Freud afirma que muitas pessoas encontraram na religião a única consolação que lhes permite suportar a própria vida. Considerando a religião como fornecedora de alívio para os problemas de ordem prática, ela não garantia a felicidade em períodos nos quais suas doutrinas imperavam sobre a vida das pessoas, porém Freud reconhece que a moralidade certamente não era mais desenvolvida naqueles períodos. Estas considerações põem sob crítica os argumentos de que as doutrinas religiosas garantiam a felicidade, podendo, segundo Freud, iludir seus adeptos a terem uma visão sobre a vida excessivamente positiva ou esperançosa, diminuindo o potencial de ação sobre a realidade objetiva - algo que se assemelha a uma alienação.

A segunda afirmação também é uma crítica: ao afirmar que sob uma condição ilusória a respeito da sua realidade e não se envolvendo direta e pessoalmente com as questões pertinentes à vida, a moralidade não teria se desenvolvido a partir da reflexão e da internalização dos regulamentos para o bom convívio. Ao invés disso, delegadas a uma força externa, a frágil moralidade estaria ameaçada quando da ausência do agente externo por ela representado.<sup>45</sup> Desta forma, apesar das vantagens da religião, outros caminhos seriam necessários para o avanço da civilização.

Segundo Freud (1927c), a civilização<sup>46</sup> se sustenta graças à compulsão pelo trabalho e à renúncia dos instintos. Dentre estes instintos estão o canibalismo, o incesto, a ânsia de matar e o domínio das forças da natureza. No quesito moral, Freud considera que a coerção, inicialmente externa, é internalizada e passa a constituir uma instância psíquica, o superego<sup>47</sup>, o qual, por sua vez, passa a incluir uma série de mandamentos e regras que agem sobre os instintos. Apesar desta instância psíquica ser a correspondente interna de um conjunto de valores, ela nem sempre possui delimitações para a grande variedade de impulsos que seriam considerados contra a civilização.

Analogamente às condições que sustentam a civilização, as ideias religiosas seriam fundamentais para a manutenção da sociedade. Segundo Freud, as ideias religiosas são “ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença” (Freud, 1927c, p. 35). Tais ideias são valiosas por conterem e fornecerem informações importantes para a vida.

---

<sup>45</sup> A passagem da moralidade do âmbito externo para o âmbito interno, em sua relação com a religião, é abordada por Freud em *Moisés e o monoteísmo* (1939a, pp. 129-134).

<sup>46</sup> Para Freud não há diferença entre cultura e civilização. Ambas significam uma elevação da condição animal, incluindo conhecimento e capacidade do controle sobre a natureza, bem como regulamentos para as relações humanas (1927c, pp. 15-16).

<sup>47</sup> Quando da publicação de *O Futuro de uma Ilusão*, Freud já utilizava mais claramente o conceito de *superego* (Freud, 1923b) para designar o agente sensor ou a censura internalizada.

Continuando essa passagem, Freud ainda acrescenta “Quem quer que nada conheça a respeito delas é muito ignorante, e todos que as tenham acrescentado a seu conhecimento podem considerar-se muito mais ricos” (1927c, p. 35). Se por um lado Freud critica quem desvalorize os conhecimentos religiosos, por outro supervaloriza quem as tem em conta, o que, neste caso, pode ser entendido tanto como uma constatação quanto um incentivo e valorização para que se tenha atenção às ideias religiosas. Além destes pontos, podemos inferir que Freud iniciou o capítulo com uma afirmação deste gênero de modo a demarcar o interesse da psicanálise sobre este tema.

Ainda sobre as ideias religiosas, Freud alega que a origem psíquica das ideias religiosas são ilusões de realizações de desejos antigos. Um destes desejos é o de proteção por parte do pai devido ao medo do desamparo e, esse, por sua vez, ganha amplitude na figura de um Deus ou na “benevolência divina” (1927c, p. 40). A relação entre os objetos transcendentais e o pai é antiga na obra freudiana, mas uma marca constante em *O Futuro de uma Ilusão* é a necessidade de lidar com a realidade sem a dependência de proteção de terceiros.

Em uma época na qual a natureza estava humanizada, os perigos naturais e a morte eram atribuídos aos poderes malignos de entidades sobrenaturais. Estes poderiam ser influenciados psicologicamente por meio de atos análogos aos realizados com os humanos vivos.<sup>48</sup> Entretanto, à medida que os fenômenos naturais passaram a ser melhor conhecidos pela ciência e até controlados graças ao desenvolvimento de tecnologias, o medo personificado em entidades malignas cedeu seu lugar (Freud, 1927c, pp. 26-27). Neste contexto, podemos observar que Freud se apoia na possibilidade de que algo superará o pensamento religioso e, inclusive, salienta a necessidade de superar de modo a avançar os conhecimentos científicos e tecnológicos.

Entretanto, avançar não é tão fácil. O “desamparo do homem” permaneceu associado à necessidade da proteção do pai e dos deuses, mantendo a tríplice missão de “exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs” (Freud, 1927c, pp. 27-28). Protegendo dos perigos da natureza e do destino, as ideias religiosas, segundo Freud, mantêm a própria sociedade dos perigos que seus integrantes poderiam causar a si mesmas, suprimindo os impulsos indesejáveis por meio da moralidade. Ademais, a ideia na vida após a morte também é considerada uma ilusão, pois evitaria que o ser humano compreendesse a morte como um retorno ao inanimado em troca de

---

<sup>48</sup> Anteriormente mencionados em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x, p. 92).

colocar a crença de uma nova existência mais elevada. Nesta ilusão, ainda caberia a influência moral que rege o humano vivente postergando as recompensas e as punições conforme as atitudes em vida, ou seja, retirando o medo e a gratificação do horizonte passível de alcançar na própria existência.

Uma afirmação marcante é a que considera a elevação do pai real a um ser divinizado: a figura sagrada. Esta elevação do pai tem seu correspondente no desejo narcísico manifestado na condição de “filho bem-amado” ou de “povo escolhido” de Deus. Nesta afirmação, Freud identifica uma postura narcísica naqueles que se colocam nesta condição em detrimento de outros indivíduos ou nações.<sup>49</sup> Podemos identificar nesta linha de pensamento uma base já apresentada em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x), o enaltecimento do pai morto, e uma ponte para o *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939a), que coloca o desejo narcísico em uma dimensão social e compartilhada na ideia de “povo escolhido”.

Outro ponto, novamente comparado a análise da criança, é o de que Freud considera a religião tal uma neurose obsessiva universal baseada no complexo de Édipo, ou seja, relacionada ao pai e à castração. Em outra analogia, considera a religião como um método de deformação que gera uma debilidade na vida adulta, apesar da constituição saudável enquanto criança.

Freud pontua que não é seu objetivo avaliar o valor de verdade das doutrinas religiosas, mas a sua natureza enquanto ilusão. Apesar do caráter de ilusão, Freud argumenta que muitos não se sentiriam obrigados a obedecer a regras da civilização e outros se sentiriam desamparados caso a religião e seus preceitos fossem retirados. Mais à frente, dialogando com seu interlocutor oculto<sup>50</sup>, Freud diz:

Sem dúvida é insensato começar a tentar a eliminar a religião pela força, e de um só golpe. Acima de tudo, porque isso seria irrealizável. O crente não permitirá que sua crença lhe seja arrancada, quer por argumentos, quer por proibições. E mesmo que isso acontecesse com alguns, seria crueldade. Um homem que passou por dezenas de anos tomando pílulas soporíferas, evidentemente fica incapaz de dormir se lhe tiram sua pílula. (Freud, 1927c, p. 57)

Uma vez feita a crítica, a solução seria colocar outra coisa à disposição: a ciência. Ao apoiar a ciência como a única fonte de conhecimento verdadeiro, Freud diz que “o trabalho científico constitui a única estrada que nos pode levar a um conhecimento da realidade externa a nós mesmos” (Freud, 1927c, p. 41). Nesta passagem, verificamos Freud considerando que as verdades postuladas pelas crenças religiosas devem ceder às descobertas científicas de modo a abandonar a condição de ilusão e encontrar os desejos e medos que a sustentam. De certa forma,

<sup>49</sup> Neste elemento analisado, Freud faz menção clara, e de certa forma crítica, à crença judaico-cristã.

<sup>50</sup> Para Paul Roazen (1936-2005), citado por Wondracek (2003, p. 168) o interlocutor com quem Freud dialoga seria o pastor e psicanalista Oskar Pfister.

há uma alusão de que a psicanálise se enquadraria enquanto ciência capaz de descobrir tais verdades e auxiliar a superar a ilusão.

Mesmo reconhecendo a capacidade que a ciência tem de auxiliar e substituir a religião, o diálogo entre Freud e seu interlocutor “oculto” mostra haver reconhecimento da limitação e incapacidade da ciência abarcar todas as necessidades humanas. Isto se deve ao fato de que a religião possui importância em reafirmar as condições para a civilização (moral) e o apoio dado ao desamparo humano (ilusão) frente a situações demasiadamente difíceis ou imprevisíveis. Nesse contexto, a ciência se demonstraria incapaz de substituir a religião na tentativa de fornecer outra forma de conhecimento que abarque a vida humana e suas complexidades. Apesar disso, Freud diz que a religião deverá ser revista fundamentalmente à medida que compreensões mais intelectuais sejam alcançadas.

A necessidade de avanço nas compreensões intelectuais continuou sendo demarcada. Apoiando-se na compreensão das ideias religiosas como ilusões infantis e da religião como a uma possível deformadora do desenvolvimento normal da criança, Freud afirma que “não há dúvida de que o infantilismo está destinado a ser superado. Os homens não podem permanecer crianças para sempre; têm de, por fim, sair para a ‘vida hostil’. Podemos chamar isso de educação para a realidade” (Freud, 1927c, p. 58) e, em tom jocoso, “Deixemos o Céu aos anjos e aos pardais” (1927c, p. 59, nota de rodapé). Apesar de, em passagens anteriores, Freud considerar a religião importante para o desenvolvimento moral, a sua crítica presente nestas passagens se deve à religião e a suas ideias capazes de provocar psicopatologias, especialmente aquelas de caráter neurótico e obsessivo.

Estas expectativas voltam a ser discutidas com o “interlocutor oculto” no ensaio seguinte. No ensaio X, o interlocutor assume uma postura narrativa que contradiz as expectativas de Freud, alegando não ser sensato esperar a retirada das doutrinas religiosas sem, contudo, colocar em seu lugar outras formas ou sistemas também doutrinários. Adicionalmente, este interlocutor alega que a religião permitiria um “refinamento e sublimação” de pensamentos infantis cujo corpo de ideias a ciência não poderia refutar, tais como os sistemas filosóficos (Freud, 1927c, pp. 60-61). Estas alegações não apontam para uma apologia à religião irrestritamente, mas tendem a se referir mais à religião como uma construção cultural, algo como uma filosofia de vida.

O diálogo continua. Em resposta, Freud afirma que é difícil evitar ilusões e que até mesmo ele poderia ter expectativas que tenderiam a se assemelhar a ilusões. Entretanto, pontua que as suas ilusões são tal como um delírio e podem ser refutadas pelos novos conhecimentos que forem surgindo, ou seja, não possuem o caráter dogmático e desprovido de confrontação

com a realidade.<sup>51</sup> Retomando a ciência como uma alternativa aos sistemas fomentadores de ilusões, Freud finaliza *O futuro de uma ilusão* afirmando “nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar”(Freud, 1927c).<sup>52</sup> A partir desta afirmação de Freud, é possível supor este diálogo registrado no final de *O Futuro de uma Ilusão* seja a transcrição de um diálogo ocorrido na realidade, talvez com Oscar Pfister (1873—1956), mas não seria exagero supor alguma semelhança com o próprio diálogo realizado internamente por Freud.

Ao contextualizarmos este texto freudiano com os fatos históricos de sua vida pessoal e dinâmica afetiva (Franco, 2003; Rizzuto, 2001), podemos interpretar que neste diálogo Freud dialoga com um aspecto possivelmente não integrado oriundo das relações com seus pais, com o ambiente em que se desenvolveu e as situações de vulnerabilidade vivenciadas. Apesar possibilidade desta interpretação, é válido ressaltar que Freud está dissertando com base em seus textos anteriores e tentando alçar a compreensão psicanalítica sobre um tema diferente daquele em que a Psicanálise se originou.

As ideias pessimistas apresentadas em *O Futuro de uma Ilusão* encontraram oposição dentro da psicanálise de sua época. De acordo com Aletti (2004a), a posição de religião como uma ilusão fora criticada por Oskar Pfister no ensaio *A ilusão de um futuro* (1928) e por Lou Andreas-Salomé (1861-1937) em uma carta de 1931. Para Pfister, Freud desconsiderou o “aspecto desejante” e a “hermenêutica” dos afetos envolvidos na crença religiosa. Além disso, a postura demasiada racionalista, objetivando uma psicanálise “purificadora” estava impedindo que Freud percebesse que a crença e a não crença derivam dos mesmos afetos e pensamentos. Salomé, em sua carta dirigida a Freud, pondera que a experiência religiosa, assim como a experiência artística e a erótica, não são modos derivados ou desviados do conhecimento a respeito da realidade. Ao contrário, elas retiram do desejo frustrado a tensão para alcançar figurações de Deus originadas a partir de si mesmas, se fazendo criadores do seu Criador em uma atitude ativa para com a sua religião pessoal (2004a). Para tal, as realidades interna e externa não devem ser percebidas como sendo separadas e datam de um narcisismo arcaico, de um desejo inconsciente projetado de forma criativa de fé.

---

<sup>51</sup> Tema posteriormente abordado na lição 35 das *Novas conferências introdutórias à psicanálise* (Freud, 1933a).

<sup>52</sup> Um posicionamento semelhante ao de Freud apareceu com Durkheim, em *As formas elementares da vida religiosa* (1996), pois este autor apontou que a religião possui uma abordagem especulativa, enquanto a ciência busca aperfeiçoar suas observações por meio de seus métodos (pp. 474-478).

## 1.6 Uma experiência religiosa

Em *Uma experiência religiosa* (Freud, 1928a), é publicada a interpretação de uma correspondência enviada por um leitor americano após a publicação de uma entrevista em que Freud falara a respeito de sua falta de fé religiosa e na vida após a morte.

Na correspondência, um médico americano relatou uma visualização do corpo de uma senhora que havia sido encaminhada para um processo de dissecação. Naquela ocasião o médico realizara um diálogo interno no qual questionou a existência de Deus (cristão) e como este poderia ter deixado acontecer aqui com aquela senhora. Após esse incidente, aquele médico fizera uma elaboração da sua atitude de fé, partindo de uma tendência a negar a existência de Deus até um posicionamento de adesão à crença. Posteriormente, recomendou que Freud também aderisse à fé cristã, convertendo-se. Entretanto, Freud respondera que nunca havia experimentado uma “voz interior”, a qual era referida como mística pelo médico americano, e, em tom jocoso, afirmou que o tempo para tal experiência estava se esgotando tendo em vista sua idade avançada.

No decorrer do texto, Freud propôs uma interpretação a respeito da visualização do médico e de sua reflexão. Nela, a visualização da “velinha” levou à consciência a representação da própria mãe do paciente e a conversa com “Deus”, na verdade, seria uma conversa para com o próprio pai internalizado daquele médico. Nesta conversa, o pai, representado na figura de Deus, seria questionado sobre o destino dado à própria mãe do colega médico e no decorrer da reflexão, o médico acabara por reatar com o próprio pai.

Esta interpretação apresenta uma coerência com os trabalhos anteriores de Freud. Nela, Freud, aponta que Deus seria um pai enaltecido, não necessariamente piedoso ou ameaçador e, além disso, que a conversa interior relatada estaria associada a mecanismos de psicose, iniciada com a visualização da velinha e elaborada conforme as características do médico, nesse caso, de adesão à fé e às representações pessoais do pai enaltecidas na divindade cristã.

Este texto, apesar de curto, é um dos trabalhos em que encontramos uma interpretação psicanalítica a respeito de um comportamento individual. Observa-se um posicionamento freudiano fazendo inferências que tendem a negar a existência ôntica do objeto transcendente “Deus” e reduzindo-a a mecanismos psíquicos fundados na relação com o pai. A análise proporcionada por Freud, mesmo possuindo coerência com seus pressupostos articulados até 1928, possui pontos delicados, especialmente o fato de não possuir material oriundo da própria

vivência do médico por ser baseada em uma correspondência, a menos que Freud tenha acessado outras informações as omitido nesta análise de modo a preservar o médico em questão.

### 1.7 O Mal-Estar da Civilização

Em *O Mal-Estar da Civilização* (Freud, 1930a), publicado em 1930, é abordada uma variedade de tópicos. Dentre eles estão considerações a respeito da ciência, da arte, da religião, dos infortúnios relativos à sobrevivência graças à condição humana, o desenvolvimento da civilização e a função superegóica neste desenvolvimento.

Freud inicia seu trabalho apresentando uma correspondência de 1927 com seu amigo Romain Rolland, após a publicação de *O futuro de uma ilusão*. Este amigo apontara que Freud não havia experimentado a fonte da religiosidade a qual consistia em uma “sensação de eternidade”, um sentimento “oceânico”<sup>53</sup>. Tal sentimento, de caráter subjetivo, estaria na base da fé, podendo caracterizar uma pessoa como sendo religiosa, mesmo não aderindo a um sistema religioso ou rejeitando “toda crença e toda ilusão” (Freud, 1930a, p. 73).

Reconhecendo não haver encontrado em si mesmo algo que pudesse exemplificar aquilo a que Roland estava se referindo<sup>54</sup>, Freud (1930a) sugere a necessidade de verificar se os apontamentos feitos estavam sendo interpretados corretamente e se poderiam estar associados à origem da fé. Uma interpretação alternativa, analisada por Freud, seria a de que tal sentimento estaria relacionado a uma indiferenciação entre o ego e os objetos, algo que ele reconhece como presente no auge do sentimento de amor.

Considerando a origem do indivíduo, Freud alega que, inicialmente, o ego inclui tudo e depois se separa, algo que pode ser entendido como um registro de conexão com o universo, semelhante ao que Rolland estava apontando (1930a, p. 77). Mais adiante, comenta a respeito de desenvolvimentos tecnológico e científico alcançados pela humanidade e associa a casa ao útero, sendo ela um substituto simbólico da primeira habitação.

A partir deste ponto de conexão, Freud questiona se o sentimento “oceânico” poderia ser considerado como fonte das necessidades religiosas e um retorno ao estado intrauterino. Tal hipótese é negada por Freud por considerar que um sentimento só seria fonte de algo caso fosse, ele mesmo, uma necessidade intensa. Neste entendimento, Freud alega que a única necessidade

---

<sup>53</sup> Algo análogo ao sentimento oceânico do qual Freud falara pode ser identificado em narrativas de êxtase sobre “repouso no Espírito”, frequentemente relatado por participantes de grupos e religiões pentecostais. A respeito do “repouso no Espírito”, sugiro Melançon (2012).

<sup>54</sup> Uma ocorrência parecida pode ser encontrada em *Uma experiência religiosa* (Freud, 1928a).

intensa o suficiente para gerar um sentimento seria a proteção proporcionada pela figura de um pai e que o comportamento religioso estaria ligado ao desamparo infantil (1930a, p. 81).<sup>55</sup> Assim, novamente observamos que Freud associa a figura do pai às bases da religião, negando a hipótese do “retorno” simbólico ao útero, a qual está associada à figura materna.

Para Freud, o sentimento oceânico poderia ser entendido como uma tentativa de retorno a uma situação de narcisismo primário quando da ocorrência de um sentimento positivo de amor logo após a experimentação de uma situação de intenso desamparo. Já a atitude propriamente religiosa, teria sua origem associada à necessidade de um pai frente a uma situação de desamparo, sem, contudo, ocorrer uma regressão ao narcisismo. Por meio desta distinção apresentada em *O Mal-Estar na Civilização*, podemos observar novamente o posicionamento de que a figura paterna seria a base para a religião, entretanto, ao mencionar a figura materna e relacioná-la com o sentimento oceânico encontramos o sentimento “amor” como uma alternativa em situação de desamparo. Um possível exemplo seria o de que a religião surgiria com resultado da morte simbólica da figura paterna e a exaltação deste por meio dos afetos e da figura da divindade, enquanto o fracasso da figura paterna frente ao desamparo direcionaria o indivíduo a uma regressão ao amor materno, mais narcisista e, portanto, infantil. Neste caso, não se poderia afirmar que a religião seria baseada na figura materna.

Retornando ao tema religião, Freud (1930a) afirma que seu trabalho *O Futuro de uma Ilusão* não está interessado na origem do sentimento religioso, mas sim naquilo que é comumente entendido como religião enquanto sistema de doutrinas. Apesar de considerar como um posicionamento infantil, ele afirma que a arte e a ciência podem ser equiparadas à religião e acrescenta que quem as possui também possui uma religião, mas quem não as possui deveria ter, ao menos a religião (1930, p. 82). A partir desta consideração, podemos observar que Freud não nega a validade do pensamento religioso, mas o coloca em um patamar hierárquico abaixo daqueles ocupados pela arte e pela ciência. Além dessa hierarquização, vale mencionar que há uma inferência de que a religião é importante, mesmo sendo, digamos, “menos evoluída”.

Adicionalmente, Freud considera que a vida é difícil demais devido à infelicidade derivada do sofrimento causado pela “decadência e dissolução” do corpo físico, do mundo externo com suas forças “esmagadoras e impiedosas” e dos relacionamentos inter-humanos. Tal situação de infelicidade demanda de três tipos de soluções “paliativas” no intuito de suportá-la: no primeiro estaria a ciência, permitindo um conhecimento a partir dos infortúnios em geral; no segundo estaria a arte proporcionando ilusões contrastantes com a realidade a partir da

---

<sup>55</sup> Apesar do posicionamento claro, Freud reconhece claramente a possibilidade de haver algo além destes fatores, apesar de desconhecê-los (1930a, p. 81).

capacidade de fantasiar, e; em terceiro as substâncias tóxicas capazes de alterar e influenciar o corpo (Freud, 1930a)(1930a, pp. 83-85)<sup>56</sup>. Apesar de não ser explícito, Freud conduz seu interlocutor a enquadrar a religião no segundo tipo, pois ela também proporciona, segundo seu ponto de vista, ilusões frente às adversidades e desamparo.

Mais adiante, Freud desenvolve estes três tipos de soluções. Enquanto considera a intoxicação um modo grosseiro de se obter sensações prazerosas ou menos desprazer e a arte como uma técnica de construir ilusões a partir dos mecanismos de deslocamento e sublimação, as considerações a respeito da religião são apresentadas de modo diferente. À religião é associado um comportamento psicótico que busca tornar a realidade mais suportável. Segundo Freud:

Concede-se especial importância ao caso em que uma tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento através de um remodelamento delirante da realidade. As religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo. É desnecessário dizer que todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal. (Freud, 1930a, p. 89)

A respeito dos deuses, mais à frente, Freud diz:

Há muito tempo atrás, ele [o homem] formou uma concepção ideal de onipotência e onisciência que corporificou em seus deuses. Pode-se dizer, portanto, que esses deuses constituíam ideais culturais. Hoje, ele [o homem] se aproximou bastante da consecução desse ideal, ele próprio quase se tornou um deus. (Freud, 1930a, p. 99)

Observa-se, nesta passagem, Freud alegando que uma ideia de poder e consciência onipotente pôde corporificar os deuses, mas tais ideias estão, em geral, presentes na cultura. Nesta colocação, os deuses seriam criados graças a um funcionamento “natural” e infantil e, ao longo do tempo, comporiam a cultura. Dessa forma, os deuses não podem ser do âmbito individual, pois precisam ser compartilhados, em algum grau, pelo grupo onde indivíduos o elaboram. Também neste sentido, uma vez que o surgimento dos deuses é baseado, para Freud, em mecanismos narcísicos, aquilo que está na cultura é utilizado como material, dando contorno e função daqueles deuses, incluindo, neste caso, os valores humanos predominantes, bem como seus medos e anseios.<sup>57</sup>

O caráter idealizado presente nos deuses pode ser entendido como uma meta. Partindo da compreensão de que o ser humano possui “uma tendência inata para o descuido, a irregularidade e a irresponsabilidade” (Freud, 1930a, p. 101), conseguir alcançar semelhança

---

<sup>56</sup> Possivelmente, as afirmações freudianas a respeito da decadência do corpo que colocam a ciência, a arte e as substâncias tóxicas como soluções paliativas tenham também como base a sua idade avançada e debilitada devido ao câncer de laringe. No ano de publicação de *O Mal-Estar da Civilização*, Freud já contava com 74 anos aproximadamente.

<sup>57</sup> Pode-se dizer que, nesta perspectiva mesmo que um deus não seja novo, as atribuições a ele são atualizadas conforme o tempo, o espaço e as demandas que o ser humano vive naquele momento.

aos “modelos celestes”, implicaria em treinamento e um percurso e direção a uma forma de civilização, tornando o poder individual em coletivo. Neste sentido, para Freud, a presença de deuses implicaria um “alto nível de civilização”, mesmo que haja uma apreciação negativa por parte de olhares externos ao sistema ali presente.

Vale mencionar que a religião como um sistema coletivo inserido na cultura juntamente com a arte e a ciência, difere da religião de caráter individual, narcisista, e ancorada em processos defensivos tendendo a patologia. Esta diferenciação, apesar de não estar mencionada literalmente por Freud em *O Mal-Estar na Civilização*, fora tratada anteriormente em *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas* (Freud, 1907b).

Adicionalmente, Freud considera que a sublimação e a renúncia aos instintos constituem parte importante do desenvolvimento cultural e da civilização, enquadrando como produtos desta sublimação a arte, a ciência e as ideologias, todas sendo consideradas como funções superiores. Uma vez que a religião estava, anteriormente, sendo compreendida como elemento da cultura e do grupo, pode-se inferir que esta modalidade está sendo positiva no pensamento freudiano para o processo e progresso da civilização. Apesar do tom negativo a respeito da religião e das representações do transcendente sagrado em *O Futuro de uma Ilusão* (Freud, 1927c) e em *O Mal-Estar na Civilização* (Freud, 1930a), a sua validade no processo de construção da civilização já estava previamente apontada em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x) e retorna mais marcante em *Moisés e o Monoteísmo* (Freud, 1939a).

O percurso, até aqui, nos apresenta uma teoria psicológica a respeito do transcendente e da religião razoavelmente constante em seus princípios básicos. Ao longo do tempo e das novas publicações, Freud foi acrescentando e reformulando seu pensamento. Podemos dizer que a gênese do objeto transcendente já estava claramente apresentada em *Uma neurose demoníaca do século XVII* (Freud, 1923d) e que a religião passou por diversas críticas e reconsiderações entre 1905 e 1930. No próximo, e último texto desta dissertação, encontraremos uma análise freudiana aplicada tanto à psicologia individual quanto à coletiva. Apesar de ser um texto denso, poderemos identificar simultaneamente o desenvolvimento dos objetos transcendentais e da religião. Críticas podem ser feitas atualmente à teoria freudiana a respeito destes temas, mas convido o leitor a identificar neste trabalho o fato de que Freud fornece algumas respostas psicanalíticas, mesmo que um tanto quanto especulativas.

## 1.8 Moisés e o Monoteísmo

*Moisés e monoteísmo* (1939a) foi publicado em três partes. As duas primeiras foram escritas ainda em Viena, durante a subida de Hitler ao poder. Já o terceiro ensaio, publicado no início de 1938, é permeado pelo contexto de iminência da segunda guerra mundial e demonstra que Freud estava sensível às mudanças da época: a ascensão do socialismo na Rússia e o fascismo na Itália. De modo geral, podemos verificar a presença, e talvez uma consolidação, de conceitos psicanalíticos apresentados anteriormente e de trabalhos mais voltados para uma análise de psicologia social e antropologia, como o *Totem e Tabu* (1912x) e *A psicologia de grupo e a análise do ego* (1921c).

Ao longo *Moisés e o Monoteísmo*, Freud se dedicou a apresentar contribuições psicanalíticas para a análise do personagem histórico Moisés, do desenvolvimento de uma primeira crença monoteísta e, de modo geral, a analisar uma psicologia das massas aplicada a um grupo identitário, os judeus.<sup>58</sup> Um ponto fundamental em sua análise, foi Freud ter se utilizado de uma perspectiva antropológica e histórica, buscando não se utilizar de uma perspectiva místico-religiosa sobre esta figura histórica.

A primeira investida de Freud consistiu em analisar a possibilidade de que Moisés tenha sido um egípcio e não um judeu, tal como contado na história bíblica. Para apresentar esta hipótese, Freud recorre a uma análise do nome hebraico *Mosheh* e a sua relação com outras palavras e nomes com o significado próximo ao de *criança*. Nesse caso, o nome seria o primeiro indício de que a origem da figura histórica não seria egípcia, mas hebreu.

Uma vez suposta esta outra origem de Moisés, Freud recorre a *O Mito do Nascimento do Herói*, de Otto Rank (1884-1939), o qual alega que a maioria das grandes civilizações tenha se iniciado a partir da glorificação de um herói (1939a, p. 22). Se esta premissa é correta, então seria coerente entender que Moisés é o herói que fundamentava a civilização judaica, haja visto que a origem hebraica já havia sido identificada.

Ainda tendo o trabalho de Rank como base, Freud afirma que o herói é alguém que se saiu vitorioso ao rebelar-se contra o poder do próprio pai. Para chegar a tal feito, frequentemente os mitos narram que um príncipe ou alguém semelhante é colocado em um cesto e deixado em algum lugar no intuito de ser protegido de um perigo iminente e que, depois de encontrado, é cuidado por uma família substituta. O infante destes mitos é, geralmente, retirado das águas e

---

<sup>58</sup> Em algumas passagens há generalizações que abarcam os cristãos católicos.

cuidado por uma família mais simples, cresce em um ambiente protegido, e, posteriormente, é despertado por algum evento para retornar ao seu reino, destronar o usurpador, ocupar seu lugar de herança e restabelecer a ordem daquela nação ou reino.

Um aspecto simbólico neste trabalho é tratado por meio do rito do renascimento, o qual é exemplificado pela ação em que um cesto contendo um bebê é retirado das águas, algo análogo a retirada do bebê do interior útero. Freud interpreta este mito apontando que a criança passa por uma supervalorização dos pais em seus primeiros anos e, por conta disso, nas narrativas de contos, mitos e dos próprios sonhos, poderiam ser encontradas representações desses integrantes do grupo familiar. No caso do trajeto do herói, um vilão, representado pelo próprio pai, expulsaria o menino de seu reino original e este seria cuidado por uma família substituta, podendo retornar, posteriormente, para travar uma batalha contra este vilão (o pai) e ter seu reino (a mãe) novamente.

Essa trama é evidente, apesar de trágica, no desenrolar do mito de Édipo, no qual, após ser expulso, o filho retorna, mata o rei e pai, se casa com a mãe e enlouquece. Entretanto, os referenciais históricos fora do contexto mítico podem ser associados também ao hábito frequente de se deixar as crianças sob os cuidados de terceiros (cuidadores, empregados, escolas, internatos e entidades), comuns à época de Freud e também na atualidade, originando um conflito a ser instaurado com o retorno do jovem para o seio familiar.

Apesar de amplamente discutido no contexto psicanalítico e em outros, compreender esta dinâmica edípica como sendo a única pode ser um passo em falso. No caso do Édipo mítico, temos um desfecho trágico, mas outras resoluções são possíveis como a permanência do bebê na família, a presença e aceitação de um pai amoroso, os cuidados sendo providos pelo próprio casal parental ou próximos, dentre outras formas pelas quais os muitos filhos podem passar pela fase edípica. Estas e outras dinâmicas podem apresentar alguns traços semelhantes ao Édipo mítico, mas apontam que a consolidação da dinâmica representada no mito precisa de atenção para melhor entender as particularidades e desfechos, tanto para os heróis quanto para os humanos comuns.

O complexo de Édipo é de suma importância no *corpus* da abordagem psicanalítica. Justamente a partir dessa relevância e do desenvolvimento previsto para o mito do herói, Freud considera que a história frequentemente narrada a respeito de Moisés enquanto herói de um povo, possui alguns pontos obscuros, pois com este personagem as coisas foram diferentes do costumeiramente narrado nos mitos. Em seu caso, a primeira família era de origem simples, os hebreus, enquanto o normalmente narrado é que a família de origem seria pertencente a algum grupo elitizado. Outra inversão é o elemento da segunda família que costuma ser humilde, mas,

na história mosaica, a família que o acolhe é a da casa real do Egito. Inclusive, foi uma princesa quem o criou tal como se fosse o próprio filho.

Uma vez observado que os elementos da constituição do herói em Moisés estavam ao contrário dos enredos heroicos habituais, Freud, amparado principalmente pelo trabalho do historiador Eduard Meyer (1855-1930), se pôs a aplicar a técnica psicanalítica lavando a hipóteses interpretativas a respeito dos fatos históricos (1939a, p. 25-ss). Dentre estas hipóteses, destacam-se: (1) a possibilidade de que Moisés fora um Egípcio e não um judeu; (2) que a crença em um único deus fora herdada de outro momento histórico; (3) que a figura histórica de um Moisés libertador do povo poderia ser composta por mais de uma pessoa real; (4) a possibilidade de Moisés, aquele que acompanhava o povo, tenha sido assassinado; (5) que o Javé, adorado pelos judeus, seria um enaltecimento do “pai” Moisés assassinado, e; (6) que a história contada seria uma forma de elaboração do grupo, utilizando-se dos mecanismos de deslocamento, projeção, condensação, dentre outros, analogamente à elaboração onírica.

Em sua análise e considerando os estudos históricos à disposição na época, Freud argumenta que por volta dos séculos XIII e XIV a.C., o rei Amenófis instituiu uma religião associada a um Deus único, abolindo as antigas divindades, espíritos, gênios, procedimentos mágicos, dentre outros. Amenófis criou uma cidade e um sistema doutrinário, incluindo cantos e cerimônias, devotados ao deus Sol, também chamado de *Aten* ou *Atum*. Além da associação direta como corpo celeste, esta figura divina era adorada enquanto uma força criadora e mantenedora da vida por meio de seus raios de modo universal e não somente do Egito. Esse caráter criador e universal, segundo Freud, reaparece nos Salmos das Escrituras Sagradas judaicas.

Segundo Freud, tal mudança de regime religioso deve ter provocado reações de grupos ligados aos sistemas anteriores. Tais reações teriam levado Akhenatem – anteriormente chamado de Amenófis – à morte e à conseqüente destruição e saque dos templos por ele erigidos. Após estes eventos, os antigos sistemas religiosos políticos retornaram aos lugares anteriormente ocupados.

Apesar da aniquilação da religião de Akhenatem, Freud considerou que resquícios daquela crença em um único deus tenha permanecido. Nesta hipótese, uma pessoa, com conhecimento a respeito da antiga crença, com condições políticas e hierárquicas que lhe outorgassem algum poder e que possuísse à sua disposição um caráter enérgico o suficiente para aderir ao antigo sistema, se posicionou a favor da retomada desta crença que o Egito desdenhara. Porém, não conseguindo efetividade nesta ação, esta mesma pessoa pode ter se dirigido para uma região de fronteira em que tribos semitas habitavam e as “escolheu como seu

povo” (Freud, 1939a, p. 40). Nesta passagem, podem ser verificados aspectos finais do herói: um príncipe, ou alguém pertencente à alta classe, retorna e retoma um povo. No caso de Moisés, a admiração do povo semita para com sua pessoa, possivelmente derivada da cultura mais avançada na qual Moisés vivia no Egito, possibilitou que ele fosse enaltecido e o traço de povo escolhido presentes na crença judaica pudesse ser registrado.

Segundo Freud (1939a), devido ao temperamento enérgico de Moisés, é possível que ele tenha sido assassinado durante algum dos levantes do povo em peregrinação. Inclusive, após o exílio na babilônia, o povo cativo teria sido influenciado pelos profetas, dentre eles Oséias, a entender que as mazelas constantemente sofridas foram causadas pelo crime de assassinato de Moisés.<sup>59</sup> Para Freud, o atentado contra Moisés pôde ser considerado como um *acting-out* e não uma recordação do trauma original - semelhante ao que ocorre nos pacientes neuróticos. No caso desta afirmação, o trauma original não recordado, mas atuado por meio do crime contra Moisés, seria equivalente ao parricídio primevo.

Freud também argumenta que o assassinato de Moisés não estivera sob os domínios do povo hebreu como um todo. Ao contrário, os detalhes do suposto ocorrido e, provavelmente até mesmo a execução do ato em si, estiveram sob a tutela de sacerdotes da época dos fatos e de seus sucessores. Apesar do povo hebreu não ter possuído consciência dos fatos em sua totalidade, Freud considerou que algum traço do passado estivera retido nas memórias inconscientes, semelhante aos traumas vividos por uma geração e que são passados para os descendentes de forma inconsciente.<sup>60</sup> Em sua lógica, estes traumas inconscientes podem retornar, dentre outros fatores, quando as condições atuais muito se assemelham às originais reprimidas, provocando comportamentos e consequências também semelhantes a uma repetição. Neste caso, o traço do parricídio primevo contido na memória coletiva daquele povo se atualizou com o evento supostamente ocorrido com Moisés.<sup>61</sup>

Em decorrência do crime contra Moisés, análogo ao parricídio da horda primeva, a culpa passou a ser um elemento reorganizador da dinâmica do povo. Esta culpa associou-se à ideias de que o cativo e outros tanto sofrimentos teriam seriam uma punição ao povo muitas gerações depois. Neste contexto, o desejo pelo retorno do patriarca assassinado pôde gerar a

---

<sup>59</sup> Freud menciona que o judeu Paulo de Tarso (Saulo) foi quem compreendeu que um crime contra o pai havia sido cometido anteriormente. Entretanto essa passagem aparece apenas como um apoio para a argumentação de Freud (1939a, p. 147).

<sup>60</sup> A possibilidade de transmissão entre gerações parece se assemelhar ao inconsciente coletivo de Jung, mas Freud alega não ser vantajosa a introdução do conceito de inconsciente coletivo (1939a, p. 144). No caso de Freud, o que é transmitido é mais próximo de uma “herança”, algo que passa de geração em geração graças aos comportamentos apreendidos consciente e inconscientemente.

<sup>61</sup> Sobre o traço mnêmico coletivo associado ao evento do próprio sujeito, ver *Uma Neurose Demoníaca do século XVII* (Freud, 1923d).

crença na figura do messias, o qual liberta o povo cativo na babilônia, tal qual Moisés libertara do Egito. Tal retorno foi elaborado na profecia de que, em algum momento, Javé (o Deus derivado do pai assassinado e enaltecido) enviaria seu filho para redimir o povo de seu crime. Claramente, a construção desta crença, segundo Freud, está ligada a uma formação derivada da culpa pela morte e medo do retorno do pai que pune pelo crime outrora cometido. Assim, deste ponto, inicia-se o processo de transformação da figura histórica em aspectos do deus.

A mudança na relação do povo para com as figuras de Moisés e do Deus Javé passou pelo que Freud chamou de “período de incubação” (1939a, p. 80). Este período de incubação pode ser entendido como um processo coletivo análogo ao período de latência, de caráter mais pessoal (Freud, 1939a, pp. 80, 112, 116). Nele, um período entre um evento traumático (o crime o assassinato/morte do pai) e o retorno de suas lembranças permitiu que as memórias do período anterior ao evento fossem esquecidas e, posteriormente, retornassem à consciência com outros significados para aquelas imagos, o que levou a uma representação de deus Javé. Nesta direção, Freud postula que a semelhança de temperamento entre Javé e de Moisés indicariam que o humano real possibilitou substrato para o deus enérgico e vingativo e, após o período de incubação, a formação no seu contrário: um deus amoroso que permite seu primogênito em sacrifício expiatório, o que fora consumado em Cristo.

O posicionamento de que as relações atuais (com chefes, com os parceiros, com amigos, etc.) estão diretamente relacionados às imagos infantis e as mudanças nas representações infantis também provocam mudanças nas dinâmicas atuais, pode ser encontrado em outros trabalhos de Freud (1895d, 1909b). No caso da relação com Deus a dinâmica com as imagos infantis poderia ser a mesma?

Freud parece responder esta pergunta ao apresentar um esquema do processo pelo qual os traumas ocorridos se desenvolvem em neurose. Segundo Freud, a fórmula “trauma primitivo – defesa – latência – desencadeamento da doença neurótica – retorno parcial do reprimido” (Freud, 1939a, p. 93) associada à hipótese da horda primeva podem ser usadas como referência para demonstrar o desenvolvimento de objetos transcendentais. Esta fórmula, quando aplicada nos estudos sobre Moisés, poderia ser apresentada como: assassinato do patriarca Moisés (trauma primitivo) – repressão por negação (defesa) – período de exílio e outros infortúnios na fase de latência (desencadeamento)– angústia de abandono (doença neurótica) – retorno de Moisés na representação de Javé em suas várias nuances (retorno do reprimido). Ademais, se retomarmos a concepção freudiana a respeito do surgimento das religiões, teríamos no ato cerimonial expiatório recorrente (sacrifícios, festivais, comemorações, etc.) o surgimento da religião Judaica, bem como o estabelecimento de um código moral (mandamentos e outros

associados). Analogamente, a análise psicanalítica para o surgimento do objeto transcendente Jesus Cristo e da religião cristã seguiria princípios e sequência semelhantes.

A equação apresentada ainda pode ser relacionada aos totens. Neste caso, ligados às figuras transcendentais teríamos os objetos e animais que pudessem remeter à figura assassinada equivalentes aos totens (e. g. arca da aliança, tábuas da lei, o cordeiro pascal, a pomba a ser dada em sacrifício no templo após o nascimento do primogênito) e o código moral como tabus (e.g. Dez Mandamentos Sagrados). Adicionalmente, os festivais e cerimônias realizados periodicamente (e. g. cultos, celebrações, períodos de abstinência), especialmente aqueles cujos participantes seriam exclusivamente masculinos, serviriam como um pacto solidário tal qual a refeição totêmica

Como a primeira representação de Javé fora constituída pelo crime praticado, o resultado se estabeleceu como um deus vingativo. Entretanto, com o surgimento e a elaboração e das profecias do messias, Cristo passou a ser a figura central que possibilitaria a expiação do crime agora atualizado. Mas quando o fato ocorre novamente, verifica-se que o caráter de auto sacrifício atribuído a Jesus, permitiu que a expiação fosse um diferencial na nova representação: um deus amoroso, que perdoa e que acolhe, a ponto de dar seu próprio filho.

Além disso, se um possível assassinato de Moisés é a base para esta equação, os filhos de Moisés, representados por seus descendentes, poderiam dar em sacrifício um dos seus próprios, tal como o diálogo narrado entre Javé e Abraão (Gênesis, 22). Naquela narrativa, Deus havia solicitado que Abraão levasse seu filho Isaque a uma região no intuito de dá-lo em sacrifício. Como Abraão não se opusera e estava por dar a cabo o sacrifício, fora reconhecido o seu temor a Deus e, após ser interrompido por um Anjo, um cordeiro foi encontrado no intuito de concretizar o sacrifício e poupar a vida de Isaque. Aqui, poderíamos entender que o temor de um descendente de Moisés (Abraão) a ponto de dar seu próprio filho (Isaque) em conforme as ordens do “pai divinizado” (Javé) provocou uma transformação da figura do Deus rancoroso e temível, constantemente aplacado por sacrifícios, em um Deus amoroso e complacente capaz enviar e dar seu próprio filho em expiação do crime original.

Proponho, assim, um adendo à interpretação freudiana que proporciona condições para o surgimento de um novo objeto transcendente. Como o Cristo possui uma filiação divina masculina (filho de Deus por meio da ação de sus Espírito) somada a uma humana feminina (filho também de Maria, imaculada e temente ao mesmo Deus), o sacrifício teve em si um novo pacto entre o ancestral divinizado com seu povo. Nesta interpretação, poderíamos ter um o novo objeto transcendente representando aspectos mais positivos da relação com a divindade.

Vale apontar que, *grosso modo*, na figura de cristo também podemos encontrar o mito do herói. Assim como descrito por Rank a respeito do herói e sua importância para a construção de uma civilização, Jesus Cristo seria um ser divino (uma realeza) que vai habitar e crescer em uma família estrangeira e pobre (José e Maria) e que, em algum momento, é despertado pelo senso de missão a retomar seu lugar junto a sua origem levando consigo a família que o acolhera. A diferença, no caso do herói Cristo seria que sua vinda ao mundo terreno não teria o caráter de fuga e sim de escolha para se quebrar uma maldição derivada de um pecado e a reconciliar o povo para com seu Deus. Esta reconciliação tem um desfecho diferente (mais positivo e aguardado) daquele presente no mito de Édipo, além de fundar uma nova civilização à medida que se constitui o cristianismo histórico.

Segundo a fórmula apresentada anteriormente, os novos sentidos apresentados em Cristo e efetivados com a figura de Jesus de Nazaré, também passaram, e passam, por constantes reelaborações. Tal processo sinalizada a dimensão social e coletiva no processo de elaboração de fatos marcantes, incluindo heróis nacionais, em elementos históricos que auxiliam na coesão grupal, de um pequeno grupo até uma nação.

Se tais lógicas forem minimamente capazes de explicar o surgimento de objeto transcendentais capazes de fundar religiões e civilizações, será necessário analisá-las em outras culturas. A partir da análise proposta por Freud (1939a), verifica-se a possibilidade de que os deuses sejam resultados do pai enaltecido e representado após uma série de elaborações psíquicas razoavelmente previsíveis. Nesse caso, os muitos “pais” passam pelo mesmo processo sucessivamente e muitos deuses se formaram e continuaram sendo modelos de elaboração para as gerações seguintes, constituindo, assim, o politeísmo.

Mais recentemente na história da humanidade, segundo Freud (1939a), a consolidação em um único deus, em condição de exclusividade e centralidade, seria uma evolução já na esfera da psicologia grupal. Graças à necessidade de coesão das diversas tribos em um agrupamento mais consolidado como uma nação, as constantes elaborações do mito do herói e do desenvolvimento diversos objetos transcendentais do politeísmo foram sintetizadas na representação de um único “pai ancestral” e, portanto, em um único Deus. Assim teríamos o surgimento do monoteísmo e a base para a constituição de uma nação: um ancestral comum enaltecido em um objeto transcendente único, com cerimônias a nível de nação e código moral também único.

Em *Moisés e o Monoteísmo* (Freud, 1939a) é possível encontrar a última obra freudiana de grande impacto envolvendo a Psicanálise e o tema da religião. Trata-se de aplicação do método psicanalítico a uma análise das massas, não somente na dimensão conceitual, mas

também na metodologia de investigação e de interpretação do reprimido, tendo como base fundamental o mito do Herói, também utiliza o complexo de Édipo, o qual, neste trabalho, foi utilizado de um modo mais genérico e capaz de englobar desfechos mais variados que o mito grego original. Há, ainda, a transposição de vários temas oriundos das análises individuais e de trabalhos anteriores, especialmente de *Totem e Tabu* (Freud, 1912x), como o assassinato do pai da horda primeva, a elaboração da culpa em forma de comemorações e de rituais em recordação a este pai, o estabelecimento de uma constituição social e identitária (tal qual a fraternidade resultante do crime cometido pelos irmãos), o enaltecimento do pai primevo e o medo de seu retorno (o qual precisa ser lembrado e aplacado).

Apesar de considerações positivas, a postura de Freud (1939a) ainda mantém argumentos negativos para com a religião: ora a nomeia como “ópio” (p. 49), ora como “neurose coletiva” (p. 66). Mesmo sendo baseado em estudos importantes de sua época, *Moisés e o Monoteísmo* contém muitas especulações interpretativas visando investigar os fatos e construir hipóteses, o que é uma constância na obra freudiana, tal como apontado por Fulgencio (2005, 2006, 2008).

Tal entrave é reconhecido por Freud no início dos textos como sendo passível de críticas e, ao mesmo tempo, solicitando que os leitores acompanhem a argumentação. Se por um lado esta postura pode ser vista como um sinal de insegurança, por outro também permite uma humildade convidativa no intuito de conhecer a história elaborada pelas investigações psicanalíticas de Freud, assim como quem se presta a um serviço analítico é convidado a fazer.

O desafio a respeito de temáticas envolvendo religiões tem sido tema de constante pesquisa, debates e elaboração em psicanálise. Avanços e concepções inovadoras de base psicanalítica podem ser encontradas em trabalhos mais contemporâneos como os de Ana-Maria Rizzuto (1976, 2006), David M. Black (1993a, 1993b, 2002, 2015, 2017), Rachel B. Blass (2004) e Shahid Najeeb (2017).

## 2. Alguns apontamentos quanto ao posicionamento de Freud a respeito da religião

Na teoria psicanalítica, o posicionamento de Freud tem orientado a psicanálise a uma atitude mais ateísta ou em desvalorização do comportamento religioso (Aletti, 2004a; Rodrigues & Gomes, 2013). Tal posicionamento tem sido criticado por afastar o comportamento religioso ou negar a fé daqueles que procuram pelo tratamento psicanalítico, fazendo com que a

psicanálise deixe de contribuir para o desenvolvimento de uma atitude mais madura frente à crença, e, possivelmente, em outros campos da vida humana (Miller, 2008, p. 681).

O complexo de Édipo é, para Freud, juntamente com o temor pela represália paterna graças ao desejo incestuoso, apresentado como a origem das religiões. O tabu ou o conjunto de tabus descumpridos ou ameaçados são considerados como a base para as neuroses obsessivas coletivas e, conseqüentemente para os sistemas religiosos (Franco, 2003; Maciel & Rocha, 2008b).

A concepção freudiana a respeito da religiosidade é apresentada “como uma fantasia de onipotência e um desejo de imortalidade e transcendência” (Rodrigues & Gomes, 2013) e a religião, neste caso, seria uma projeção destes desejos erigida de acordo com a dinâmica psicológica. Para Freud, o uso do pensamento onipotente como forma absoluta de conhecimento e de explicação da realidade é uma das características da religião. Tal forma de pensamento é incisivamente questionada por Freud devido à tendência a formar um conhecimento fechado, imutável, que responde a tudo de forma absoluta e inacessível a questionamentos. A preocupação em torno do absolutismo provocado pelo pensamento onipotente não se restringe às religiões, pois na conferência XXXV (Freud, 1933a) é demonstrado que a própria psicanálise foi advertida a não pressupor conhecimentos fechados e a propagar visões de mundo onipotentes. Ao invés disso, foi afirmada a necessidade de manter o caráter científico e de avançar nas pesquisas psicológicas.

Diversos temas abordados por Freud ao longo de sua obra, foram reformuladas constantemente, mas pontos fundamentais se mantiveram constantes. Dentre eles, a religião seria uma neurose obsessiva compartilhada (coletiva) (Freud, 1901b, 1907b), uma sublimação alternativa para os processos infantis (Freud, 1910c), uma forma coletiva e ritualisticamente organizada em torno do enaltecimento do pai e do desenvolvimento da civilização (Freud, 1912x, 1918a, 1939a). Adicionalmente, a permanência sob tal influência do pensamento religioso seria uma ilusão, a qual pode ser superada com o progresso de uma forma de conhecimento mais avançada, a ciência (Freud, 1927c). Esta forma de entendimento a respeito da religião tende a colocar Freud como alguém que está contra a religião. Entretanto, em uma carta a Pfister, Freud alegara que a Psicanálise não é religiosa nem antirreligiosa, mas uma ciência apartidária a serviço de quem sofre (Freud, 2001).

Segundo Rodrigues e Gomes (2013), há uma mudança na perspectiva de Freud a partir de *O mal-estar da civilização* (Freud, 1930a). Segundo os autores, temas como culpa, felicidade e ética e o sentimento oceânico passaram a ser valorizados nos aspectos religiosos da humanidade. Apesar de mais evidentes a partir de 1930, há passagens em que a opinião de

Freud aponta detalhes ao longo da obra que podem ser, indiretamente, entendidos como considerações positivas a respeito da religião mesmo sendo um ateísmo autodeclarado.

Em *As perspectivas futuras da terapia psicanalítica* (1910d), Freud associou o aumento das neuroses com o decaimento da religião. A apreciação freudiana de que a religião surgira como guardiã da moralidade, a qual é intrínseca ao processo de civilização, é coerente com o ponto de vista de entender que quanto mais a religião se enfraquece, maior a ocorrência de comportamentos inadequados. Partindo de que a neurose constitui um conflito entre o desejo e a realidade, no caso de não haver uma proibição objetiva (moral) associada a um sistema de apoio (rituais) e crenças que dão conta de reorganizar o conflito subjetivamente, um sofrimento e uma série de sintomas a ele associados pode se instaurar. Em outras palavras, a falta de uma proibição externa e materializada, bem como internalizada na estrutura superegógica, implicaria em uma demanda de maior conflito para o ego.

Outra passagem em que Freud faz uma consideração positiva sobre a religião pode ser encontrada em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x). Nela, Freud versou a respeito da relação entre o tabu e a neurose obsessiva e apontou semelhanças entre este tipo de neurose e instituições sociais como “a arte, a religião e a filosofia”. Para ele, as neuroses obsessivas se assemelham a distorções, de ordem patológica, daquilo que as grandes instituições religiosas possuem de forma sublimada. Segundo Freud,

Pode-se sustentar que um caso de histeria é a caricatura de uma obra de arte, que uma neurose obsessiva é a caricatura de uma religião e que um delírio paranoico é a caricatura de um sistema filosófico. A divergência reduz-se, em última análise, ao fato de as neuroses serem estruturas associativas; esforçam-se por conseguir, por meios particulares, o que na sociedade se efetua através do esforço coletivo. (Freud, 1912x, p. 87)

Neste sentido, a religião mesmo sendo um reduto de interdições, ainda seria positiva à medida que participa do processo de sublimação por meio das atividades superiores de elaboração em âmbito social, enquanto estruturas associativas tendem a ser psicopatológicas.

Observa-se que, na compreensão de Freud, os três grandes sistemas em questão possuem características semelhantes aos três tipos psicopatológicos associados. Inicialmente, se entendermos que a afirmação reduz a religião a uma neurose, seria necessário fazer a mesma consideração a respeito da arte e da filosofia, mas se considerarmos que a arte e a filosofia foram apreciadas pessoal e cientificamente por Freud, logo a religião acaba por receber uma valorização também positiva. Também nesta direção, se for considerada a compreensão de arte e de ciência apontadas em *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (1910c), Freud não associa estes três sistemas a dinâmicas doentias, mas os considera como formas de

sublimação. É claro que Freud não faz uma apologia à religião, nem à arte e nem à filosofia, mas é possível compreendê-los como sublimações organizadas e socialmente aceitas.

Alguns outros temas próximos à temática religiosa, como a telepatia, o ocultismo e a superstição, podem ser encontrados na conferência XXX, sob o título *Sonhos e Ocultismo* (Freud, 1933a), na qual Freud fala a pessoas com alguma afinidade a estes assuntos, quer psicanalistas ou não. Apesar do título, a conferência não trata propriamente de sonhos, mas utiliza os conhecimentos adquiridos pelo método originalmente utilizado para a análise destes para, então, falar sobre os temas do ocultismo, telepatia, acontecimentos sincrônicos e a possibilidade de adivinhação ou predição. Nesta conferência, Freud argumenta que dar créditos ao ocultismo seria uma forma de não investigar cientificamente tais ocorrências e apresenta três pontos para melhor tratar o assunto: o primeiro diz a respeito da dificuldade em aceitar prontamente as ideias presentes na crença no ocultismo e à necessidade de buscar outras explicações que pudessem ser mais apropriadas; o segundo ponto refere-se a uma “tendência” psicológica da humanidade em acreditar no miraculoso ou místico, e; o terceiro ponto diz sobre um interesse pessoal sobre o ocultismo e que a aversão psicanalítica em relação a estes temas deveria ser superada em algum momento.

Este posicionamento freudiano precisa ser considerado ao serem feitas críticas sobre um total afastamento entre a psicanálise e a religião. Apesar de Freud se considerar um ateu (Freud, 1901b, p. 263; 1933a, p. 63), isso não lhe retirou o interesse sobre os mais diversos temas associados à religião e, inclusive, sinalizou a necessidade da psicanálise atentar-se à temática religiosa.

Segundo Maciel e Rocha (2008a), há duas linhas de pensamento de Freud quando se trata do tema religião: o discurso cientificista e o discurso dialético. O primeiro, basicamente de caráter empirista, assim como os postulados mais comuns no contexto científico da época, tem um caráter epistemológico das ciências da natureza, reducionista, funcionalista e determinista. O segundo, mais coerente com as ciências humanas, é caracterizado pelo pensamento voltado para as contradições, conflitos e diálogos dos objetos analisados para com suas partes e meios. Estes autores também apontam que Freud não postulava diretamente a necessidade de se abolir a religião, mas considerava que a religião possui características de uma evolução de pensamento humano, tendo sido precedida pelo animismo e sucedida pela ciência. Este apontamento pôde ser observado de modo constante ao longo da obra, apesar de haver uma tendência a abolir a religião em *O Futuro de uma Ilusão* (Freud, 1927c).

Também é possível observarmos uma influência de Augusto Comte (1798-1857) no pensamento de Freud. Segundo Wondracek (2003) a teorização da existência de três estágios

sucessivos de desenvolvimento da humanidade (o primeiro, de caráter teológico, tende a ser substituído pelo pensamento abstrato e, posteriormente pelo pensamento positivista e real) e que tal sucessão implica que as conquistas das etapas anteriores perdem valor e devem ser ativamente evitadas, trata-se de uma herança de Comte no pensamento científico de Freud. Estes três estágios de desenvolvimento da humanidade podem ser identificados em *Totem e Tabu* (1912x), pois Freud colocara o pensamento animista como sendo menos desenvolvido que o pensamento religioso, e este menos desenvolvido que a ciência.

Graças à influência de Comte, Freud pôde conjecturar paralelismo entre o desenvolvimento individual e o da civilização-cultura (Wondracek, 2003). Tal conjectura também pode ser identificada quando Freud se utilizou das observações a respeito das neuroses obsessivas e fobias para compor a hipótese da horda primeva, do conluio dos irmãos e do banquete totêmico e, ainda, creditar a esta hipótese o princípio da exogamia, do nascimento da religião, da moralidade e do estabelecimento da civilização.

Considerando os critérios e cuidados para o estudo de teorias em Ciência da Religião apontados por Cruz (2013), encontramos, na obra de Freud, uma série de apontamentos relevantes. Um princípio importante consiste na necessidade de que os fenômenos religiosos sejam analisados como algo inserido em um grupo maior de fenômenos, como o desenvolvimento da civilização e da cultura. Tal situação coloca a psicanálise freudiana como uma opção para o estudo dos fenômenos associados à religião, inclusive o desenvolvimento de objetos transcendentais, e pode ser claramente observado em trabalhos analisados nesta dissertação.

Entretanto, também podemos identificar pontos críticos caso a obra de Freud seja utilizada como uma base inquestionável. Em algum grau, as hipóteses freudianas possuem alguma lógica em si, porém muitas vezes são demasiadamente especulativas e de difícil comprovação empírica, o que a torna facilmente passível de críticas. Além disso, outros quesitos apontados pelo autor e observáveis ao longo dos textos devem ser verificados com mais cautela: o fato da teoria se basear em elaborações de um número restrito de expressões religiosas e de relações com os objetos transcendentais, o uso excessivo de generalizações (como a figura de deus ser derivada de um enaltecimento da figura paterna) e o uso de proposições dificilmente verificáveis (como a hipótese da horda primeva). Também podemos citar o papel da mãe e das imagos maternas no âmbito individual e coletivo, o desenvolvimento e dinâmica de religiões e culturas matriarcais, a dinâmica edípica quando vivenciada com outras figuras que não o próprio pai ou substitutos também do sexo masculino, os casos de fanatismo e de conversão religiosa, dentre outros, como sendo lacunas importantes a serem verificadas.

### 3. Considerações Finais

A partir desta revisão dos principais escritos de Freud a respeito de temas envolvendo a religião, foi possível verificar que há fundamentação teórica que possibilita alguma forma de entendimento a respeito da origem e função dos objetos transcendentais, quer de caráter mais material ou abstrato. Também foram encontrados elementos a respeito da origem, função, evolução e críticas sobre a religião e de sistemas doutrinários.

Conforme apontado nos textos anteriormente analisados, o posicionamento de Freud a respeito do desenvolvimento dos objetos transcendentais (Deus, Diabo, objetos totêmicos, etc.) e da religião (enquanto sistema de práticas e instituição) têm como bases a figura paterna e os comportamentos expiatórios (Freud, 1912x, 1939a). A postura mais pessimista e auto declarada ateuista a respeito da religião pode ser encontrada especialmente em *O Futuro de uma Ilusão* (Freud, 1927c), mas que se modifica nos últimos trabalhos, dando espaço para um entendimento que valoriza a religião no processo de constituição da civilização, apesar de manter os pressupostos conceituais psicanalíticos.

Atualmente, a teoria freudiana pode ser vista como uma valiosa base para a compreensão psicodinâmica do desenvolvimento dos objetos transcendentais, mas há ressalvas. Proponho, por isso, o entendimento de que os totens para Freud estão mais próximos da ideia de objeto transcendente *per se* devido ao seu caráter cultural, por remeter a noções de ancestralidade e de formação de grupo identitário. Tais objetos são passíveis de análise, tanto a partir do próprio grupo quanto por outros, além de serem capazes de receber um sentido religioso, mas não obrigatoriamente. Quando valorizado como sagrado, tais objetos recebem sentidos e significados permeados por diversos afetos ambivalentes (bondoso/terrível, benevolente/implacável, etc.). Neste sentido, podemos dizer que há uma relação entre os objetos transcendentais e os objetos sagrados do tipo totem.

O uso de objetos materiais é apresentado como uma forma de relação com o sagrado e com a dimensão transcendente. Pode-se identificar na obra de Freud, principalmente em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x), que os objetos que possuem alguma relação com o sentido transcendente são aqueles que podem fazer referência à ideia de *mana*. A *mana* é compreendida como uma espécie de “energia” presente em objetos, lugares, pessoas, animais, plantas e em fenômenos da natureza. Tais objetos, por portarem essa “energia”, podem ser utilizados como fornecedores de força para atos mágicos, visando influenciar a natureza, o tempo, o espaço e proteger de infortúnios (e. g. amuletos, patuás, materiais utilizados em rituais e cerimônias religiosas). Os

atos voltados ao sagrado passam a ser chamados de feitiços quando visam influenciar os espíritos, quer de vivos ou de falecidos, e interferir na ordem natural, porém de forma indireta.

Vale lembrar que a noção de mana implica naquela “energia” que é natural do objeto (animais, pessoas, lugares, objetos inanimados originados de lugares sagrados, etc.), bem como aqueles objetos que foram criados para tal finalidade (como os objetos encantados). Estes últimos passam a ter esta propriedade após atos executados por alguém que também possua “mana”. Tais atos não precisam ocorrer, necessariamente, em rituais religiosos (e. g. objetos dados para que haja proteção durante uma empreitada), porém, uma vez providos de energia, passam a emanar uma força com efeitos psicológicos que se expressam em crenças de que é possível alguma influência sobre a realidade.<sup>62</sup>

Outro elemento pertencente ao *roll* dos objetos transcendentais abordados por Freud é a alma. Para Freud, a noção de alma, bem como os sentidos e as relações para com ela, são determinantes para a gênese de formas mais elaboradas de crença em seres espirituais ou místicos. Ao inserir na psicanálise o caráter de ambivalência emocional e a onipotência de pensamento, frequentemente apresentados em trabalhos clínicos e psicopatológicos, Freud demonstrou que a crença em espíritos é baseada na psicodinâmica individual e em relações de sentido coletivas atribuídas especialmente às almas dos antepassados. Em *Totem e Tabu* (1912x) são encontrados os elementos para o desdobramento da noção de alma em espíritos, demônios, fantasmas, heróis míticos e seres mais evoluídos como deuses. Estes últimos possuem diversos sentidos, mas tendem a ser mais humanizados nos aspectos emocionais e de desejos, além de serem ancestrais mais longínquos. Posteriormente, uma análise “aplicada” da gênese, nas dimensões pessoal e coletiva de deuses, bem como o uso de objetos, lugares e da noção de alma foram apresentados ao longo de *Moisés e o monoteísmo* (1939a) colocando o transcendente (o Deus monoteísta) como elemento constituinte da civilização judaica.

A figura de Deus, do ponto de vista de Freud, é basicamente derivada das relações afetivas para com o pai, especialmente aquelas que proporcionariam alguma admiração ou temor para com esta figura. De modo geral, temos: (1) se o pai real fora enaltecido, o transcendente teria um caráter bondoso; (2) se o pai fora ausente ou não detentor de poder sobre a natureza e a realidade, uma descrença em forma de ateísmo ocuparia o lugar ou, ao menos, uma independência com relativo descrédito se estabeleceria (Freud, 1910c); e, (3) se o pai fosse vítima e sucumbisse às demandas e ataques infantis, principalmente de caráter incestuoso, um

---

<sup>62</sup> Espera-se com esta colocação, apenas apresentar o ponto de vista observado em Freud, sem haver pretensão quando a eficácia ou condição mística destes objetos.

sentimento de culpa seria infundido na relação com o transcendente, constituindo, assim, uma representação vingativa (Freud, 1912x). Neste último caso, haveria uma crença em um transcendente que levaria o sujeito constantemente a atos expiatórios e manteria uma dependência infantil para com as figuras paternas originais e divinizadas.

Ao longo do estudo proposto, observamos que Freud relaciona a religião a um determinismo psíquico. Em geral, os textos são permeados pela dinâmica dos mecanismos de defesa e do processo de elaboração, mantendo em evidência a ambivalência emocional, o papel da libido e do sentimento de culpa direcionados à figura paterna. A influência do inconsciente sobre os comportamentos religiosos foi demarcada já *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1901b), um dos primeiros textos que abordou a temática e relacionou o processo de formação da religião e com os quadros de neurose obsessiva. Nos textos analisados, foi possível observar algumas apreciações positivas sobre a religião. Dentre estas considerações, pode-se associar a religião a: formas de lidar com as angústias (1901b; 1907b), com as forças da natureza (1912x; 1927c; 1930a), na manutenção social e no desenvolvimento do caráter moral (1912x, 1939a) e na identidade de grupo (1912x; 1939a).

A possibilidade de a ciência substituir a religião como forma de conhecimento sobre a realidade é uma opinião freudiana presente em boa parte dos seus escritos, podendo ser observada em *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901b) e, principalmente em *O futuro de uma ilusão* (1927c). No caso de *O futuro de uma ilusão*, há uma afirmação clara a respeito de que a ciência consiste em uma forma mais madura de interação com o mundo, a qual proporcionaria a superação das dificuldades e do desconhecido próprios da realidade, e diferenciando-se de atitudes mais infantis característicos da religião. Apesar de uma postura tendendo a uma não credulidade religiosa, Freud (1933a) considerou ser adequado que a psicanálise busque uma aproximação analítica que considere as crenças como comportamentos pertencentes à psicologia humana.

Tal como apresentado no primeiro capítulo desta pesquisa, críticas podem e devem ser realizadas considerando uma amplitude maior de dados obtidos em outros trabalhos, especialmente oriundos de outros campos incluídos no grupo das Ciências da Religião. Também é necessário considerar os posicionamentos de Freud a partir do contexto histórico, pessoal e científico de sua época e da especificidade de seus pressupostos teóricos e metodológicos.

### Cap. 3 Winnicott e os Objetos Transcendentes: a capacidade de simbolizar e o uso de objetos

Neste capítulo, proponho um estudo da obra de Donald Woods Winnicott (1896-1971) para compreender como os objetos transcendentais se desenvolvem e se relacionam com o indivíduo ao longo do seu desenvolvimento psicoemocional. Neste intuito, primeiramente apresentaremos um breve resumo a respeito de sua teoria do desenvolvimento emocional, seguido de uma análise de escritos, passando para a apresentação de influências sobre o desenvolvimento do pensamento winnicottiano a respeito da religião e do objeto transcendente Deus. Por fim, será apresentado um resumo a respeito do desenvolvimento dos objetos transcendentais a partir da teoria winnicottiana, bem como comentários adicionais a respeito das influências na formação do pensamento winnicottiano. O método de pesquisa consistiu em uma análise hermenêutica da obra do autor a partir de textos que abordaram alguma dimensão transcendente (e. g. religião, arte, filosofia, etc.). Os textos analisados foram considerados a partir das datas em que foram escritos e serão apresentados nesta ordem.

#### 1. Aspectos gerais da teoria do desenvolvimento emocional

Winnicott formou-se em medicina em 1920, mas, mesmo antes de sua graduação, interessou-se pela psicanálise ao ter contato com uma obra escrita por Oscar Pfister a respeito de Freud. O interesse de Winnicott pela psicologia encontrou uma psicanálise que dava grande ênfase às pulsões, ao complexo Édipo e à regressão a questões edípicas (Dias, 2012; Fulgencio, 2013; Marchioli & Fulgencio, 2013).

Durante os primeiros anos de atuação profissional, Winnicott dedicou seu trabalho ao exercício da pediatria no *Paddington Green Hospital* e, já no início da carreira, interessou-se pelas questões psicológicas do desenvolvimento nos primeiros anos de vida (Dias, 2012; Parker, 2011). Entretanto, a prática pediátrica e suas observações no atendimento a gestantes e a lactantes, bem como a influência de trabalhos de Anna Freud (1895-1982), John Bowlby (1907-1990) e Melanie Klein (1882-1960), dentre outros, foram importantes para que o

ambiente e a relação da díade mãe-bebê recebessem atenção e estudos por parte de Winnicott (1945d).

Para Winnicott (1965r), o estudo do desenvolvimento humano deve considerar o aspecto psicoemocional, tanto em suas dimensões físicas quanto psicológicas. Tal afirmação implica em considerar o processo de desenvolvimento como uma soma e uma sobreposição de conquistas que são esperadas, à medida que o desenvolvimento ocorre, partindo de um estado de total dependência para uma total independência (a morte física) e de um estado de não integração em direção à conquista de diversas integrações (corpo, psiquismo, noção de tempo, espaço e desenvolvimento da socialização).

Segundo Winnicott (1960c), os bebês humanos podem começar a *ser* a partir de determinadas condições. Estas condições fazem parte da psicologia do lactente e permitem que cada bebê possa desenvolver seu potencial, desde que haja amparo ambiental favorável (*holding*). Para Winnicott, o *holding* não é restrito ao segurar o bebê, mas é um conjunto de provisões ambientais necessárias, tanto no sentido físico quando afetivo, que permitem a continuidade de *ser* e o desenvolvimento.

Daí se segue a história toda do processo secundário e da função simbólica e da organização do conteúdo psíquico pessoal, que forma a base do sonho e das relações vivas . . . Todos estes desenvolvimentos fazem parte da condição ambiental de *holding*, e sem *holding* suficientemente bom esses estágios não podem ser alcançados, ou uma vez alcançados não podem ser mantidos. (Winnicott, 1960c, p. 45, grifos do autor)

O processo de desenvolvimento do indivíduo na teoria winnicottiana é pensado conforme o grau de dependência deste para com o ambiente (Fulgencio, 2016, 2017). Apesar da importância do *holding* no processo de desenvolvimento para Winnicott, é importante ressaltar que tal afirmação implica em dizer que o indivíduo não é um resultado do ambiente, mas que o ambiente é um suporte que possibilita a concretização do potencial da criança. A base deste posicionamento aponta para o aspecto relacional do desenvolvimento e coloca o ambiente e indivíduo como interdependentes.

A partir do grau de dependência, Winnicott (1965r) considera que o desenvolvimento psicoemocional pode ser dividido em três partes: (1) estágio de dependência absoluta, (2) estágio de dependência relativa e (3) estágio de independência relativa ou rumo à independência. As fases são pré-datadas, mas variam conforme a particularidade das crianças e do cuidado recebido (Winnicott, 1960c).

O estágio de Dependência Absoluta inicia-se na concepção e transcorre até os quatro primeiros meses, aproximadamente. Neste período, a provisão ambiental é de total importância para o desenvolvimento das primeiras experiências de *ser*. Nesta etapa, o bebê não percebe nem

exerce controle sobre o cuidado materno, ficando apenas “em posição de se beneficiar ou de sofrer distúrbios” (Winnicott, 1960c, p. 46).

Segundo Winnicott (1960c), o atendimento às necessidades do lactente não deve ser perfeito do ponto de vista do observador externo, mas ser suficientemente bom do ponto de vista das necessidades do próprio bebê. Para que o atendimento ocorra de forma suficientemente boa, Winnicott observa que a mãe se adapta de um modo específico a seu bebê, ficando sensível tanto às suas necessidades de cuidados quanto ao tempo e quantidade destes, passando, inclusive, por uma adaptação corporal e fisiológica. Segundo Winnicott, a provisão ambiental não se resume a um ato mecânico, mas, ao contrário, implica em empatia por parte do cuidador para com aquele que recebe o cuidado.

Tais cuidados são a base do conceito de *holding*. De acordo com Winnicott, o *holding*:

Protege da agressão fisiológica.

Leva em conta a sensibilidade cutânea do lactente – tato, temperatura, sensibilidade auditiva, sensibilidade visual, sensibilidade à queda (ação da gravidade) e a falta de conhecimento do lactente da existência de qualquer coisa que não seja ele mesmo.

Inclui a rotina completa do cuidado dia e noite, e não é o mesmo que com dois lactentes, porque é parte do lactente, e dois lactentes nunca são iguais.

Segue também as mudanças instantâneas do dia-a-dia que fazem parte do crescimento e do desenvolvimento do lactente, tanto físico como psicológico. (Winnicott, 1960c, p. 48)

Para Winnicott (1960c, 1965n) o lactente não existe sem a mãe e sua existência se dá na relação mãe-bebê de forma amalgamada do ponto de vista do bebê. Também, sob a ótica do bebê, não existe uma mãe e um ambiente: o conhecimento da existência de um “outro” além do próprio bebê ocorrerá posteriormente, à medida que novas aquisições venham a ser efetivadas.

Geralmente, a mãe é responsável pelo atendimento das necessidades básicas, fisiológicas e instintuais do bebê e espera-se que seu próprio ambiente lhe proporcione alguma ajuda, de modo que ela possa se dedicar aos cuidados do recém-nascido (Winnicott, 1965r). A importância dos cuidados maternos para o desenvolvimento do bebê é um ponto ressaltado em diversos estudos da teoria de Winnicott. Entretanto, um peso substancial é colocado sobre a figura materna ou de cuidadora substituta sem, contudo, considerar que os cuidados maternos só são possíveis caso haja um conjunto de fatores facilitadores oriundos das demais pessoas do convívio, como o pai, os familiares e, inclusive, instituições sociais que se propõem a tal.

O modo de relação adaptado e sensível ao bebê foi nomeado por Winnicott como *preocupação materna primária* (Fulgencio, 2016, 2017). Segundo Winnicott (1965r), este estado consiste não somente de uma dependência absoluta por parte do bebê, mas também por uma preocupação por parte da mãe como sendo de sua total responsabilidade os cuidados adequados ao bebê. Apesar de cuidados de outras fontes serem possíveis, eles só o são após

passarem pela avaliação ou adequação por parte da cuidadora principal – e é importante que assim o seja, pois também o bebê possui mais facilidade de receber os cuidados desta pessoa intimamente adaptada.

Quando o bebê é atendido pela mãe-ambiente de modo suficientemente ajustado e integrado, é possível que ele viva uma *ilusão* de que o mundo é criado por ele e o atende conforme as suas necessidades. Segundo Winnicott,

Em minha terminologia, a mãe suficientemente boa é aquela que é capaz de satisfazer as necessidades do nenê no início, e satisfazê-las tão bem que a criança, na sua saída da matriz do relacionamento mãe-filho, é capaz de ter uma breve experiência de onipotência. (1965n, p. 56)

Segundo Fulgencio (2016), este modo de funcionamento, a *ilusão de onipotência*, é necessário para o desenvolvimento do bebê porque indica que os cuidados ambientais estão sendo fornecidos de modo ajustado e pode cessar à medida que a necessidade também se finda.

No período de Dependência Absoluta, as falhas de adaptação ambientais estão associadas a vivências de angústia por parte do bebê. Um ambiente não ajustado e que se comporta de forma caótica não confere condições para que o bebê siga em seu processo de integração (Winnicott, 1965n, 1965vc).

O trauma associado à fase de dependência absoluta não se refere somente ao cuidado que não fora fornecido, mas, também, ao cuidado em demasia ou fornecido quando o bebê dele não necessitava. Neste caso, uma situação de *intrusão* se estabelece, devido à vivência negativa e invasiva deste cuidado. Esta situação de intrusão força o bebê a reagir, na tentativa de cessar a intrusão, ou faz com que o bebê viva angústias de aniquilamento (Winnicott, 1974). Ambas situações provocam a interrupção dos processos integrativos (noção de tempo, de espaço, da previsibilidade, etc.) e a uma ruptura na capacidade de confiar no ambiente (Winnicott, 1960c).

Por outro lado, há importantes ganhos no período de Dependência Absoluta. Dentre os principais ganhos, Winnicott destaca o reconhecimento da dependência em relação ao ambiente, o desenvolvimento de um ego com a noção de uma continuidade de ser, a percepção de um ambiente estável e a possibilidade de criar aquilo de que se precisa como sendo oriundo de um “si mesmo” (Winnicott, 1948b). Neste sentido, a “recompensa neste estágio” (Winnicott, 1965r, p. 84) é de que o bebê começa a ser consciente de sua dependência e pode ter um desenvolvimento sem distorções.

O papel da mãe-ambiente (biológica ou o cuidador substituto) é complexo. À medida que se mantém constante, o cuidador permite que o bebê se relacione com suas ansiedades ligadas aos impulsos fisiológicos, mas também àquelas que surgem na relação com o tempo, ao

espaço e aos afetos, passando a elaborar suas experiências a partir de si mesmo (Winnicott, 1990).

No segundo estágio, o de Dependência Relativa (Winnicott, 1960c), entre os primeiros quatro meses até 1,5 anos, o bebê começa a perceber que nem tudo advém de suas vontades ou necessidades. É com esta percepção que nasce a base para o relacionamento com o ambiente como sendo algo separado do *eu* do bebê.

À medida que o bebê amadurece e o estado de ajustamento total adaptação característico da *preocupação materna* primária diminui, o atendimento ao bebê deixa de ser tão preciso e pequenas falhas neste atendimento passam a ocorrer e a serem percebidas. Estas falhas, quando ocorrem em um período de amadurecimento adequado, permitem que o bebê comece a perceber que o que é encontrado no ambiente não é uma concretização de sua *ilusão de onipotência*. Não ser atendido tão logo suas necessidades se expressam, possibilita que o bebê, progressivamente, deixe o estado de ilusão de onipotência e passe a interagir com o ambiente, mantendo-se, ainda, a necessidade da previsibilidade dos cuidados recebidos. Na teoria winnicottiana, este processo de diminuição da ilusão de onipotência graças à progressiva diminuição da preocupação materna primária, é chamado de *desilusão* (Fulgencio, 2016).

Na Dependência Relativa, a tolerância a falhas no tempo de atendimento aumenta gradativamente. Entretanto, é indispensável que o atendimento às necessidades do bebê ocorra em um tempo que lhe seja tolerável, de modo que não fique desiludido em demasia e não perca a esperança em receber os cuidados provenientes do ambiente (Fulgencio, 2016). Observar como o bebê tolera o período entre o surgimento da necessidade e o respectivo atendimento permite inferir que a sua capacidade de confiar no ambiente está se estabelecendo. Em outra direção, a ocorrência de situações de sofrimento, quer de angústia ou de embotamento emocional, podem ser percebidas como sintomas ou reações negativas no desenvolvimento desta etapa.

Pensando na tolerância a falhas ambientais, é importante, neste período, que as falhas sejam suportáveis para o bebê. Trata-se de um período em que a mãe (ou outros cuidadores) passa a lidar com um número cada vez maior de demandas externas à relação mãe-bebê (como o retorno ao trabalho, o cuidado a outros filhos e ao parceiro, além da diminuição de ajuda recebida de pessoas próximas com os afazeres domésticos ou cotidianos). Em maior ou menor grau, a depender de cada caso, a mãe sempre teve demandas externas, mas, a partir da fase de Dependência Relativa, o estágio de desenvolvimento alcançado pelo bebê permite que a mãe possa retomar suas atividades pessoais e sociais, salvo em casos especiais em que as condições específicas de saúde ou de desenvolvimento da criança solicitem atenção específica.

Vale lembrar que o estágio de Dependência Relativa também pode ser traumático para o bebê, mas, diferentemente do estágio anterior, agora há “uma pessoa para ser traumatizada” (Winnicott, 1965vc, p. 64). Uma das possibilidades de ocorrência de trauma surge quando o bebê fica tempo demasiado sem que suas necessidades sejam atendidas ou que os cuidados não sejam adequados. Nesta fase, em que o bebê já reconhece algum grau de diferenciação entre ele e o ambiente, o trauma atinge a confiabilidade que o ambiente é capaz de proporcionar. Em grau mais elevado, o bebê pode passar a não mais esperar aquilo que ele deseja ou necessita e, então, passar a não mais investir no ambiente ou com ele fazer algum tipo de interação (Fulgencio, 2016).

Outro aspecto que pode ser traumático é a continuidade de adaptação ambiental em um período em que o bebê já pode – e deve – buscar alguma interação com o ambiente. Neste caso, um cuidador excessivamente ligado, não permitindo que o bebê faça um gesto em direção ao ambiente, ou seja, que o bebê busque espontaneamente o contato com o ambiente e pessoas nele presentes, acaba por não permitir que o gesto espontâneo surja e que a desilusão comece a participar positivamente no desenvolvimento do bebê. Este excesso de “cuidado”, também poderá ser experimentado como perturbador para o desenvolvimento emocional e para a interação social do bebê.

No estágio de Dependência Relativa, é observado o surgimento dos fenômenos e objetos transicionais (Winnicott, 1953c). Tais objetos (e. g. ursinho, um pano, um brinquedo, etc.) são utilizados pelo bebê não necessariamente pelas atribuições que os adultos cotidianamente lhe conferem, mas, ao invés disso, eles são parte da realidade do bebê e representam diretamente aqueles que, até então, lhe proporcionavam os cuidados físicos e afetivos. Estes objetos costumam ser usados pelo bebê em um modo de relação com o ambiente e pertencem, simultaneamente, ao mundo subjetivo e objetivo do bebê. Esta área intermediária, entre o subjetivo e objetivo, foi chamada por Winnicott de Terceira Área da Experiência e nela ocorrem os fenômenos transicionais e o surgimento dos objetos transicionais (Fulgencio, 2016).

Associada aos fenômenos transicionais, a atividade do brincar é outra característica no período de Dependência Relativa. Quando o bebê brinca, utilizando ou não objetos, ele exerce ativa e criativamente as capacidades de sua personalidade. Segundo Winnicott,

Em outros termos, é a *brincadeira* que é *universal* e própria da saúde; o brincar facilita o crescimento e, portanto, a saúde; o brincar conduz aos relacionamentos grupais; o brincar pode ser uma forma de comunicação na psicoterapia, finalmente, a psicanálise foi desenvolvida como forma altamente especializada do brincar, a serviço da comunicação consigo mesmo e com os outros. (Winnicott, 1968i, p. 63, grifos do autor)

Também na fase de Dependência Relativa e por meio dos fenômenos transicionais, é esperado que o bebê consiga integrar diversos sentimentos, amorosos e destrutivos, como sendo seus. Tal tarefa passa a ser possível, e também necessária, visto ocorrer uma diferenciação gradual entre o EU do bebê e o NÃO-EU (ambiente). Esta diferenciação permitirá que os sentimentos sejam vividos como sendo do próprio bebê e caberá ao ambiente resistir e reconhecer tanto as expressões amorosas quanto os ataques, sem retaliar ou negar estes gestos do bebê (Fulgencio, 2016).

Nesta fase, além dos cuidados pertinentes ao desenvolvimento do bebê, é importante que não haja crítica ou impedimento do uso dos objetos e da experimentação dos fenômenos transicionais. Segundo Winnicott (1965vc), problemas neste período predispoem o indivíduo a distúrbios afetivos (como a depressão) e a comportamentos antissociais, como as adicções e os surtos de violência.

Há ganhos a serem considerados como específicos da fase de Dependência Relativa. Segundo Winnicott, além do brincar e da capacidade gradativa de tolerar ausências e frustrações, esta fase habilita a criança a lidar com perdas (Winnicott, 1965r) e a lidar com a culpa derivada da agressividade sobre objetos bons (Winnicott, 1963b).

Considerando a ocorrência de fenômenos transicionais, não somente como um meio pelo qual o bebê lida com a ausência de cuidadores e de pessoas importantes, os cuidados proporcionados pelo bebê aos objetos imbuídos de afetos, também podem sinalizar como está se desenvolvendo a capacidade de se preocupar, de cuidar de si, do outro e de reparar, além de sinalizar aspectos da dinâmica relacional com os objetos externos que estão sendo internalizados. A título de exemplo, podemos citar o cuidado fornecido a uma pelúcia ou a animais de estimação.

Na fase de Dependência Relativa, a possibilidade de começar a reconhecer o Eu como diferente do NÃO-EU é um ganho importante a ser conquistado. Segundo Winnicott (1965r), reconhecer as diferenças entre um interior e um exterior, permite que haja a experiência de que há uma pessoa vivendo dentro do próprio corpo, o qual corresponde a um conjunto de funções, necessidades, motricidade e sensações. A pele, nesta compreensão, limita o espaço interno e externo, tornando aquilo que acontece dentro do próprio corpo como sendo pertencente ao Eu, enquanto o que está fora como sendo NÃO-EU.

Outro ganho a ser conquistado ao longo da fase de Dependência Relativa é a capacidade de ficar só. Segundo Winnicott (1958g), esta capacidade tem sua origem em muitas experiências, porém deriva do paradoxo “ficar só quando mais alguém está presente” (p. 33). Tal capacidade está atrelada à existência de objetos bons na vida psíquica do bebê, adquiridos

por meio da introjeção/internalização do ego auxiliar da mãe. À medida que o desenvolvimento avança, a capacidade de ficar só também se desenvolve, pois são tolerados maiores períodos de ausência da mãe-ambiente. Entretanto, essa tolerância depende de que a mãe-ambiente esteja sensível a esta possibilidade e retome prontamente o atendimento ao seu bebê caso o limite seja ultrapassado.

Por fim, o estágio Rumo à Independência, o qual compreende o período de 1,5 anos até o fim da vida. Neste período, segundo Winnicott, o indivíduo poderá viver sem depender diretamente dos cuidados ambientais, mas utilizando-se das experiências pessoais de cuidado que foram memorizadas (Fulgencio, 2016).

É característico desta fase que o indivíduo tenha maior relação com o mundo real e possa compreendê-lo segundo as recordações de seu mundo interno (Fulgencio, 2016). A realidade não é tal como se apresenta nem como outros a dizem, mas uma compreensão pessoal a respeito desta realidade objetiva. Nesta direção, é possível encontrar dados a respeito do desenvolvimento histórico individual à medida que se obtém uma compreensão a respeito de seu modo de vivenciar as experiências diárias e o sentido pessoal a elas atribuído, quer de adesão, de conflito, de negação ou de indiferença.

Segundo Winnicott (1965vc), neste período há um ambiente internalizado graças ao percurso nas fases anteriores e, se um bom desenvolvimento é alcançado (algo que se possa chamar de “saudável”), será possível observar que a criança já possui a capacidade de cuidar de si mesma.

Posteriormente, a partir da capacidade de cuidar de si mesma desenvolvida na infância, será possível o desenvolvimento da capacidade de cuidar também de outrem. Para Winnicott (1965vc), tais comportamentos são observáveis, não somente na habilidade ou desejo de constituição familiar, mas também em atividades profissionais nas quais o cuidar de outro (não necessariamente assistencial) se torna uma expressão do cuidado vivido anteriormente. Evidentemente, outros processos fazem parte da dinâmica, contudo, o cuidar de si e de outro podem ser entendidos como produtos das experiências pessoais vividas desde os primeiros momentos da infância, mas não é exclusivamente derivado deles, pois as experiências no presente podem servir de base para a atualização dos processos anteriores.

O processo, nesta perspectiva, não ocorre de forma esquematizada e totalmente linear, mas sim com diversos percalços, inúmeras dificuldades, perdas e reações, o que pode levar indivíduos a problemas complexos, a nível psicológico e social, mesmo que consigam alcançar maturidade física.

Fulgencio (2017) faz alguns apontamentos adicionais a respeito das fases de desenvolvimento psicoemocional. Dentre os pontos, o autor propõe a divisão da fase de Independência Relativa em duas: a Independência Relativa Infantil e a Independência Relativa Adulta.

A fase de Dependência Relativa Infantil, segundo Fulgencio (2017), agrupa a conquista de um Eu-SOU, passando pela fase edípica e abrange o período de latência. Dentre as conquistas já iniciadas em fases anteriores, mas que agora se tornam mais evidentes, podem ser elencadas: a possibilidade de um inconsciente reprimido, a integração do amor e do ódio em um mesmo objeto, a integração da vida instintual como algo pertencente ao self, o enriquecimento da elaboração imaginativa (como o desejar, o sonhar e o fantasiar), bem como os processos cognitivos e as capacidades de representar e simbolizar.

É no período da Independência Relativa Infantil que surge a possibilidade do estabelecimento de um funcionamento neurótico, cuja administração dos desejos e da realidade pode ser vivida por uma pessoa inteira que se relaciona com outras pessoas inteiras. Tal possibilidade, a de relacionamento a três corpos, habilita o reconhecimento do pai como um terceiro e, por consequência, a cena edípica tem seu desdobramento. Também é nesta fase que uma sexualidade vivida de modo mais pessoal e o estabelecimento de um EU-SOU predicável podem ser esperados para a linha de desenvolvimento psicoemocional (Fulgencio, 2017).

Após o período de latência, com o advento da puberdade, temos o início da adolescência e da fase de Independência Relativa Adulta (Fulgencio, 2017). Espera-se que neste momento haja o retorno das pressões instituais, do crescimento das potências motoras e sexuais, e a retomada da noção de *Ser* seguida da ideia de um *Fazer*. O desenvolvimento saudável, nesta perspectiva, não exclui os medos, o conflito de sentimentos, a existências de dúvidas ou de frustrações. Ao invés disso, pontua a necessidade de uma independência no sentido de autonomia e de uma noção de responsabilidade tanto pelos atos pessoais quanto pela ação sobre o mundo, incluindo o ambiente e os outros indivíduos. Nesta direção, a riqueza pessoal é acrescida pelas identificações cruzadas e pela vida cultural, em uma constante adaptação sem perda demasiada da criatividade e da espontaneidade pessoal, no propósito de construir e manter um lugar para se viver uma vida que valha a pena, tanto em um sentido físico quanto simbólico e afetivo.

Uma vez apresentado um panorama geral a respeito da teoria winnicottiana, passaremos a analisar o tema deste estudo: o desenvolvimento dos objetos transcendentais. Visando este objetivo, primeiramente passaremos pela influência freudiana no pensamento winnicottiano, com ênfase nas formulações a respeito de expressões do transcendente. Em seguida,

analisaremos alguns textos de Winnicott, nos quais o autor tenha feito considerações a respeito do desenvolvimento destes objetos e, por fim, apresentaremos algumas influências sobre a teoria winnicottiana, novamente, enfocando a dimensão transcendente. Vale pontuar, previamente, que os textos analisados retomarão conceitos e fundamentação teórica de Winnicott já apresentados no início deste capítulo, mas espera-se que com a introdução realizada seja possível uma melhor visualização dos pontos cruciais e do corpo teórico base.

## 2. Ponto de partida: a influência freudiana

A relação entre o desenvolvimento humano nos primeiros anos de vida e dimensões de transcendência foram abordadas por Winnicott em diversas passagens de sua obra. Dentre as primeiras, encontramos em *Nota sobre Normalidade e Ansiedade* (Winnicott, 1931p) a afirmação de que a psicanálise já havia comprovado que os primeiros anos de vida são importantes para o estabelecimento de formas de arte, folclore e religião<sup>63</sup>.

A influência dos primeiros trabalhos de Freud sobre a compreensão psicanalítica a respeito do religioso, e do transcendente de modo mais amplo, pode ser encontrada ao longo da obra de Winnicott. Em *A Observação de Bebês numa Situação Padronizada* (1941b), Winnicott faz uma referência a Freud, sem dizer a qual produção, e encontramos uma menção metafórica em que um menino, senhor de algo (a mãe interna), busca livrar-se agressivamente, aceitar o desaparecimento dela (a mãe real) e não temer o seu retorno. Todos os elementos nesta metáfora estão posicionados a partir da relação com a mãe e dizem respeito a uma incorporação e a um livrar-se que não se resulta em culpa. Tal construção, em muito se assemelha ao assassinato do pai da horda primitiva (Freud, 1912x), no qual também o(s) filho(s) passa(m) por um processo de tornarem-se donos de algo (as fêmeas do bando), livrarem-se do pai agressivamente (assassinato), não aceitar o seu desaparecimento e temer o seu retorno, culminando com um sentimento de culpa.

No caso de *Totem e Tabu* (Freud, 1912x), a culpa gerada pelo crime e o medo do retorno do pai punidor são aplacados pelos rituais e cerimônias e se direcionam para a criação da imagem de Deus. Porém, comparando com a elaboração de Freud, em Winnicott (1941b), ao menos no início de seus trabalhos, é possível observar que as representações transcendentais

---

<sup>63</sup> Exemplo desta demonstração pode ser encontrado no estudo freudiano *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (Freud, 1910c).

estão mais correlacionadas com o processo de incorporação, de retenção e de dispensa da necessidade da mãe. No desenvolvimento saudável não ocorre a geração de um sentimento de culpa, mas de um “amor” que também passaria para a representação do Deus – um deus amoroso, acolhedor e com outros adjetivos aplicáveis à mãe suficientemente boa.

Adicionalmente, Winnicott (1941b) ressalta que o bebê, no caso da sobrevivência do objeto (mãe), sem a ocorrência de retaliação, ainda poderá trazê-la de volta. Neste caso, desdobramentos diferentes podem ocorrer: se a mãe não retalia, não há culpa e poderá ser trazida quando necessário; se ela retalia, um temor poderá gerar uma culpa e, conseqüentemente, a necessidade de um afastamento total (ateísmo) ou um retorno com representação negativa (um transcendente punidor, por exemplo).

Os primeiros trabalhos de Winnicott que fazem alguma alusão ao desenvolvimento dos objetos transcendentais, especialmente da imagem de Deus, possuem influência dos trabalhos freudianos, talvez pelo acesso direto ou pela forma com que este tema era tratado durante a formação psicanalítica de Winnicott. Entretanto, já neste início, podem ser observadas duas diferenças entre Winnicott e Freud. O primeiro deles dita a respeito da importância da mãe, ao invés da do pai, na formação da imagem de Deus (Winnicott, 1941b). O segundo, traz à tona que um desfecho alternativo para o papel da culpa: em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x), a culpa é uma herança da rebeldia contra a castração e uma série de comportamentos (mitos, ritos, rituais, cerimônias, festividades, etc.) se desenvolvem no intuito de apaziguá-la.

Porém, para Winnicott, a culpa não surge a partir do crime ou da inibição da sexualidade, mas pela retaliação que a mãe pode fazer em resposta a comportamentos do infante. Neste caso, a retaliação é a provocadora de culpa e a base para o medo do retorno de uma figura punitiva, perseguidora ou castradora, inclusive na representação de objetos transcendentais.

### 3. O desenvolvimento da capacidade de simbolizar e do uso de objetos: um percurso rumo à cultura e à socialização

Uma vez realizadas estas primeiras considerações, partiremos para um estudo de trabalhos que possam fornecer elementos para uma compreensão winnicottiana a respeito das formas de transcendência. Os textos apresentados a seguir, foram selecionados por conterem alguma menção a objetos transcendentais diretamente (Deus, hóstia consagrada, etc.) ou a dimensões culturais (arte, filosofia, religião). A respeito deste último grupo, é necessário ter em vista que, nas dimensões culturais, são encontrados objetos e representações que podem transcender o

indivíduo ou grupos, inclusive, chegando ao *status* de sagrado, mesmo que não ocorra de forma geral e uniforme. Os textos analisados serão apresentados por meio de uma contextualização do momento em que foram produzidos, mesmo que a publicação tenha ocorrido em outros anos, e serão salientados os pontos que podem auxiliar na análise dos aspectos desenvolvimentais e funcionais até a chegada dos objetos ditos como transcendentais.

### 3.1 Observações sobre bebês e objetos em Desenvolvimento Emocional Primitivo

O texto *Desenvolvimento Emocional Primitivo* (Winnicott, 1945d), publicado em 1945 no *International Journal of Psychoanalysis*, derivou-se de um trabalho apresentado à *British Psycho-Analytical Society* em 28 novembro de 1945. Neste texto encontramos um, senão o maior, interesse de Winnicott: o desenvolvimento emocional de crianças nos primeiros anos, ou meses, de vida.

Em *O Desenvolvimento Emocional Primitivo* (1945d), Winnicott menciona observações de Anna Freud e John Bowlby. Segundo Winnicott, já havia sido observado que o bebê até os 5-6 meses está mais interessado no modo pelo qual é cuidado do que na pessoa que dele cuida e que a criança até os seis meses não era ainda um ser individualizado.

Winnicott (1945d) também relata a respeito de algo que ocorre após este período. Segundo suas observações, neste momento, o bebê começa a pegar coisas, inicialmente os dedos ou punho, os direciona à boca e somente depois passa a deixar o objeto cair deliberadamente. Estas observações não se restringem ao período de 5-6 meses em seu sentido cronológico, mas dizem respeito ao comportamento que geralmente é observado neste período, podendo ocorrer antes ou depois, conforme o desenvolvimento individual ou, ainda, levando-se em consideração o nascimento pré ou pós-maduro.<sup>64</sup>

Ao fazer sua afirmação, logo após mencionar Anna Freud e Bowlby, Winnicott sinaliza haver concordância e adiciona suas contribuições. No final do período dos primeiros 6 meses, o bebê já alcançou algum desenvolvimento físico e emocional que o habilita a se relacionar com objetos e, com eles, realizar algum tipo de ação, a qual pode ser chamada de uma forma de “brincar”. A ação de brincar com algo (como o próprio punho ou a chupeta), segundo Winnicott (1945d), aponta que o bebê “compreende que tem um interior, e que as coisas vêm do exterior.

---

<sup>64</sup> Segundo Winnicott (1945d), “Ao especificarmos ‘entre cinco e seis meses’, não é necessário que sejamos muito precisos. Se um bebê de três ou dois meses, ou mesmo menos, alcança o estágio que numa descrição adequada localizamos por volta dos cinco meses, nenhum mal virá daí” (p. 221).

Ele mostra que sabe que está enriquecendo com as coisas por ele incorporadas” (p. 221). Chamamos a atenção para a palavra “enriquecendo”: pode-se observar que há um posicionamento de que é o bebê quem faz tal enriquecimento, incorporando algo ativamente.

Neste período, o bebê não faz somente incorporações de objetos. Winnicott (1945d) chama a atenção ao fato de que o bebê pode se livrar destas coisas (objetos) quando cessa a necessidade ou tenha adquirido aquilo que deseja e que tal comportamento só será diferente caso haja uma regressão causada pela ansiedade.

É neste processo de enriquecimento que o bebê reconhece a existência de um exterior e o diferencia de seu interior, podendo incorporar o que lhe é necessário desde que esteja disponível. Também é neste cenário que o bebê pode reconhecer que a própria mãe possui “um interior que pode ser rico ou pobre, bom ou mal, organizado ou caótico” (p. 222), ou seja, à medida que o reconhecimento do espaço interior (subjetivo) e o exterior (objetivo) se estabelece, a mãe ou o cuidador substituto é fundamental pois pode, além de outros pontos, fornecer objetos a serem incorporados e que serão utilizados para compor este mundo subjetivo inicial.

A partir desta afirmação, o conhecimento desta “mãe” construirá a possibilidade de buscar-encontrar na realidade externa aquilo de que necessita. Winnicott abre a discussão para três processos importantes no período de Dependência Absoluta: 1. Integração; 2. Personalização, e; 3. Organização a partir do tempo e do espaço e, após estas três primeiras tarefas, o contato com a realidade passará a ser o próximo desafio (Winnicott, 1945d, pp. 222-223). No estágio inicial de desenvolvimento há uma não-integração a qual vai sendo substituída por sucessivas integrações, tais como noção de tempo, noção de espaço, de continuidade e da relação psique-soma. É possível a ocorrência de algumas desintegrações momentâneas que são sucedidas por novas integrações, sendo o processo possibilitado pela forma com que ocorre o manejo ambiental (*holding*) e pelas experiências instintuais.

Na saúde, segundo Winnicott (1945d), o indivíduo encontra-se sempre integrado, vivendo dentro do próprio corpo e sentindo que o mundo é real. Entretanto, muito do que é chamado de sanidade pode ser, na verdade, um sintoma de uma construção que nega uma loucura interna. Como exemplos desta loucura interna, podem ser citados os medos de não estar integrado ou a dificuldade de acessar um estado de tranquilidade (e. g. descanso, dormir), de estar despersonalizado (e. g. estar ou viver fora do próprio corpo, não tendo controle deste corpo) ou de que o mundo não é real (e. g. estados psicóticos).

Winnicott também faz um comentário a respeito dos “amigos imaginários”. Segundo o autor, os amigos imaginários estão relacionados ao problema da despersonalização e não são

simples construções da fantasia. Apesar de não se aprofundar neste tema no referido artigo, Winnicott aponta que tal elaboração é uma criação de um “outro eu” muito primitivo e serve como defesa “mágica” contra ansiedades associadas a processos fisiológicos<sup>65</sup>(1945d, p. 225).

Ainda sobre o processo de integração, Winnicott diz que a dissociação é um problema derivado da não-integração. Para ele, a dissociação ocorre devido a aspectos não estarem integrados ou não o estarem por completo. Ao dizer que

Na verdade, a vigília do bebê talvez possa ser descrita como uma gradual dissociação em relação ao sono.

A criação artística aos poucos vai tomando o lugar do sonho, ou suplementando-o, sendo de importância vital para o bem-estar do indivíduo e, portanto, da humanidade. (Winnicott, 1945d, p. 226)

Winnicott sugere que o estado básico é o de não-integração, o qual ocorre enquanto o bebê dorme e que a dissociação é a organização da vida de vigília, à medida que o ritmo de sono-vigília se estabelece. Entretanto, ao dizer que a criação artística deriva do sonho, podemos identificar a indicação de que o sonho está para o estado tranquilo do sono, assim como a criação artística que ocorre na vigília, sendo que nos dois casos há um processo criativo e de elaboração ocorrendo.

Na sequência, Winnicott (1945d) diz que a dissociação é “extremamente frequente e leva a consequências surpreendentes. A vida urbana, por exemplo é uma dissociação, de grande importância para a civilização. Assim como a guerra e a paz” (p. 226). A partir desta segunda citação, podemos identificar que, para Winnicott, a vida urbana (com suas criações e facilidades construídas para facilitar a vida), bem como a guerra (com seus aspectos de destruição e conquista) e a paz (de uso do que fora conquistado e construído ) são elaborações da vida de vigília tal qual o sonho quando recordado, ou seja, análogo a uma elaboração artística.

Apesar de ser um ponto inicial da nossa análise da obra do autor a respeito do desenvolvimento do transcendente, nestas primeiras afirmações já podemos encontrar semelhanças entre a dissociação do sonho e seus derivados na arte com um importante aspecto do transcendente: a narrativa mítica. Nestas narrativas, são comuns as figuras do herói, do inimigo, do anti-herói, da jornada, do desafio-problema, do desfecho e, geralmente, a apresentação de uma forma de resolução a ser utilizada. Aponto, aqui, uma possível

---

<sup>65</sup> Neste ponto da obra, 1945, Winnicott está atribuindo a processos fisiológicos a organização desta defesa. Posteriormente, esta defesa passará a ser atribuída às falhas ambientais de cuidado que forcem o bebê a lidar quase “sozinho” na sua integração psique-soma (personalização). Cito aqui esta passagem sobre o amigo imaginário pois, posteriormente, ela fornecerá pistas a respeito de figuras derivadas do amigo imaginário, como o uso de um “anjo da guarda” para que se consiga chegar de um estado de tranquilidade na hora de dormir.

concordância de que a dissociação possa ser uma importante forma de integração de aspectos da vida psíquica do bebê que se estende ao longo da vida, enquanto torna-se mais complexa.

Um outro ponto importante para os trabalhos futuros de Winnicott, e encontrado em *O Desenvolvimento Emocional Primitivo* (Winnicott, 1945d), é a diferenciação entre fantasia e devaneio. Segundo Winnicott, a fantasia<sup>66</sup> é anterior à realidade e seus processos dependem da experiência de ilusão, enquanto o devaneio é uma forma de lidar com frustrações. De acordo com Winnicott,

Devemos considerar, portanto, que a fantasia não é algo criado pelo indivíduo a fim de lidar com as frustrações da realidade externa. Isto só é verdadeiro para o devaneio. A fantasia é mais primária que a realidade, e o enriquecimento da fantasia com as riquezas do mundo depende da experiência de ilusão. (Winnicott, 1945d, p. 228)

Nesta diferenciação, podemos encontrar o fato de que a ilusão de onipotência antecede a fantasia e esta, por sua vez, antecede a percepção da realidade objetiva e, se considerarmos as fases de desenvolvimento emocional descritas por Winnicott, temos a Dependência Absoluta e a Dependência Relativa, especialmente a transicionalidade e a diferenciação entre um mundo interno e outro externo.

Ainda na linha desta diferenciação, Winnicott (1945d) aponta que em situações de doença, tal como em estados de regressão à dependência, há uma tentativa de controle mágico que utiliza leis como “[o objeto] existe enquanto é desejado, aproxima-se quando nos aproximamos e nos fere quando o ferimos. Por fim, desaparece quando não mais desejamos” (p. 228). Nesta citação, encontramos a especificidade à qual Winnicott se refere: indivíduos que estão em estado de doença ou, de modo mais geral, em situação de dependência absoluta e, por isso, se comportam conforme o controle da ilusão de onipotência.

O termo “controle mágico” corresponde à ideia de controle por meio da ilusão de onipotência e está na mesma linha de compreensão a respeito do controle por meio da magia e do feitiço apresentados em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x). Segundo Freud, a magia é característica do sistema animista e constitui um conjunto de procedimentos primitivos no intuito de influenciar a natureza, enquanto o feitiço implica no reconhecimento de uma impossibilidade ou de uma insuficiência de algo, o que torna necessário a influência de um “espírito” como forma de lidar com uma realidade. Neste sentido, há uma correlação entre as ideias de Freud e Winnicott ao utilizarem o a palavra “magia” para se referirem ao controle

---

<sup>66</sup> O interesse de Winnicott pelo fantasiar é antigo. Em *A Observação de Bebês numa Situação Padronizada* (1941b), Winnicott diz que a fantasia está presente já por volta dos sete meses de vida e que o fantasiar é rico em conteúdos simbólicos e emocionais. Acrescenta que são estas fantasias que “fornecem fundações” (p. 121) para toda a vida baseada em fantasias. Há, aqui, uma alusão ao que fora trabalhado posteriormente a respeito da relação entre a fantasia (a transicionalidade) e a cultura.

oriundo da ilusão de onipotência presente no animismo e na fase de dependência absoluta, respectivamente.

Da mesma forma, o reconhecimento de algo como sendo diferente da realidade do EU, marca importante na passagem da Dependência Absoluta para a Dependência Relativa, faz com que haja uma necessidade de relacionar-se com um ambiente que não responde tal como a ilusão de onipotência. De acordo com Winnicott,

O tema ilusão é vasto a ponto de exigir um estudo próprio. Descobrir-se-á que ele fornece a chave para a compreensão da curiosidade do bebê por bolhas e nuvens e arco-íris e tudo o que é misterioso, e também por coisas fofas, felpudas, curiosidade muito difícil de explicar em termos de instinto puro e simples. Em algum lugar desta região encontra-se também o interesse pela respiração, que nunca decide se vem primariamente de dentro ou de fora, e que fornece a base para a concepção do que chamamos de espírito, alma e *anima*. (1945d, p. 229)

Observa-se nesta citação, que Winnicott, ao usar as palavras “curiosidade” e “misterioso”, já considera a percepção do bebê a respeito de algo que seja diferente de si, além de possuir a ilusão como base e a fantasia como sucessora nos processos de elaboração da realidade. Além disso, observa-se nesta passagem de 1945 que “em algum lugar desta região” há a indicação de que a área transicional coincide com o modo de experiência, a qual se inicia em paralelo ao reconhecimento da externalidade do ambiente e que é a base para a simbolização, inclusive para as concepções de “espírito, alma e anima”.

### 3.2 Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais

*Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais* (Winnicott, 1953c) é um trabalho derivado de uma apresentação à *British Psycho-Analytical Society* realizada em 30 de maio de 1951 e foi publicado no *International Journal of Psychoanalysis* em 1953.

Há dois pontos importantes para a análise deste trabalho de Winnicott, os quais foram apresentados logo no início da publicação. O primeiro diz respeito ao uso do subtítulo “Um estudo da primeira posse Não-eu”. A seu respeito, Winnicott fez uma correção por ter usado na apresentação à Sociedade Psicanalítica Britânica o termo “objeto” sendo que o termo mais apropriado, para suas ideias, seria “posse”. Há uma importante mudança de sentido, pois nas palavras<sup>67</sup> de Winnicott, logo no início do primeiro parágrafo, podemos observar que os objetos em si já eram tema de estudos. Entretanto, Winnicott não se refere somente ao uso destes objetos

---

<sup>67</sup> Segundo Winnicott, “É muitíssimo conhecido o fato de que os bebês, logo após o nascimento, tendem a usar punho, dedos e polegares para estimular a zona erógena oral a fim de satisfazer os instintos ligados a esta, e também quando estão em momentos de relacionamento tranquilo” (1953c, p. 316).

em momentos de tensão instintual e soma a eles o uso durante estados tranquilos. Na modificação de objeto para posse, Winnicott considera a existência de uma ação ativa do bebê, o qual faz alguma coisa com objetos e não somente uma estimulação oral ou alívio de uma zona erógena. Posteriormente, veremos que tal ação ativa consiste no ato do bebê fazer algo enquanto o processo de desilusão se estabelece ou, em outras palavras, à medida que a ilusão de onipotência.

O segundo ponto importante é a menção que Winnicott faz a respeito do termo “transicional”. Na nota de rodapé, Winnicott cita William Ronald Dodds Fairbairn (1889-1964) e a palavra “transicional” utilizada em seu trabalho *Psychoanalytic Studies of the Personality* (1952). Ao longo da obra de Winnicott, o termo “transicional”, bem como suas expressões “Objeto Transicional”, “Fenômenos Transicionais”, “espaço transicional” e “experiência transicional”, ocupou e se tornou uma marca da sua discussão.

Apesar do seio ou da fonte de alimentação ser reconhecida como o primeiro objeto a ser percebido como não-eu, o objeto transicional não se resume a ele. Para explicar a ideia de objeto transicional, Winnicott (1953c) faz referência ao primeiro objeto que o infante é capaz de “possuir”, ou seja, de ter uma ação intencional de manipulá-lo. São os objetos capazes de serem usados pelos bebês de forma padronizada que dão ao conceito de objeto transicional o referente empírico de base. De acordo com Winnicott,

Podemos encontrar uma ampla variação na sequência de eventos que se iniciam com o punho-na-boca do recém-nascido e o levam em certo momento a apegar-se a um ursinho, a uma boneca, a um brinquedo por vezes macio, por vezes duro. (1953c, p. 317)

Nesta colocação inicial, destaco o fato de Winnicott colocar os primeiros objetos (mão) como participantes do processo que leva à manipulação de outros objetos (ursinho) utilizados posteriormente pelo bebê. Estes primeiros objetos e os segundos que, posteriormente, nomeará como objetos transicionais, fazem parte de um mesmo comportamento, ou seja, um desenvolvimento em que podem ser encontradas expressões do “apegar-se”. Tal observação é relevante à medida que, no horizonte desta compreensão, os objetos transicionais participam do início do processo de inserção e uso da cultura de forma ampla, ou seja, o caráter de transicionalidade estará presente nos objetos culturalmente identificados, assim como estavam presentes nos primeiros objetos de apego.

Para Winnicott (1953c), o indivíduo alcança o status de “unidade” à medida que obtém uma diferenciação entre o EU e o NÃO-EU. Nos seus dizeres, o indivíduo que se tornou uma unidade é aquele que está “com uma membrana limitadora entre o exterior e o seu interior” (p. 317). Esta membrana seria algo que delimita e diferencia o interior e o exterior e, graças a ela,

os indivíduos podem possuir uma realidade pessoal, cujo mundo interno “pode ser rico ou pobre, estar em estado de paz ou de guerra”<sup>68</sup> (p. 318).

Dito haver possibilidade de diferenciação em um mundo interno e outro externo, é importante salientar que tanto o interno quanto o externo são em algum modo reais para o indivíduo, mas há um ponto de contato no qual as coisas podem ser experimentadas. Este ponto é análogo a um “lugar” que não pertence nem ao interno nem ao externo, mas que deles participa concomitantemente. Esta é a terceira área da experiência, a área transicional. Nela, a *ilusão* da criança, mas também em outras idades posteriores, é o combustível para criar e encontrar aquilo que estava lá para ser criado e encontrado. Neste sentido, o que encontramos na área transicional é a experiência ilusória, uma justaposição entre o subjetivo e a realidade (Winnicott, 1953c, p. 318). Importante ressaltar que, segundo o pensamento winnicottiano, os primeiros estágios da ilusão são os objetos transicionais.<sup>69</sup>

Os objetos transicionais e os fenômenos transicionais participam de uma complexa dinâmica na área transicional que começa entre os 4-12 meses de idade. Segundo Winnicott,

Os padrões estabelecidos no início perduram ao longo de toda a infância, de modo que o objeto macio original continua a ser absolutamente necessário na hora de dormir ou em momentos de solidão, ou quando surge a ameaça de um humor depressivo. Na saúde, em todo caso, há um gradual alargamento da amplitude dos interesses, e em algum momento a amplitude alargada se mantém, mesmo na proximidade de uma ansiedade depressiva. A necessidade de um objeto específico ou de um comportamento padronizado iniciado nos primeiros tempos de vida pode reaparecer num momento posterior, quando surge o perigo da privação. (1953c, p. 320)

Nesta citação, podemos identificar a perspectiva de evolução do objeto transicional original o qual se expande e abrange complexidades maiores, mas mantendo a possibilidade de serem utilizados em casos de regressão. A evolução do objeto transicional, ou a ampliação da dimensão transicional, ganhará, posteriormente, uma perspectiva cultural.

Winnicott cita sete características especiais no relacionamento com objetos transicionais.

1. O bebê assume direitos sobre o objeto, e nós concordamos com isto. Ainda assim, alguma ab-rogação de onipotência está presente desde o início.

---

<sup>68</sup> Em *Desenvolvimento Emocional Primitivo* (1945d), Winnicott fez uma observação semelhante. Naquele trabalho, Winnicott abordava o processo de diferenciação entre o bebê e mãe, mas ressaltava que o bebê poderia “assumir que sua mãe também tem um interior, que pode ser rico ou pobre, bom ou mau, organizado ou caótico”. Ao compararmos estas duas passagens, podemos observar que a análise de Winnicott se mantém na mesma linha. Entretanto, em 1945d, havia uma atenção especial aos estados da mãe, enquanto em 1953c o foco está no bebê e na qualidade da sua realidade interna.

<sup>69</sup> Apesar de estarmos analisando os textos em si mesmos, vale mencionar que o termo ilusão, quando referido à transicionalidade, não é o mesmo que o conceito de *ilusão de onipotência*. A ilusão, aqui, está associada à fase de dependência relativa, mais próxima do “fantasiar” ou do “simbolizar”, enquanto a ilusão de onipotência se refere ao modo de funcionamento em que o indivíduo, quer pela imaturidade ou pela regressão, comporta-se vivendo a realidade como um fruto derivado de suas vontades sem o reconhecimento de uma diferenciação com o ambiente.

2. O objeto é afetuosamente acariciado tanto quanto amado com excitação e mutilado.
3. Ele não deve mudar nunca, a não ser que a mudança seja provocada pelo bebê.
4. Ele deve sobreviver ao amor e também ao ódio instintivos, e caso esta seja uma característica, à agressividade em estado bruto.
5. Mas ele deve dar a impressão de proporcionar calor, ou de se mover, ou de ser dotado de textura, ou fazer algo mostrando que tem vitalidade ou realidade próprias.
6. Ele vem de fora, do nosso ponto de vista, mas não do ponto de vista do bebê. Ele também não vem de dentro: não é uma alucinação.
7. Seu destino é o poder ser gradualmente descatexizado, de modo que no decorrer dos anos ele se torne não tanto esquecido, mas relegado ao limbo. Com isto quero dizer que, na saúde, o objeto transicional não ‘vai para dentro’, nem o sentimento a seu respeito sofre repressão necessariamente. Ele não é esquecido e não há um luto por ele. Ele perde o sentido, e isto porque os fenômenos transicionais tornaram-se difusos, espalharam-se sobre todo o território intermediário entre a ‘realidade psíquica interna’ e o ‘mundo externo conforme é percebido por duas pessoas que estão de acordo’, isto é, sobre todo o campo da cultura. (Winnicott, 1953c, p. 321)

A sétima característica apontada por Winnicott traz vários elementos importantes do objeto<sup>70</sup>. Dentre elas, destacam-se: que o objeto deve ser relegado ao limbo (o lugar da margem ou da fronteira, pois não está dentro nem fora); que o objeto ou o sentimento a ele relacionado não vá para “dentro” (para o mundo subjetivo, algo como tentar proteger o objeto original dentro de si por meio de seu representante transicional); não esquecê-lo nem viver um luto (nem o esquecimento como uma defesa, nem a morte simbólica do objeto real representado pelo transicional).

Ao contrário, quando o objeto transicional permanece localizado na margem (à disposição para ser lembrado, usado e reutilizado) e, principalmente, vivo, é possível ao indivíduo (neste caso o bebê) expandir a transicionalidade para os contextos cada vez mais amplos. Tais contextos não são equivalentes entre si, mas possuem diferenciações em suas complexidades e no caráter de saúde ou de patologia. A este respeito,

Neste ponto meu tema amplia-se, abarcando o brincar, a criação e a apreciação da arte, o sentimento religioso, o sonho, e também o fetiche, a mentira e o roubo, a origem e a perda dos sentimentos de afeição, a adição a drogas, o talismã do ritual obsessivo, e assim por diante. (Winnicott, 1953c, p. 321)

Esta passagem do objeto transicional para a cultura não se dá de modo simplesmente conceitual. Para compreender esta passagem, é necessário observar que, para Winnicott, a raiz do simbolismo está na transicionalidade, pois o objeto transicional abre a possibilidade para que sejam encontradas “diferenças e similaridades” (Winnicott, 1953c, p. 321).

A este respeito, Winnicott menciona que o simbolismo só pode ser estudado em uma perspectiva de desenvolvimento da *capacidade de simbolizar*, ou da “travessia do bebê desde

---

<sup>70</sup> A sétima característica foi uma temática trabalhada por Winnicott em *O Destino do Objeto Transicional* (Winnicott, 1989i), o qual será analisado mais adiante.

a subjetividade até a objetividade. E acredito que o objeto transicional . . . é o aspecto visível dessa travessia em direção à experimentação” (Winnicott, 1953c, p. 321). A ênfase em uma perspectiva desenvolvimental também é importante, na visão de Winnicott, por manter a possibilidade de o símbolo poder adquirir diferentes significados para um sujeito ou um grupo ao longo do tempo.

Nesta linha argumentativa, Winnicott cita um fenômeno de importante carga simbólica. Ao mencionar a hóstia consagrada, ele salienta que ela simboliza o próprio corpo de Cristo para os católicos, mas que apenas o representa para os protestantes, ou seja, ela “é” o corpo do Cristo para os primeiros enquanto pode ser entendida como um “substituto” para os segundos. Esta colocação, apesar de usar um fenômeno especificamente religioso, não possui um sentido de desvalorização, mas, ao contrário, é citada como um exemplo do simbólico derivado da transicionalidade agora imerso em uma realidade compartilhada, ou seja, uma dimensão cultural<sup>71</sup>.

Adicionalmente, neste trabalho de Winnicott, encontramos uma diferenciação em relação a outros daquela época. Segundo Winnicott, o objeto transicional difere do objeto interno presente nos trabalhos de Melanie Klein pelo fato do objeto interno estar sob o controle mágico (da ilusão de onipotência) e, por isso, ser possível haver uma qualidade persecutória, enquanto o objeto transicional não está dentro deste controle (onipotente) nem está totalmente fora (tal como a mãe real). Aqui é retomada a ideia central da transicionalidade como um espaço entre duas realidades, sem pertencer completamente a um ou a outro, mas fazendo contato por algum tipo de vínculo: o símbolo.

De acordo com Winnicott, já em sua época havia sido declarado que a aceitação completa da realidade nunca é alcançada. Ao invés disso, uma tensão sempre ocorre, fazendo com que o ser humano sempre tenha de relacionar a realidade interna com a externa. Para Winnicott (1953c), é na área intermediária, bem como pelo símbolos nela contidos, que ocorre uma gama de experiências que não são submetidas ao questionamento e que aliviam a tensão entre as realidades subjetiva e objetiva, sendo o brincar, a arte e a religião algumas das experiências características dos espaços intermediários.

Qualquer que seja a modalidade de experiências transicionais, é importante que haja uma “continuidade (no tempo) do ambiente emocional externo e elementos específicos do ambiente físico, tais como o(s) objeto(s) transicional(is)” (Winnicott, 1953c, p. 329). Nesta

---

<sup>71</sup> O objeto transicional pode se desenvolver em um objeto fetiche. Neste caso, ao invés de se dirigir para a realidade objetiva e compartilhada (diversos aspectos de cultura), ele vai para “dentro” da realidade interna com os afetos representados por partes do objeto de modo fantasioso (Winnicott, 1953c, p. 325).

afirmação, encontramos as condições básicas para que o indivíduo possa exercer sua capacidade ilusória e compor uma experiência transicional pela sobreposição desta capacidade e dos elementos físicos presentes na realidade, além de um ambiente contínuo, o qual não interrompe a atividade criativa. Adicionalmente,

Se, porém, o adulto souber manejar e usufruir da área intermediária pessoal sem fazer reivindicações, poderemos aceitar o paralelo com a nossa área intermediária correspondente, e teremos prazer em perceber as sobreposições, ou seja, as experiências comuns entre os membros de um grupo na arte, na religião ou na filosofia. (Winnicott, 1953c, p. 330)

Nesta afirmação, podemos observar que o manejo da área intermediária é um “saber”, semelhante a uma conquista desenvolvimental, que permite uma “sobreposição” de outras experiências que se configuram “comuns entre grupos”.

### 3.3 O Destino do Objeto Transicional

Publicado em 1989, *O Destino do Objeto Transicional* (Winnicott, 1989i) foi escrito em 05 de dezembro de 1959 para uma palestra na Associação de Psicologia e Psiquiatria de Glasgow.

Neste trabalho, segundo Winnicott, os objetos transicionais permitem o surgimento de dois fenômenos humanos. Citando o trabalho *Symbolic Realization* (Sechehaye, 1951), Winnicott (1989i) afirma que o objeto transicional é “o primeiro símbolo” (p. 44). Tal afirmação tem como base a premissa de que, saindo da ilusão de onipotência característica da Dependência Absoluta, a capacidade de alucinar, sobrepondo os conteúdos pessoais na realidade material, faz com que o objeto real passe a ter outros sentidos que não os meramente usuais. Nesta direção, o objeto real pode ser considerado uma mescla entre a sua materialidade e os sentidos atribuídos a ele, ou seja, passa a ser um símbolo.<sup>72</sup> Uma síntese da sequência do símbolo pode ser encontrada na seguinte passagem:

Observem a sequência que se dá quando a mãe acha-se ausente. O bebê aferra-se ao objeto transicional. Após certo período de tempo, a mãe internalizada se desvanece e, então, o objeto transicional deixa de significar alguma coisa. Em outras palavras, o objeto transicional é simbólico do objeto interno que é mantido vivo pela presença viva da mãe. (Winnicott, 1989i, pp. 47-48)

O segundo fenômeno humano refere-se aos afetos. Segundo Winnicott (1989i), no início, juízos de valor ainda não são atribuídos aos objetos e, possivelmente, ainda sequer há

---

<sup>72</sup> Uma análise a respeito do símbolo pode ser encontrada em *A constituição do símbolo e o processo analítico para Winnicott* (Fulgencio, 2011a).

interesse por eles. Posteriormente, o objeto é recebido e fica à disposição para receber investimentos instintuais que vão associando o objeto a sua respectiva função. Por meio da ilustração da baba do bebê sobre seus objetos, tal como a saliva do leão sob um pedaço de osso, Winnicott alega que o objeto fica disponível e gradualmente ganha sentido de uso. Neste processo, é importante que as funções corporais consigam encontrar correspondentes objetivos, pois o objeto é guardado ou com ele se brinca afetuosamente, mesmo que em seu uso final ocorra a sua destruição material e a conseqüente incorporação.

Considerando estes dois primeiros apontamentos a respeito do destino do objeto transicional, podemos encontrar em Winnicott uma confluência das capacidades de simbolizar e de desenvolver sentimentos afetuosos nos objetos transcendentais. O simbólico e o afeto se encontram na capacidade que objetos transcendentais, religiosos ou não, possuem de simbolizar aspectos que cada sujeito em particular necessita, mas que ainda correspondem em algum grau à função real do objeto. Um exemplo neste sentido poderia ser encontrado nos amuletos de proteção, por evocarem uma “força” simbólica capaz de proteger bem como afetos de tranquilidade para superar algo desafiador. Noutra versão, temos os objetos de mau agouro com a capacidade de simbolizar algo temível e sentimentos de vulnerabilidade ou de perigo. Estes exemplos, ou outros ainda, podem ser vividos de modos variados no âmbito do simbólico e terem sentidos também variados, apesar de se fundamentarem em objetos materiais da realidade e em conteúdos internos mais ou menos específicos.

A capacidade do objeto transicional em evocar afetos e simbolismos não é sempre igual. De acordo com Winnicott, o desenvolvimento psicoemocional possibilita que novas “camadas” de transicionalidade se sobreponham às mais antigas, porém os objetos mais antigos tendem a ser usados em momentos específicos. Para Winnicott,

Com frequência, quando há um objeto transicional nítido que data dos primeiros tempos ele persiste, embora, na realidade, a criança esteja mais empregada em utilizar os objetos seguintes e menos importantes; talvez em épocas de grande aflição, tristeza ou privação haja um retorno ao original ou ao polegar ou a uma perda completa da capacidade de utilizar símbolos e substitutos. (Winnicott, 1989i, p. 46)

Nesta colocação, encontramos o caráter dinâmico da transicionalidade em servir como um conjunto de “pistas” que possibilita identificar a condição de regressão, haja visto que objetos mais antigos podem ser utilizados em momentos de crise e em condições de maior dependência. Genericamente, o percurso do desenvolvimento implica na utilização de objetos posteriores aos originais e mais básicos e, nesse caso, quanto mais complexo e posterior, maior a atribuição simbólica presente nestes objetos. O oposto também é válido: quando mais próximo ao original, menores são as atribuições simbólicas, pois a relação com o objeto é mais direta e

próxima à sua materialidade ou à subjetividade. Tendo em vista nosso tema central, partindo dos objetos transicionais em direção a símbolos mais complexos, podemos compreender que os símbolos transcendentais tenderiam a ser mais complexos e seu uso implicaria em um maior amadurecimento por estarem mais inseridos no universo cultural e compartilhado. Já aqueles que, mesmo sendo ditos como transcendentais, mas utilizados estritamente de modo projetivo ou persecutório e privado, podem sinalizar uma regressão. Entretanto, tais pontos serão abordados mais à frente.

Retornado o tema do destino do objeto transicional, Winnicott diz que há dois grupos de possibilidades:

A. Os velhos soldados nunca morrem; apenas se desvanecem. O objeto transicional tende a ser relegado ao limbo das coisas semi-esquecidas, no fundo das gavetas da cômoda ou na parte de trás do armário de brinquedos. É costumeiro, contudo, que a criança saiba. Exemplificando, um menino que esqueceu seu objeto transicional tem uma fase de regressão que segue-se a uma privação. Ele retorna ao seu objeto transicional e, então, dá-se um retorno gradual à outras possessões posteriormente adquiridas. Dessa maneira, o objeto transicional pode ser:

- I. Suplantado, mas mantido;
- II. Gasto;
- III. Dado a outrem (não satisfatório);
- IV. Guardado pela mãe, como relíquia de um tempo precioso na vida dela (identificação);
- IV. Etc.

Isto se refere ao destino do objeto em si. (1989i, pp. 46-47)

No primeiro grupo, identificamos destinos possíveis para o objeto de afeto em sua dimensão material. Na dimensão simbólica, o segundo destino possível para o objeto transicional é a cultura.

Se for verdade que o objeto transicional e os fenômenos transicionais encontram-se na própria base do simbolismo, acho então que podemos com justiça reivindicar que esses fenômenos assinalam a origem, na vida psíquica do bebê e da criança, de uma espécie de terceira área da existência, uma terceira área que acho que tem sido difícil de encaixar na teoria psicanalítica, que teve de ser erigida gradualmente, de acordo com o método pedra-por-pedra de uma ciência.

Esta terceira área poderia revelar ser a vida cultural do indivíduo. (1989i, p. 47)

Ao fazer esta afirmação, Winnicott coloca uma diferença importante em relação ao pensamento freudiano. Conforme apresentado anteriormente, a cultura (e a religião incluída nesta), para Freud, é introjetada na vida psíquica e se faz presente por meio da instância superegóica. *Grosso modo*, esta instância é entendida como um representante das regras para o convívio social, atuando como um agente censor que auxilia ou impele o ego a lidar com as tensões entre pulsões e a realidade, chegando, inclusive, a ser um agente opressor e provocador de culpa.

Dito isto, em Winnicott, encontramos que a cultura é um derivado dos processos psicológicos graças à possibilidade de alucinar (ou fantasiar) em justaposição a objetos e

fenômenos reais. Neste sentido, a cultura surge dos processos de desenvolvimento humano a partir da transicionalidade, ou seja, é uma conquista ou um desdobramento do processo desenvolvimental.

Vale retomar que, em Freud, as múltiplas faces da cultura (e. g. artes, filosofia, religião, ciência) podem ser compreendidas como um conjunto de sublimações graças a um superego internalizado, o qual impele o ego a suprimir a libido (principalmente a sexual) e a criar defesas de modo a canalizar a pulsão para algo socialmente aceito (sublimação).

Entretanto, Winnicott segue em outra linha. Em sua compreensão, a cultura é algo diretamente relacionado ao desenvolvimento e, em suas diversas manifestações, é a qualidade dos objetos internos que se “ajunta” aos objetos reais. Graças à transicionalidade, o subjetivo e o objetivo se fazem presentes no símbolo criado e recriado, tornando-se uma terceira coisa e não apenas um somatório simples das duas primeiras.

Considerando que a transicionalidade está intimamente relacionada à capacidade de ter experiências culturais, delas usufruir e com elas contribuir, Winnicott faz uma associação entre a transicionalidade (experimentada na cultura) e o adoecimento:

Da mesma maneira, talvez, um adulto pode sentir luto por alguém e, no decurso do luto, deixar de desfrutar interesses culturais, a recuperação do luto se faz acompanhar por um retorno de todos os interesses intermediários (inclusive as experiências religiosas) que enriquecem a vida do indivíduo na saúde.

Desta maneira, sinto que os fenômenos transicionais não passam, pelo menos na saúde. Eles podem se tornar uma arte perdida, mas isto faz parte de uma doença no paciente, uma depressão, e algo equivalente à reação à privação na primeira infância, quando o objeto transicional e os fenômenos transicionais são temporariamente (ou às vezes, permanentemente) sem sentido ou inexistentes. (Winnicott, 1989i, p. 48)

Nesta citação, encontramos a menção “experiências religiosas” como algo inserido no grupo de experiências intermediárias das quais as experiências culturais também fazem parte. Além disso, no adoecimento da depressão, um afastamento é possível ocorrer, bem como uma retomada gradual da área transicional à medida que ocorrer diminuição do estado depressivo. Entretanto, no caso de privação na primeiríssima infância o mesmo não ocorre porque não há uma capacidade para a transicionalidade (simbolismo).

### 3.4 A Localização da Experiência Cultural

Publicado em 1967, *A Localização da Experiência Cultural* (Winnicott, 1967b) é um desenvolvimento de um tema abordado em 08 de outubro de 1966, durante um banquete em comemoração do lançamento da *Standard Edition* das obras de Freud.

Neste trabalho, Winnicott parte da afirmação de James Strachey a respeito da topografia freudiana a respeito da cultura. Para Strachey, citado por Winnicott,

‘Freud, em sua topografia da mente, não encontrou lugar para a experiência das coisas culturais. Deu um novo valor à realidade psíquica interna e disso proveio um novo valor para as coisas que são reais e verdadeiramente externas. Freud utilizou a palavra “sublimação” para apontar o caminho a um lugar em que a experiência cultural é significativa, mas talvez não tenha chegado ao ponto de nos dizer em que lugar, na mente, se acha a experiência cultural.’ (Winnicott, 1967b, p. 133)

A partir desta afirmação, Winnicott busca analisar o lugar “na mente”, ou seja, os princípios psicológicos a partir dos quais a experiência cultural se desenvolve. Um ponto que já se apresenta como necessário de atenção é o fato de que, para Winnicott, a cultura não é um resultado dos mecanismos de sublimação. Neste sentido, há duas considerações: 1. a de que a experiência cultural está intimamente relacionada ao brincar, e; 2. de que a área transicional, na dimensão compartilhada, diz a respeito ao processo de criação e uso da cultura.

A investigação de Winnicott, neste trabalho, tem um aspecto simbólico marcante. Já no início, faz uma referência ao encontro do mar (mulher) e com a terra (homem) e, deste, ao surgimento da criança. Também faz referências à expressão deste simbólico na analogia entre o bebê ser gerado na água (mar) e depois ser expelido, fazendo, uma associação ao nascimento e à história bíblica de Jonas (Winnicott, 1967b, pp. 133-134).

Ao fazer estas considerações, Winnicott passa a apresentar a “praia” como sendo o lugar no qual a criança cresce e se desenvolve<sup>73</sup>. Praia, neste sentido simbólico, significa o lugar de encontro de dois lugares diferentes (o mar e a terra) e que deles participa, sem pertencer a nenhum deles. Há, aqui, uma analogia com a área intermediária da experiência ou de espaço transicional. Esta analogia segue da gestação no interior do corpo da mãe (mar) como sendo o lugar subjetivo para um espaço intermediário (praia) no qual a criança vive o início de seu desenvolvimento e, posteriormente, pode se tornar um genitor adulto tal como a mãe (mar) ou como o pai (terra).

Ainda relacionada a esta analogia, Winnicott passa a considerar a brincadeira como própria deste lugar intermediário. Brincadeira, aqui, é o fenômeno característico do modo transicional, um fenômeno que não é nem subjetivo (mãe), nem é objetivo (pai), mas sim um lugar próprio da criança em seu processo de desenvolvimento. Para que o brincar ocorra,

---

<sup>73</sup> No início de *A localização da Experiência Cultural*, Winnicott faz referência ao verso de Tagore: ‘on the seashore of endless worlds, children play’ (“sobre a praia dos mundos sem fim, as crianças brincam”). Segundo Aletti (2007), esses versos trazem a imagem da criança que, enquanto brinca com o corpo-praia de sua mãe, estabelece um contínuo processo de fusão-separação com a mãe-ambiente.

Winnicott reconhece a necessidade de ter ocorrido a introjeção de aspectos bons o suficiente para que a criança tenha alcançado a capacidade de estar só (Winnicott, 1958g).

Um detalhe adicional chama a atenção nesta colocação a respeito da analogia com a praia. Geralmente, Winnicott coloca os fenômenos transicionais como um espaço entre o objeto subjetivo (bebê) e o objeto objetivo (mãe), porém nesta analogia temos o bebê como alguém que está além do objeto objetivo (mãe). O lugar praia parece sugerir outra dimensão da transicionalidade: uma área entre o ser (mãe) e o fazer (pai) que não diz respeito à tolerância a frustrações ambientais *versus* instinto, mas a uma área especial para o desenvolvimento da criatividade.<sup>74</sup> Apesar do texto estar se referindo ao espaço transicional, provavelmente o ponto de vista em questão não é o do bebê em desenvolvimento, mas a transicionalidade do ponto de vista de um observador que narra a passagem do colo da mãe para o ingresso no espaço social.

Retomando a análise deste aspecto de transicionalidade, após as introjeções/internalizações de objetos bons e o estabelecimento de alguma capacidade de ficar só, a criança pode dar início ao uso de símbolos. Nesta etapa, os símbolos são substitutos dos cuidadores reais, mas que até então não eram percebidos objetivamente. Segundo Winnicott,

Reivindiquei que, ao observarmos o uso, pela criança, de um objeto transicional, a primeira possessão não-eu, estamos assistindo tanto o primeiro uso de um símbolo pela criança quanto à primeira experiência de brincadeira . . .

O objeto constitui um símbolo da união do bebê e da mãe (ou parte desta). Esse símbolo pode ser localizado. Encontra-se no lugar, no espaço e no tempo, onde e quando a mãe se acha em transição de (ser fundida ao bebê e, alternativamente, ser experimentada como um objeto a ser percebido, de preferência concebido). O uso de um objeto simboliza a união de duas coisas agora separadas, bebê e mãe, no ponto, no tempo e no espaço, do início de seu estado de separação. (1967b, pp. 134-135)

Observamos aqui uma referência a um conjunto de fenômenos que os coloca em uma sequência: partindo de um modo subjetivo (desconhecendo o outro como alguém fora da onipotência), as frustrações ambientais forçam o bebê a lidar com a angústia e utilizar seus objetos internos no intuito de tolerar algum grau de frustração. Tal tolerância é ajudada por meio de objetos reais dados pelo ambiente e que passam a receber projeções do bebê, fazendo as vezes do ambiente e auxiliando a tolerar e integrar as percepções de tempo e de espaço gradativamente.

É aqui que o objeto transicional se torna um símbolo de união entre o bebê e o cuidador, pois recebe do bebê projeções e ganha significados. Temos neste momento uma capacidade de utilizar e criar (em algum grau de especialização) símbolos. Tais símbolos não são simplesmente criados pelo bebê, mas são dados pelo ambiente, encontrados e utilizados pelo

---

<sup>74</sup> Em *A Criatividade e suas Origens* (Winnicott, 1971g) podem ser encontrados mais detalhes a respeito da criatividade e dos elementos feminino (Ser) e masculino (Fazer) puros.

bebê com alguma função simbólica já proveniente do ambiente (a chupeta pode ser usada transicionalmente pelo bebê, mas o seu sentido de tolerância até que a alimentação seja disponibilizada também é dado pelo ambiente). É a região da “praia”.

Partindo da ideia de que “na praia” é possível brincar com os objetos dados e criar símbolos, há de se ter cuidado com o tempo de tolerância para a brincadeira. Uma vez que a criança consegue adentrar neste espaço transicional, a brincadeira, uma ação que pode ser mais ou menos ativa dura o tempo no qual o bebê consegue se “alimentar” dos afetos contidos e que podem ser absorvidos/recordados a partir dos objetos transicionais. Neste sentido, Winnicott diz

O sentimento de que a mãe existe dura  $x$  minutos. Se a mãe ficar distante mais do que  $x$  minutos, então a *imago* se esmaece e, juntamente com ela, cessa a capacidade do bebê utilizar o símbolo da união. O bebê fica aflito, mas essa aflição é logo corrigida, pois a mãe retorna em  $x + y$  minutos. Em  $x + y$  minutos, o bebê não se alterou. Em  $x + y + z$  minutos, o bebê ficou traumatizado. Em  $x + y + z$  minutos, o retorno da mãe não corrige o estado alterado do bebê. (1967b, p. 135, grifos do autor)

Nestas considerações a respeito do uso do objeto transicional em função do tempo de tolerância de ausência do cuidador, podemos observar que o objeto transicional tem função de auxiliar o ambiente nos cuidados com o bebê à medida que a preocupação materna primária diminui (Winnicott, 1958n) e o bebê passa a lidar de modo menos subjetivo. Por outro lado, se apenas o tempo  $x$  é tolerado pelo bebê, à medida que crescer, ele terá menos tolerância que outros bebês crescidos que se utilizaram dos objetos transicionais em  $x + y$ . Desde que não haja um excesso que ultrapasse a capacidade do objeto transicional em dar conta das angústias e acabar por expor perigo, a continuidade pessoal do bebê se mantém e se torna mais ampla.

Uma vez colocadas estas considerações, Winnicott faz uma menção intrigante. Ao falar que é possível reparar o ego por meio de mimos, Winnicott menciona que o bebê curado poderá utilizar novamente os símbolos de união e até mesmo beneficiar-se da separação e acrescenta “Este é o local que me dispus a examinar” (Winnicott, 1967b, p. 136). Este local é a própria experiência cultural, não mais restrita a um espaço intermediário entre o bebê e o cuidador, mas sim expandida a outros espaços e relações que podem, também, ser transicionais.

Para Winnicott (1967b), a experiência cultural deriva dos fenômenos transicionais e da brincadeira. Apesar de reconhecer não estar certo a respeito de uma definição definitiva do termo “cultura”, para ele a cultura pode ser pensada como uma tradição herdada dos antepassados, que possui uma base comum para a qual “indivíduos e grupos podem contribuir, e do qual todos nós podemos fruir, se tivermos um lugar para guardar o que encontramos” (p. 138).

Com estas afirmações, podemos apreender que a palavra cultura pode ser equiparada a um receptáculo simbólico no qual cada um pode apreender e depositar elementos simbólicos, quer individualmente ou em grupo. Ou seja, a cultura é um registro de gerações e tempos que se foram e que, agora, podem ser utilizados e acrescidos.

Um elemento da cultura apontado por Winnicott é o mito. Dele seria possível apreender algo a respeito de uma cultura anterior, mas que se faz presente pelas narrativas e atualiza significados conforme o momento contemporâneo. Apesar da busca pela objetividade ou da base original do mito, ele é basicamente simbólico e produto de trabalho e ressignificações de sucessivas gerações (Winnicott, 1967b, p. 138).

Após estas considerações a respeito da cultura, Winnicott faz uma afirmação que carece de uma cuidadosa atenção. Winnicott (1967b) afirma que a ausência de “doença psiconeurótica pode ser saúde, mas não é vida” (p. 139). Por meio desta afirmação, podemos entender que a saúde, em psicanálise, costuma(va) ser correlacionada à ausência de conflitos entre as instâncias, mas não era, necessariamente, vida. Dito isto, fica a pergunta: então o que seria a vida?

É fundamentado nesta questão norteadora para os psicóticos que Winnicott (1967b) faz a correlação com a cultura. Para o autor, os fenômenos “que constituem a vida e a morte para nossos pacientes esquizoides (sic), ou fronteirios, aparecem em nossas experiências culturais” (p. 139). Os fenômenos de regressão à dependência são apontados por Winnicott diretamente nesta afirmação e, sob o termo “experiências”, podemos fazer uma inferência de que são as experiências de continuidade do ser, as quais, inicialmente, estão em função dos cuidados ambientais na fase de dependência absoluta e nas seguintes podem ser mantidas por meio dos fenômenos transicionais – e pela experiência cultural.

Assim, se o sentimento e a continuidade do ser passam do cuidado absoluto do ambiente para a capacidade transicional, como a noção de ser aparece na fase de independência relativa? Segundo Winnicott (1967b), “São essas experiências culturais que fornecem a continuidade da raça humana que transcende a existência pessoal. Parto da hipótese que as experiências culturais estão em continuidade com a brincadeira: a brincadeira daqueles que ainda não ouviram falar de jogos” (p. 139).

A princípio, no início da Independência Relativa é no brincar e na brincadeira compartilhada que ocorre a ampliação da capacidade de simbolizar e de se relacionar/usar objetos. Mais adiante, é por meio da cultura que a continuidade do ser é vivenciada, não somente pelo indivíduo em si e isoladamente, mas pela possibilidade de usufruir do acúmulo simbólico presente na cultura e a ela fazer suas contribuições.

Desta forma, verificamos que as experiências de vida dos primeiros estágios de existência influenciam no uso do espaço transicional. É neste espaço que se localiza a brincadeira e a capacidade simbólica que permite, por consequência, a experiência cultural. Quando insuficientes, as experiências primitivas de vida podem dificultar o desenvolvimento da capacidade simbólica e de brincar, acarretando problemas na capacidade de ter experiências culturais. Por outro lado, a ocorrência de experiências primitivas suficientes permite o acesso à cultura, mas neste caso será a qualidade destas experiências que influenciará no modo de cada indivíduo experimentar a cultura e os elementos transcendentais nela contidos (Winnicott, 1967b, pp. 139-140).

Neste cenário, o ego que até o espaço transicional buscava a manutenção da noção de continuidade do ser e da organização de experiência, a partir do acesso à cultura, passa da continuidade para a contiguidade (vizinhança). Podemos entender, aqui, contiguidade como uma ampliação da continuidade individual para uma interação com outras formas de continuidade do *eu* a partir do espaço compartilhado com os pares. Nas palavras de Winnicott,

Tais experiências [transicionais e culturais] são próprias da relação de objeto de tipo não orgiástico, ou do que pode ser chamado de capacidade de relacionamento do ego (*ego-relatedness*), no local em que se pode dizer que a *continuidade* está cedendo lugar à *contiguidade*. (1967b, p. 140, *grifos do autor*)

Vale lembrar que, para Winnicott (1967b), assim como ocorre com os objetos transicionais, também os objetos presentes na cultura (transcendentes) não foram criados pelo indivíduo. Ao invés, tais objetos também foram apresentados ao indivíduo e receberam dele suas projeções conforme aquilo que fora introjetado, participando da dinâmica pessoal. Ou seja, estes objetos foram adotados pelo indivíduo de modo a manter a continuidade do ser e, mesmo recebendo os mesmos nomes, são pessoais e específicos para o indivíduo em um determinado momento e dinâmica psíquica. A título de exemplo, a palavra “Deus” é comum, mas quando se trata de um objeto transcendente passa a ser pessoal e temporal.

O espaço transicional e dos objetos contidos nele podem ser sagrados para o indivíduo. Segundo Winnicott,

O espaço potencial entre o bebê e a mãe, entre a criança e a família, entre o indivíduo e a sociedade ou o mundo, depende da experiência que conduz à confiança. Pode ser visto como sagrado para o indivíduo, porque é aí que este experimenta o viver criativo. (1967b, p. 142)

Nesta afirmação, identificamos o transicional entre mãe e bebê e suas ampliações associados à confiança em um sentido de continuidade de existência, sendo esta continuidade o lugar de “praia” de importância sagrada e que torna possível a criatividade pessoal.

### 3.5 O Brincar e a Cultura

Derivado em uma palestra escrita em 12 de março de 1968 para o *Imago Group*, *O Brincar e a Cultura* (Winnicott, 1989vh) traz uma continuidade do tema cultura, mas dá ênfase na atividade do brincar. A ideia geral é a de que a cultura (Winnicott, 1967b) é o resultado de um constante brincar criativo que é armazenado, acessado e abastecido continuamente - algo como uma herança de gerações anteriores sob a tutela da geração atual a ser utilizada pelas futuras.

A respeito do transcendente como algo pertencente à cultura, um questionamento a respeito do termo “Deus” precisa ser destacado no pensamento de Winnicott. No texto, Winnicott (1989vh) está se posicionando frente à questão teológica a respeito da existência de Deus e diz “posso em mim ter a ideia de Deus? Se não, então a ideia de Deus não tem valor para mim (exceto no modo supersticioso)” (p. 161).

Esta passagem é provocadora porque o texto coloca em questão a influência dos mecanismos psicológicos de introjeção e projeção e do brincar. O questionamento teológico, que corre em paralelo, nesta palestra parece ser o embate teórico a respeito das relações de objeto e o papel da projeção nestas relações, inclusive sobre o objeto “Deus”. O conceito da projeção na concepção de Melanie Klein foi alvo de estudos e tentativas de resolução por parte de Bion, mas, segundo Winnicott, faltava um detalhe: considerar a criatividade que surge no bebê.

Segundo Winnicott, Deus pode ser entendido como uma projeção derivada da dinâmica das introjeções e do papel dos mecanismos de defesa. Mas se assim o é, também se faz necessário considerar nesta formulação o elemento da criatividade do bebê e da transicionalidade. Na transicionalidade, o indivíduo pode projetar nos objetos (naturais ou resultantes de processos culturais) conteúdos introjetados em fases primitivas do desenvolvimento (e modificados pelos processos pessoais nos momentos seguintes) fazendo com que na transicionalidade haja ideias e afetos resultantes.

Para Winnicott, se houver uma ideia de Deus (modo transicional de relação com o mundo) há a possibilidade de haver uma crença em Deus como algo externo (modo objetivo), caso não, há apenas uma forma supersticiosa, ou seja, uma forma infantil (modo subjetivo) ou persecutória. Tal divergência se deve ao fato de que a ideia de Deus está presente na cultura e é a base para a criação pessoal por meio do brincar e do brinquedo, assim como outras dimensões do transcendente, como a arte e a filosofia. O oposto disto pode ser a situação em

que o indivíduo possui ideias que não podem ser externalizadas a contento por não haver uma base compartilhada, fazendo com que a criação individual se assemelhe à “loucura”.

No final do texto, encontramos uma passagem um tanto “provocadora”:

Para minha surpresa, descobri que o brinqueado e o brincar, bem como os fenômenos transicionais, formam a base para a experiência cultural em geral, e que, portanto, aquilo que estava examinando referia-se à parte maior de nossas vidas. Mesmo aqui, agora, achamo-nos neste espaço potencial, e sem uma maternagem suficientemente boa, teríamos achado estranho a nós este debate.

Em meu enunciado do brincar, portanto, tornei meu argumento principal que:

O brinqueado é sempre excitante.

É excitante *não* por causa do pano de fundo do instinto, mas por causa da precariedade que lhe é inerente, uma vez que sempre lida com o fio de navalha entre o subjetivo e o que é objetivamente percebido.

O que vale para o brinqueado vale também para a *Paixão Segundo São Mateus*, na qual estou quase certo de encontrar colegas quando for ao Festival Hall, daqui há algumas semanas. (Winnicott, 1989vh, p. 162, grifos do autor)

Podemos observar, talvez em meio a um tom jocoso, que Winnicott traz para a situação da palestra uma série de pontos a partir de trabalhos anteriores. Dentre elas, estão: 1. a importância do brincar e do brinqueado como fenômenos transicionais para a base da cultura; 2. o viver inserido frequentemente em meio à cultura; 3. a variedade de expressões culturais, incluindo a psicanálise e o momento em que a palestra se dava; 4. a necessidade de condições de maternagem, quer de apoio ou de contenção, para que o brincar possa ocorrer; 5. o ato de brincar (quer na vida do bebê, quer em uma palestra de adultos) ser excitante e estar sob o perigo da “navalha”, entre o subjetivo e o objetivo, e, portanto, caloroso e perigoso, e; 6. que o brincar se torna mais complexo e amplo à medida que fica mais compartilhado, fazendo com que haja mais perigo da “navalha” e necessitando da sobrevivência dos atores (crianças ou adultos) para os espetáculos futuros.

Pode-se observar neste escrito de Winnicott, que o tema transicionalidade e suas implicações com a cultura não era algo linear e pacífico. Ao invés, havia tensões teóricas, possivelmente devido ao movimento kleiniano e a importância do conceito de projeção naquele momento. Ainda assim, demos na citação anterior, uma perspectiva de desenvolvimento aplicada à base teórica defendida por Winnicott e conjugando princípios desta teoria com a tensão que se encontrava na palestra.

### 3.6 O Uso de um objeto no contexto de Moisés e o Monoteísmo

O texto *O Uso de um objeto no contexto de Moisés e o Monoteísmo* (Winnicott, 1989xa) foi escrito em janeiro de 1969 e faz parte de um conjunto de escritos e notas elaborados entre 1968 e 1970. Antes de adentrar neste texto, uma passagem anterior é importante para prosseguirmos.

O principal texto destes trabalhos é *O Uso de um Objeto e o Relacionamento através de Identificações* (Winnicott, 1969i). Nele, Winnicott trata do processo de amadurecimento na passagem da “relação” para o “uso do objeto”, inclusive o uso do analista como objeto. De acordo com Winnicott, o uso do objeto consiste no desenvolvimento de uma “capacidade de usar objetos” (p. 173) e participa do processo de mudança do princípio do prazer para o princípio da realidade. O desenvolvimento desta capacidade não é algo inato, assim como o seu desenvolvimento não é tido como certo, mas participa do processo de amadurecimento e depende de um ambiente propício. Para Winnicott,

Na relação com objetos, o sujeito permite que se deem certas alterações no *self*, alterações do tipo que nos levou a inventar o termo “catexia” [ou investimento psicoenergético]. O objeto tornou-se significativo. Mecanismos de projeção e identificação estiveram operando e o sujeito acha-se esvaziado a um ponto e que algo dele é encontrado no objeto, embora enriquecido pelo sentimento. Ao acompanhar estas mudanças há um certo grau de envolvimento físico (ainda que ligeiro) no sentido da excitação, na direção do clímax funcional de um orgasmo. (Winnicott, 1969i, p. 172)

Já no uso do objeto,

Quando falo do uso de um objeto, contudo, estou tomando o relacionar-se com objetos como certo, e adiciono novos aspectos que envolvem a natureza e o comportamento do objeto. Exemplificando, o objeto, se é que tem de ser usado, tem de necessariamente ser real no sentido de fazer parte da realidade compartilhada e não ser um feixe de projeções. É isto que, penso eu, contribui para o mundo de diferença que existe entre relacionamento e uso. (Winnicott, 1969i, p. 173)

Nestas colocações podemos observar que o relacionamento com objetos é saudável e esperado para o bom desenvolvimento. Entretanto, se considerarmos que o movimento saudável se direciona para lidar com a realidade de modo mais objetivo, mesmo que com as particularidades fenomênicas que isto implica, é almejada a passagem do relacionamento, marcado por projeções e identificações, para um modo em que o objeto tenha uma objetividade e natureza *per se*.

Exemplo da dinâmica de relacionamento com objeto aplicada aos objetos transcendentais é a condição afetiva na qual o sujeito ou grupos se identificam em demasia com um determinado objeto (me refiro aqui a uma ampla gama de objetos que possam adquirir o

*status* de “mito”, quer na religião, política, esporte, arte, ciência, etc.), inclusive, a ponto do objeto perder sua particularidade e apenas representar os conteúdos projetados. Em decorrência desta dinâmica, o objeto “mítico” (concreto ou abstrato) é guardado e protegido como se fosse parte de ou o próprio sujeito, mas em caso de insuficiência da identificação ou de projeções negativas, o objeto também é atacado, hostilizado e destruído, independentemente de ser um objeto bom ou não, visto que não possui uma unidade ou dimensão própria de existência.

Acrescentando, Winnicott (1969i) demonstra que no relacionamento com objetos há muito mais do bebê e de suas projeções do que o objeto em si. Nesta perspectiva, é o bebê quem cria o objeto conforme suas necessidades, o qual se apresenta de modo que pode ser encontrado e catexizado. Neste sentido, quando o objeto transcendente está na modalidade de relacionamento, podemos inferir que suas representações correspondem à necessidade do sujeito que o cria, independentemente do conteúdo intrínseco do objeto.

O relacionamento com objetos antecede o uso de objetos e entre um e outro é necessária uma tarefa difícil no desenvolvimento psicoemocional (e que também participa dos processos de tratamento psicanalítico). Segundo Winnicott,

Essa coisa que se situa entre o relacionar-se e o uso é a colocação, pelo sujeito, do objeto fora da sua área de controle onipotente, isto é, a percepção que o sujeito tem do objeto como fenômeno externo, não como continuidade projetiva, e, na realidade, o reconhecimento dele como uma entidade por seu próprio direito. (1969i, p. 174)

Pode-se observar que, para Winnicott, até no relacionar-se com o objeto há tentativa de controle onipotente, com identificações e projeções tal como na magia. Também é sinalizado o fato de que um desenvolvimento mais amadurecido consiste em passar do relacionamento para o uso ou, em outras palavras, do controle onipotente para o reconhecimento do objeto como algo pertencente a uma realidade não-eu. Tal desdobramento necessita que haja destruição do objeto sob o controle onipotente, sendo que, neste processo, a agressividade utilizada é um sinal de vida e saúde. Segundo Winnicott,

Em outras palavras, descobriria que, após “sujeito relaciona-se com objeto” vem “sujeito destrói o objeto” (quando se torna externo” e, depois, pode vir “*objeto sobrevive* à destruição pelo sujeito”. Mas pode haver ou não sobrevivência e uma nova característica chega assim à teoria do relacionamento com objetos. O sujeito diz ao objeto: “destruí você” e o objeto acha-se lá para receber a comunicação. A partir daí, o sujeito diz: “Alô, objeto!”, “Destruí você”. “Amo você”. “Você tem valor para mim por sobreviver à minha destruição de você”. “Você tem valor para mim por sobreviver à minha destruição de você”. “Enquanto estou amando você, estou todo o tempo destruindo você na *fantasia*” (inconsciente). Aqui começa a fantasia para o indivíduo. O sujeito pode agora *usar* o objeto que sobreviveu . . . é a destruição do objeto que o situa fora da área de controle onipotente do sujeito. Destas maneiras, o objeto desenvolve sua própria autonomia e vida, e (se sobrevive) contribui para o sujeito, de acordo com suas próprias propriedades. (1969i, p. 174, grifos do autor)

Tal consideração apresenta o fato de que a sobrevivência do objeto à tentativa de destruição registra que o indivíduo pode ter sentimentos ambivalentes e que os pensamentos destrutivos, assim como os afetuosos, estarão circunscritos na dimensão subjetiva sem que haja ataque real e ameaça para o objeto amado. Além disso, tanto para a efetiva destruição do objeto quanto para a manutenção de afetos de amor, haverá necessidade de uma ação concreta na realidade e mesmo esta ação talvez não seja capaz se tornar efetiva, haja vista que o objeto também possui suas particularidades e resistências. Nesta dinâmica, vale ressaltar, que a sobrevivência do objeto e a não retaliação advinda dele são indispensáveis para que haja passagem do relacionamento para o uso por parte do sujeito e a possibilidade de que o objeto seja, então, localizado na realidade compartilhada.

Quando consideramos a dinâmica apresentada neste artigo aplicada ao uso do objeto transcendente podemos tentar observar se o indivíduo consegue lidar com o objeto em sua dimensão objetiva e compartilhada e como faz o seu uso. O objeto, nesse caso, possui uma historicidade e competências delimitadas que permitem o seu uso dentro de um limite e fazem com que o indivíduo também tenha uma atitude solidária e participativa para com o referido objeto, inclusive os transcendentais.

Há, também, afetos e representações na relação com dois indivíduos inteiros, o que permite a sobrevivência ou o desaparecimento do objeto sem provocar ameaça de perda do *self* pessoal do sujeito. A título de exemplo, podemos ter em mente aqueles indivíduos que possuem ideias, sentimentos e modos de viver com presença marcante de uso de objetos transcendentais, mas com uma diferenciação objetiva destes, em contraste com aqueles que se utilizam dos mesmos objetos com algum grau de fanatismo<sup>75</sup> ou persecutoriedade devido à dinâmica do relacionamento. No primeiro exemplo, o indivíduo *usa* o objeto transcendente e dele pode se distanciar sem o medo da retaliação ou de algum sentimento de culpa, tendo em vista que o objeto transcendente está fora da área de controle da ilusão de onipotência e possui uma condição própria. No segundo exemplo, o objeto pode possuir a condição de objeto transcendente, pois é uma construção presente na cultura, mas é o uso marcado pelo controle e pela dinâmica projetiva, quer de identificação, de negação ou de rejeição, que atribui ao objeto transcendente característica do indivíduo.

A passagem do relacionamento para o uso do objeto é tema de base para a compreensão de Winnicott a respeito da análise freudiana em *Moisés e o Monoteísmo* (1939a) e a partir da qual lança uma hipótese a respeito do surgimento da religião monoteísta.

---

<sup>75</sup> Estendo não somente ao transcendente religioso, mas a fanatismos como os vistos em alguns torcedores de times desportivos, uso de marcas de eletrônicos, etc..

Um ponto em questão abordado por Winnicott, é a relação entre o complexo edípico e a religião monoteísta. De maneira geral, para Freud, a religião monoteísta surge assim como o complexo edípico: é necessário matar o pai e dele se alimentar para que, posteriormente, o crime compartilhado converta o pai morto em um deus único.

Apesar de não abolir a afirmação freudiana, Winnicott chama a atenção para o fato de haver pessoas que não chegam ao Édipo e, neste caso, a ideia de religião monoteísta também deve ser repensada. Segundo Winnicott,

Se olhar para pessoas religiosas, certamente não é verdade dizer que os princípios monoteístas só pertencem aqueles que atingiram o complexo edípico. Uma grande parte da religião acha-se ligada com a quase-psicose e com os problemas pessoais que se originam da grande área da vida do bebê que é importante antes que se chegue a um relacionamento de três corpos, como o que se dá entre pessoas totais. (1989xa, p. 187)

Há um tema sendo trabalhado em paralelo e que influencia na ideia do monoteísmo. Em *O Uso de um Objeto no Contexto de Moisés e o Monoteísmo* (1989xa) Winnicott afirma que, no processo de integração, o bebê vai introjetando e projetando, a partir dos cuidados recebido pela mãe (ou cuidador mais estável). Neste processo, o bebê apreende a mãe como um conglomerado de objetos parciais e, se tudo ocorrer bem, terá acesso ao pai em um momento no qual já estará mais capaz de se relacionar com uma pessoa total.

Em outras palavras, partindo de uma ideia de tempo e de um cenário com condições suficientemente boas, até a fase de dependência relativa, a maior parte dos cuidados e interações é entre o bebê e a mãe. Entretanto, no final desta fase e início da independência relativa, as capacidades de relacionamento com objetos e de uso de objetos tendem a se estabelecer. É neste momento, após a interação com a mãe por meio de partes e depois como uma pessoa inteira, que o bebê já interage com o pai sem passar pela etapa de “partes” deste pai (Winnicott, 1989xa, pp. 188-189).

Tal colocação serve de base para o entendimento de que a chegada ao monoteísmo “indicaria” que as religiões politeístas tenderiam a se assemelhar ao funcionamento que não chegou ao Édipo ou a encontrar o pai (o outro além do cuidador principal) como um objeto inteiro (Winnicott). Neste contexto, Winnicott parece concordar que o pai (a outra pessoa inteira) é uma figura importante para o desenvolvimento da religião monoteísta, quer cristã ou outra, não enquanto instituição, mas como forma de se relacionar com o transcendente presente na religião.<sup>76</sup> A diferença entre eles é a de que para Freud é a repressão da sexualidade

---

<sup>76</sup> Ao dizer “monoteísta” não estaríamos, hoje, restritos a religiões que professam fé em um único Deus, mas na capacidade que uma pessoa teria de devotar sua fé em um objeto transcendente como algo inteiro, livre de projeções e mais permeado por identificações. Exemplo destes outros transcendentes seriam a devoção a uma figura santa ou a adoção de uma fé em uma entidade tida como “demoníaca”. Mas neste e em outros exemplos, a

incestuosa e a morte simbólica do pai que o transforma em algo enaltecido, já para Winnicott, é o processo de integração e a capacidade de se relacionar com pessoas inteiras *versus* pessoas parciais ou tal como conglomerados de partes, que faria o modo de usar a religião como monoteísta ou politeísta, respectivamente.

Neste contexto, é no monoteísmo e na capacidade de criar um Deus integrado que surge a capacidade de “usar” um transcendente simbólico tal como uma pessoa total, capaz de ter vontades, sentimentos, desígnios e proibições, mas também capaz de cuidar, de se ausentar, de ser reparado, de ser abandonado e de resistir à agressividade e ações do indivíduo. Ou seja, após introjeções, as projeções dariam espaço para identificações com o objeto transcendente.

No oposto, o bebê, mesmo que adulto biologicamente, que não conseguiu integrar-se, internalizar bons objetos, viver a onipotência como algo pessoal, projetar no ambiente e ser reconhecido por ele, relacionar-se com objetos parciais e viver com eles alguma agressividade sem ser retaliado e, por fim, ser capaz de usar e ser usado por pessoas totais, terá na sua relação com o transcendente uma instabilidade de representações. Representações instáveis poderiam levar a mudanças constantes de filiações religiosas, crenças mais próximas ao politeísmo (mesmo que o objeto transcendente fundante tenha um nome comum, como “Deus”), ou dificuldade em uma interação com uma representação transcendente.

Exemplo deste cenário seria o dos adeptos que “saltam” entre uma denominação religiosa e outra sempre que algo parece não estar “dando certo”. Neste exemplo, a mudança seria mais facilitada quando as denominações possuem o mesmo “deus” (um monoteísmo com variadas representações de Deus) ou serem bem distintos (um politeísmo claramente demarcado).

#### 4. Algumas influências sobre o pensamento de Winnicott a respeito da religião e de objetos transcendentais

A perspectiva winnicottiana a respeito de temas relacionados a religião<sup>77</sup> e seus objetos transcendentais é apontada como uma teoria que difere das perspectivas clássicas da psicanálise.

---

qualidade da fé do sujeito estaria fortemente vinculada ao objeto que por ela é escolhido, mesmo havendo outros à disposição. Tal cenário seria análogo a uma opção por um pai como um objeto que pode ser usado, que tem vida e uma realidade própria e objetiva, mesmo outros pais (ou mães) sendo conhecidos pelo sujeito.

<sup>77</sup> De modo a manter em foco o trabalho de Parker (2011), utilizarei nesse tópico a palavra religião, mas quero me referir a um aspecto ou conjunto de elementos da cultura que podem ser entendidos como religião. Tais elementos não se resumem à instituição, mas que se estendem à arte, à filosofia, ideologia, etc., que estão em paralelo com a religião em si.

Dentre os trabalhos que versam a respeito das diferenças entre tais perspectivas, encontramos em *Winnicott and Religion* (Parker, 2011) uma análise que aborda as dimensões conceituais e históricas da vida de D. W. Winnicott. Segundo Parker (2011), a visão psicanalítica de Winnicott é mais positiva e adaptativa que a de Freud e tende a considerar a religião em seus aspectos criativos. Porém, apesar da compreensão da função adaptativa e criativa da religião, Winnicott também estava ciente da possibilidade de que ela poderia ser usada de forma defensiva e obsessiva.

As influências religiosas no desenvolvimento de Winnicott são anteriores ao seu nascimento e, segundo o autor, as práticas religiosas no *Wesleyan Methodist* possuem particularidades que podem ser encontradas na dinâmica familiar. Segundo Parker (2011), John Frederick Winnicott, pai de D. W. Winnicott, esteve constantemente envolvido com nas atividades religiosas e sociais de sua comunidade. Este envolvimento, apesar de engajado, não possuía um caráter de interpretação literal de escrituras e tradições cristãs, ao contrário, estava em diálogo com outras formas de conhecimento que comungavam ou que se opunham à compreensão religiosa naquele momento. Exemplo disso é o incentivo dado por Frederick a Winnicott a buscar uma compreensão própria das escrituras e um posicionamento tolerante em relação a opiniões religiosas diferentes. Também neste sentido, observa-se que a prática religiosa possuía características voltadas para o envolvimento e relações humanas e não a um dogmatismo, inclusive incentivando Winnicott a estudar em escolas não criacionistas.

As informações a respeito da religiosidade da mãe de Winnicott, Elizabeth Winnicott, são um pouco limitadas. Segundo Parker (2011), sabe-se que ela se converteu do anglicanismo para a religião do esposo após o casamento. Não se tem informações a respeito da prática religiosa materna no período antes do casamento, porém, posteriormente, Elizabeth era vista como uma mulher que participava das atividades da comunidade e desempenhava uma função de anfitriã para os convidados, tal qual era esperado da esposa do líder da igreja.

A educação religiosa de Winnicott também é apontada como um fator importante no desenvolvimento de suas perspectivas a respeito da religião. Parker (2011) enfatiza que a liberdade de pensamento a respeito da religião costumava ser fundamental na rotina dos Winnicotts e cita uma entrevista de Clare Winnicott (1983) a Michael Nave na qual ela relata uma conversa de Winnicott com seu pai em que fora registrada a preferência de Frederick de que D. Winnicott pudesse compreender a leitura da bíblia a seu jeito. Uma interpretação possível seria a de que Frederick proporcionava a Winnicott um espaço para fazer suas próprias investigações e chegar a conclusões mais pessoais a não dogmáticas. Tal posicionamento conjuga com outros elementos: não somente a parte religiosa estava em foco, mas também os

estudos na educação formal, a forma de compreender e usar a cultura, a interação e interpretação de conhecimentos psicanalíticos, etc.

Parker (2011) também analisou o desenvolvimento e as vivências juvenis de Winnicott. Dentre os pontos marcantes, encontramos a exploração da rotina de atividades de Winnicott no colégio interno. As atividades incluíam uma gama de tarefas que compreendiam as práticas religiosas, estudos e atividades físicas. Tal rotina de atividades foi considerada por Parker como uma forma holística de educação mesmo tendo um caráter devocional. Pritchard (1983), *apud* Parker (2011), observou que a capacidade de pensar por si e tolerar diferenças em torno da temática religiosa também era um dos princípios do internato metodista em que Winnicott foi educado em sua adolescência.

De acordo com Parker (2011), a educação religiosa, tanto no ambiente familiar quanto na educação formal, tem repercussões no pensamento de Winnicott a respeito da moralidade e de seu desenvolvimento. Segundo ele, Winnicott considera que a moralidade não deve ser imposta, nem invasiva, e chegou a criticar a imposição religiosa praticada por pessoas como forma de educação. Em sentido oposto a moralidade deve ser desenvolvida e emergir naturalmente. Na direção de uma apropriação mais pessoal e não tão dogmática, encontramos Winnicott se posicionando contra uma educação excessivamente rígida, quer religiosa ou pedagógica, em *Moral e Educação* (1963d).

Parker (2011) ressalva que, apesar da importância que o colégio *The Leys* e da educação holística para o desenvolvimento de Winnicott, esta mesma educação pode ter fomentado a aversão de Winnicott para crenças dogmáticas e impositivas, diversas daquelas criadas pelo próprio indivíduo conforme o tempo oportuno. Vale lembrar que Parker buscou elementos biográficos para elaborar uma análise do desenvolvimento da pessoa de Winnicott e, posteriormente, compreendê-la sob a perspectiva religiosa. Neste intuito, é válido considerar que não se trata de um fator, mas de multiplicidade (tais como a influência paterna, a educação no colégio, a análise pessoal e a prática da psicanálise).

No contato com Darwin durante sua formação educacional, Winnicott também passou a descrever a ciência como um tipo de Fé, a qual poderia ser relacionada a Fé em Deus ou Fé nas pessoas (Parker, 2011). Também nesta configuração, a crença em algo pode ser considerada como uma das capacidades dentro do processo de amadurecimento, a “capacidade de ter fé em” (Júnior, 2009). A este respeito, segundo Parker (2011) Winnicott compreende que também os cientistas buscam, por meio de métodos particulares, conhecer as leis sobre os fenômenos naturais. Obter alguma previsibilidade, controle ou influência sobre a realidade natural ou social, é uma necessidade frequente no pensamento religioso.

Parker (2011), citando Goldman (1993), lembra que, após seu retorno da guerra, Winnicott se converteu da igreja Metodista para a Anglicana. A razão para tal mudança é desconhecida, entretanto, especula-se que tenha ocorrido uma crise religiosa devido ao contexto excessivamente dogmático daquela religião. Também é possível de que tal mudança tenha ocorrido devido à mobilidade social por ela facilitada. A terceira possibilidade é de que esta mudança esteja correlacionada com uma possível identificação de Winnicott com a religião materna, anterior ao casamento. É difícil de afirmar se uma destas ou outras motivações estariam em jogo, mas nota-se que o contato com o universo religioso, nestas hipóteses, possui um caráter de convívio social e não de uma busca mística ou de uma verdade única. Neste ângulo, temos uma concordância com os posicionamentos de Winnicott ao longo dos textos: o religioso, bem como outras expressões do transcendente, institucionalizado ou não, possui uma perspectiva cultural e social.

A respeito do casamento de Winnicott com Alice, ocorrido em 1928, Parker (2011) sugere que a atração de Winnicott por ela foi complexa e com múltiplos determinantes, sendo um deles uma possível atração pelos conhecimentos religiosos semelhantes.

Sobre o primeiro período de análise e seu ingresso na BPS, Parker (2011) relembra o tema do primeiro artigo de Winnicott. No artigo intitulado *A Defesa Maníaca* (1958k), escrito em 1935, Winnicott sugeriu que, na maioria dos casos de pacientes religiosos, a origem da crença em Deus poderia estar relacionada à diminuição da ansiedade por meio da análise da posição depressiva. Este artigo, juntamente com *Nota sobre Normalidade e Ansiedade* (1931p), mostram que o tema da religião era de interesse de Winnicott desde o início de seus trabalhos e estudos em psicanálise e que os primeiros movimentos em direção a esta temática tinham o transcendente, especialmente Deus, como um produto da dinâmica depressiva algo que pode ser observado nas afirmações de que o transicional surge à medida que a desilusão passa a se estabelecer.

Os conflitos na *British Psychoanalytical Society* e a impossibilidade de ministrar cursos naquela organização, podem ter sido os motivos para Winnicott se envolver com grupos de naturezas diversas, em especial aqueles que possuíam algum caráter de assistência social. Parker (2011) argumenta que estes hábitos já eram presentes na vida de Winnicott antes mesmo de seu envolvimento com a psicanálise, o que pode ser observado nos cuidados com crianças durante a evacuação derivada das guerras, a supervisão a assistentes sociais e o trabalho com familiares de crianças enfermas. Tal tipo de envolvimento pode ser visto como uma continuidade das atitudes de Winnicott que, devido ao amadurecimento pessoal e técnico,

pueram alcançar grupos com motivações mais variadas, inclusive religiosas, mas que já possuía base na sua própria educação.

A respeito do envolvimento de Winnicott com grupos variados, inclusive religiosos, é interessante lembrar a passagem em que Winnicott aconselha um grupo de clérigos anglicanos quanto à circunstância em que seriam aconselháveis os cuidados psiquiátricos (Winnicott, 1972). Naquela ocasião, ocorrida seis meses antes de seu falecimento, Winnicott fez a distinção quanto a duas reações possíveis aos ouvintes quando em escuta do discurso daqueles que os procurassem: se ao escutá-los sentissem que o discurso era chato, então seria adequado um atendimento psiquiátrico, pois a pessoa estaria doente; se provocasse interesse no diálogo, independente da gravidade do conflito ou da angústia, seria possível aconselhá-lo bem.

Segundo Parker (2011), a educação religiosa parece fazer alguma influência na prática e conceitos winnicottianos. De modo a verificar a influência deste conceito, Parker estudou expressões em artigos de Winnicott e a linguagem frequentemente usada em escritos e compreensões teológicas, tais como os de verdadeiro *self* e *sacred core*.

Já a religiosidade de Winnicott é correlaciona os conceitos de “uso do objeto” e de “relação de objeto” com a vida de Cristo (Parker, 2011). Na argumentação, o autor identifica que o fato de Cristo ter sido usado como alvo de agressividade e depois resistido (por meio da ressurreição) pode exemplificar a necessidade de que o analista, quando este é alvo de ataques, sobreviva (ou ressurja) sem retaliar.

Segundo Parker (2011), ao analisar o pensamento de Winnicott a respeito capacidade de ter fé, observa-se que tal capacidade não implica em acreditar em Deus, mas acreditar em algo. A capacidade de acreditar [em algo] é derivada dos bons cuidados recebidos durante as primeiras interações relacionais, pois tais interações possibilitam que o ambiente seja considerado confiável e permitem que o desenvolvimento transcorra bem e sem interrupções.

Outros conceitos winnicottianos possuem semelhanças a aspectos teológicos, como cuidado materno e graça divina, devoção materna, núcleo sagrado do *self* (Parker, 2011).

Uma outra influência, comum à vida religiosa e à psicanálise, participou do desenvolvimento do pensamento freudiano e se fez presente no de Winnicott. Segundo Parker (2011), a produção do trabalho inicial de Winnicott para ingresso na BPS, *A Defesa Maníaca* (1958k), teve, dentre outras, a leitura do livro *The psychoanalytic method* (1915), de Oskar Pfister.

Pfister adaptou ideias de Freud no sentido de valorizar a religião como provedora ética, apesar de reconhecer que a religião também poderia influenciar no desenvolvimento de desordens como o comportamento obsessivo-compulsivo (Parker, 2011). Em seu trabalho,

Winnicott pondera que algumas doutrinas religiosas, e seus rituais, podem prevenir a frustração e o sofrimento derivado da ilusão de que a vida é sempre fácil.

Apesar das aproximações e semelhanças, Winnicott pouco falou diretamente a respeito de psicanálise e religião, mas lutou por uma definição do relacionamento entre elas. Dentre os aspectos positivos, está o desenvolvimento da moralidade, desde que não imposta e em acordo com o desenvolvimento do infante (Winnicott, 1963d).

De modo geral, do espaço transicional pode surgir, dentre outros, a imagem de Deus e de outras divindades, as quais surgem em uma etapa específica e são derivadas de um amadurecimento e de condições adequadas. Rizzuto (2006), segundo Parker (2011), partindo de pesquisas teóricas e de campo, propôs a distinção entre a imagem de Deus (aspecto mais transicional) e conceito de Deus (aspecto mais social). Tal distinção está alicerçada na compreensão do desenvolvimento como um processo e na passagem da transicionalidade para a possibilidade de relações mais objetivas, tal como comentado nos conceitos de relacionamento e de uso do objeto (Winnicott, 1969i)

A respeito do objeto transcendente “Deus”, Parker (2011) comenta haver uma especificidade a respeito dos usos que Winnicott faz desta palavra: de Deus como uma projeção do pai (Freud) para uma projeção de qualidades internas do indivíduo. Tais qualidades internas são projetadas neste objeto transcendente, e também a outros, com características como: distante, impessoal, amoroso, próximo, criativo, brincalhão, sobrevivente (que sobrevive aos ataques e descrenças do crente sem retaliar) e completo ou plenitude.

O trabalho de Parker (2011) mostra alguns elementos importantes a respeito da história pessoal de Winnicott e de sua vida social que permeiam seu entendimento a respeito da religião e da transcendência em uma perspectiva de cultura. Dentre eles, sua educação familiar, o ensino formal e confessional, a postura não dogmática, a liberdade de compreensão das escrituras, o trabalho com a pediatria e com a psicanálise, o contato com grupos diversificados e a participação nas problemáticas sociais, são alguns dos elementos que embasam a perspectiva de Winnicott quanto ao fato da religião ser uma das formas de acesso à cultura contemporânea e à “herança cultural”, bem como suas implicações na saúde e no desenvolvimento de psicopatologias.

## 5. Winnicott e o desenvolvimento dos objetos transcendentais

Há na obra de Winnicott duas linhas de compreensão que podem auxiliar na análise de objetos transcendentais: o estágio de desenvolvimento psicoemocional e o modo de se relacionar com os objetos. Os estágios, basicamente, estão em função do grau de dependência do indivíduo em relação aos cuidados ambientais, enquanto o modo de se relacionar com objetos (subjetivo, transicional, de relacionamento com os objetos, de uso dos objetos e de concernimento) estão associados à dinâmica a qual indivíduo e os objetos suportam ou estão habilitados.

Na fase de dependência absoluta, o indivíduo depende totalmente do ambiente, do ponto de vista externo, entretanto, para o indivíduo não há uma realidade NÃO-EU. Uma vez que a origem dos objetos que satisfazem as necessidades do indivíduo depende de sua realidade interna, a qualidade desta realidade se torna um elemento importante para os objetos transcendentais. A qualidade da realidade interna, segundo Winnicott, depende diretamente dos cuidados fornecidos em relação às necessidades do indivíduo. Cuidados adequados e suficientes, proporcionados em tempo e cessados conforme as necessidades do indivíduo, são registrados com qualidades mais positivas. Quando os cuidados não são correspondentes à necessidade específica ou são fornecidos de em demasia, alguma interrupção ocorre fazendo com que o próprio indivíduo tenha de fazer os reparos na sua continuidade de ser. Neste caso, o cuidado fornecido, o qual é não é tido como originado de si mesmo, possui qualidade negativa para o ego e, no processo de reparação, os aspectos ameaçadores ou perigosos tendem a ficar cindidos.

Em situações de profunda dependência ambiental ou em que a continuidade do ser se torna crítica, os objetos transcendentais tendem a se formar de modo mais abstrato e onipotente, mais próximos do delírio e do controle mágico respectivamente. Aqui, temos de considerar a cisão como um importante vetor: a depender do conteúdo que fora cindido, a ilusão poderá criar objetos correspondentes. A título de exemplo, um ego que fora cuidado de modo invasivo e que teve de se defender colocando para fora o que foi intrusivo, poderá criar ou se utilizar de uma representação ameaçadora, como um espírito maligno ou um demônio. Porém, quando o ego possui mais conteúdos negativos, como se estivesse constantemente ameaçado, é possível que outro aspecto cindido seja criado no intuito de proteger o ego ou fazer frente ao aspecto negativo. Neste caso, representações como anjos ou guardiões tendem a surgir como protetores ou como soldados em batalha contra o inimigo.

No estágio de Dependência Absoluta, os objetos transcendentais estão sob o domínio da ilusão e são “alimentados” pelas experiências instintivas e pelo *holding*. Estes dão alicerce para a criação de aspectos cindidos que podem se desdobrar em objetos transcendentais próximos ao devaneio de caráter negativo ou positivo<sup>78</sup>, em direção ao mundo subjetivo, ou mais próximos à fantasia, no caminho da transicionalidade para a realidade externa.

À medida que este período dá lugar à Dependência Relativa, os objetos também passam por mudanças. A Dependência Relativa se inicia com a percepção de uma realidade não-eu ou de que os objetos estão fora de um controle e uso por meio da ilusão de onipotência. Este processo, chamado de *desilusão*, ocorre em um momento em que o sujeito já não se encontra em total dependência, podendo agir e tolerar algum grau de frustração por parte do ambiente ou, ainda, de ter que administrar suas necessidades.

É nesta fase que os objetos transicionais desempenham papel fundamental. Tais objetos já se encontram fora do modo totalmente subjetivo, mas ainda não dão conta da totalidade do objeto (o outro). Neste sentido, são objetos parciais encontrados na realidade externa e que possuem alguma condição de remeter aos objetos internalizados.

Com o processo de encontrar na realidade objetos capazes de suportar as projeções internas, inicia-se o desenvolvimento da capacidade simbólica. A capacidade simbólica, inicialmente, utiliza-se de objetos simples, tendo em vista o estágio de desenvolvimento em função das necessidades, que podem dar conta de auxiliar na tolerância de frustrações no tempo de atendimento por parte do ambiente e ameaças à continuidade do ser. Por serem simples e de fácil acesso, estes objetos são valiosos para o desenvolvimento posterior de relações e representações simbólicas mais complexas. Entretanto, além do aspecto longitudinal, tais objetos também são importantes por manter o indivíduo em relação com a realidade externa mesmo que parcialmente e a evitar o retorno completo na realidade interna, cujo domínio coloca o sujeito à mercê da qualidade de seus conteúdos. Pelo caráter de colocar o sujeito na direção da realidade externa, Winnicott (1989i) diz que, na saúde, o objeto transicional se expande para outros objetos e outros “outros”.

Pensando em uma linha de desenvolvimental, os objetos transicionais “devem” surgir à medida que algum grau de diferenciação entre o EU e o NÃO-EU se estabelece e, nesta mesma linha, se tornam mais complexos mantendo a capacidade de auxiliar na tolerância de necessidades e frustrações também mais complexas. À medida que os objetos se tornam mais complexos, a transicionalidade também se torna mais ampla, abarcando não somente objetos

---

<sup>78</sup> Por negativo e positivo estou considerando os afetos que tendem a afastar o sujeito do objeto ou de aproximá-lo, respectivamente.

físicos (punho, chupeta, etc.), mas os sons, os movimentos físicos, o uso de narrativas simbólicas, inclusive, os amigos imaginários.

Além destes, o brincar, mesmo não sendo, ainda, um brincar compartilhado, engloba comportamentos da transicionalidade. Este brincar é aquele que possibilita a utilização de objetos físicos com atribuições abstratas que remetem às dinâmicas psicoafetivas individuais. Devido ao alicerce na transicionalidade (entre a subjetividade e a objetividade), poderão ser vistos, partilhados e compartilhados com outros futuramente.

Ao pensarmos sobre os objetos transcendententes na Dependência Relativa, também a transicionalidade se torna um divisor de águas entre os modos de funcionamento. É nesta fase que os objetos físicos podem adquirir algum grau de simbolismo e fazer menção aos objetos de alto valor afetivo que, por hora, estão distantes ou inacessíveis. Ao serem dados por alguém externo com o intuito de representar afetos de proteção ou como promessas de retorno, encontramos nos amuletos exemplos do caráter transicional de um objeto material fazendo as vezes do objeto real que está inacessível.

Em outra direção, objetos criados pelo indivíduo também podem ser utilizados em sua dimensão transicional, tais como desenhos, orações, altares rudimentares, dentre outros, quando o caráter de auxílio se faz presente. Neste segundo exemplo, mesmo os objetos tendo sido criados ou organizados pelo indivíduo, ainda assim algo de uma materialidade se fez necessária, sendo ela, com frequência, um produto cultural (como o papel, uma imagem sacra, a língua falada, etc.) que possibilita a criação de um objeto transicional eficaz ao indivíduo.

Em um cenário com um bom desfecho, o objeto transicional será utilizado quantas vezes forem necessárias até que a tolerância se torne mais ampla ou que a dependência se torne menos intensa. Posteriormente, caso uma regressão se faça necessária, tais objetos podem ser revistos e a transicionalidade reativada.

Para ilustrar os objetos transcendententes organizados em uma função de dependência Relativa, teríamos os pais que acendem uma vela e fazem orações e promessas diante de uma imagem sacra em um altar no intuito de recuperação da saúde de um filho ou filha. Neste exemplo, podemos encontrar o transcendente materializado na cultura através da arte (imagem sacra), da ancestralidade (à medida que se utiliza de ensinamentos de antepassados), na criação de uma narrativa em forma de oração e promessas (linguagem), do lugar sagrado (geralmente elaborado para este fim) em função de ajuda (dirigido a uma entidade) contra um mal. De certa forma, há também uma transicionalidade em função de um mal tido como externo, assim como poderia ser encontrada caso o objetivo fosse a súplica por um mal vingativo. Entretanto, a

capacidade simbólica se expressa por meio do ato de fé aqui ilustrado e auxilia, de algum modo, a lidar com a ameaça de continuidade do ser.

Vale ressaltar que, aqui, não estamos questionando a condição de existência ontológica das entidades às quais os atos de fé se dirigem, mas chamamos a atenção para o aspecto transicional e sua função de tolerância e manutenção da continuidade do Eu.

O estágio seguinte, o da Independência Relativa, necessita de uma atenção um pouco distinta daquela apresentada originalmente por Winnicott (1960c). Para Winnicott, este estágio inclui uma vasta faixa etária que se inicia por volta dos 2 anos e segue ao longo da vida. Um dos pontos esperados desta fase é que a dependência vá diminuindo até a fase adulta, podendo voltar a aumentar à medida que a velhice e as condições limitantes se fizerem presentes. Entretanto, no início desta fase encontramos dois modos de ser com implicações na relação com objetos, incluindo os transcendentais, sendo eles: a capacidade de se relacionar com objetos e a de usar objetos.

A capacidade de relacionar-se com objetos segue a linha de desenvolvimento dos objetos transicionais e já estava presente ao final da fase de Dependência Relativa. Nela, os objetos físicos e os fenômenos utilizados não se restringem à manutenção da continuidade do ser ou a auxiliar o indivíduo a lidar com frustrações e instintos. Ao invés disso, o relacionamento com objetos implica em uma capacidade de projetar conteúdos pessoais em objetos que já não estão limitados à transicionalidade, ou seja, os objetos já são percebidos como pertencentes à realidade externa. Apesar da localização destes objetos estar na realidade externa, tais objetos são percebidos, de modo geral, a partir dos anseios e atribuições do indivíduo. Neste sentido, os objetos são ou estão limitados à carga projetiva e à qualidade de seus conteúdos, sendo, por vezes, persuadidos, atacados, atingidos e reparados conforme a condição do sujeito.

Para ilustrar esta ideia, um objeto capaz de representar sorte, como um trevo de quatro folhas, é assim nomeado pelo meio social ou pelo grupo que compartilha tal representação, mas o indivíduo que com ele se relaciona atribui ao objeto o sentido que lhe é possível projetar naquele momento. Assim, caso esteja em um momento positivo e tenha “sorte”, mesmo sem um objeto, poderá negar o simbolismo e em momentos de escassez e bons resultados poderá a ele recorrer, ou haver uma utilização constante.

Os objetos transcendentais, aqui, podem ser assim chamados porque seus nomes, materiais e representações na realidade compartilhada têm a característica de não estarem limitados à própria condição imanente. A ideia central dos objetos transcendentais nativos desta fase é a de que, assim como na Dependência Relativa, os objetos só podem ser chamados de transcendentais do ponto de vista externo. Para o indivíduo, o caráter projetivo é marcante, tal

qual na fase de transicionalidade, diferindo desta pelo fato de o objeto estar mais localizado em uma realidade objetiva. Tendo suas características mantidas em segundo plano devido à sobreposição projetiva e por estes objetos concentrarem em si projeções positivas e negativas, pode sinalizar uma tentativa de reintegração de aspectos cindidos do objeto na área subjetiva e o surgimento de uma ambiguidade no próprio objeto (uma projeção tanto de conteúdos positivos e negativos, de aproximação e de afastamento, de bom ou mau, etc.).

Neste contexto, se na fase anterior a cisão forneceria imagens de um Anjo e de um Demônio, os quais protegem ou punem a depender da qualidade do objeto internalizado, nesta fase, uma mesma representação poderia ser ambígua e receber projeções diversas. Em outras palavras, o Anjo poderia ser amado quando auxiliasse ou questionado quando não o fizesse, assim como um Demônio poderia ser temido ou chamado para se vingar de inimigos. Neste exemplo, não há uma cisão do objeto em duas representações antagônicas e complementares, mas uma ambiguidade no próprio objeto transcendente que possibilita uma integração de elementos em si e sugere que também o indivíduo já é capaz de ter esta ambiguidade em si próprio, configurando, assim, a passagem de um relacionamento para o uso dos objetos transcendentais.

Neste entendimento, poderíamos associar a magia, as simpatias e a feitiçaria, com o predomínio da ilusão de onipotência, com a capacidade de relacionar-se com objetos. Enquanto a primeira projetaria diretamente a intencionalidade de influenciar o mundo, as relações, os fenômenos naturais e humanos por meio de controles onipotentes, a segunda tenderia a utilizar-se de terceiros ou de outros objetos no intuito de se alcançar objetivos, influenciar ou prevenir acontecimentos. Ressalto, aqui, que o caráter transcendente está mais associado à visão do observador externo do que ao sujeito em si, o qual está se utilizando de elementos presentes em alguma dimensão cultural, especialmente a religiosa.

A capacidade de usar objetos, a qual sucede o relacionamento com objetos, possui maior diferenciação entre o EU e o NÃO-EU. Para que tal capacidade se desenvolva é importante que o objeto externo contenha aspectos positivos e negativos, ou seja, consiga ser ambivalente sem ser dúbio e resista ao impulso da agressividade natural (Winnicott, 1958b).

Tal agressividade consiste no impulso agressivo que um indivíduo direciona para os objetos, não pela vontade de que sejam destruídos em sua existência, mas pelo uso rotineiro e simples deste objeto (Winnicott, 1958b). A expressão deste impulso pode, frequentemente, ser vista pelo observador externo como um desrespeito ou até maldade, mas é por meio dela que o objeto pode permanecer na realidade externa, fora do processo ilusório de onipotência e do turbilhão de possíveis projeções presentes no relacionamento com os objetos.

Pensando na relevância do impulso agressivo natural, é importante que o objeto externo sobreviva aos ataques, sem que haja retaliação. O derivado deste processo é o registro de que o objeto está circunscrito na realidade externa com sua ambiguidade e pode ser usado e deixado pelo indivíduo, conforme suas necessidades, sem que se estabeleça uma ideia persecutória ou uma constante necessidade de reparação.

A respeito deste modo de funcionamento com os objetos transcendentais, encontramos justamente aqueles que podem ser usados e abandonados de acordo com as necessidades do indivíduo, mas sem perder a sua relevância simbólica (pessoal e compartilhada) ou invadir o mundo interno. Por haver maior diferenciação entre o EU e o NÃO-EU na fase de Independência Relativa, especialmente na modalidade de uso dos objetos, a não ocorrência de invasão perturbadora evita o estabelecimento da submissão ou da necessidade de rejeição, ou, ainda, da excessiva identificação com o objeto externo e a indiferenciação entre o EU e NÃO-EU.

Foram ressaltadas as modalidades de relacionamento e de uso de objeto, porém outro elemento é importante no período de Independência Relativa. Considerando que esta fase tende a se iniciar à medida que maior diferenciação entre o EU e o NÃO-EU se estabelece e pela maior capacidade simbólica, também o brincar se estrutura como um pilar para a dimensão transcendente da vida humana. Refiro-me, aqui, ao brincar compartilhado.

A capacidade de brincar de modo compartilhado que é mais ampla que o brincar no período transicional. Nos primeiros trabalhos de Winnicott, o brincar possuía uma marca constante da perspectiva kleiniana e estava diretamente relacionado ao estabelecimento de tolerância a frustrações instintuais e de cuidado ou à ameaça de uma depressão do ego, mas em trabalhos posteriores o brincar passa a ter uma conotação criativa, espontânea, mais saudável e distante da condição de defesa do ego (Fulgencio, 2011a). Nesta perspectiva mais positiva, podemos encontrar um brincar compartilhado que se utiliza da percepção da realidade externa como uma imensidão na qual podem ser encontrados símbolos e a dinâmica do espaço transicional, quer sejam semelhantes ou não ao repertório inicial do indivíduo.

Nesta capacidade de brincar, podemos observar (e/ou analisar) a forma pela qual a brincadeira ocorre: individualizada, participativa, compartilhada, tolerante às regras e às diferenças, etc. Chamo a atenção para este ponto pelo fato de que a brincadeira compartilhada é entendida nesta perspectiva como um derivado e ainda pertencente da transicionalidade e, assim como o brincar na Dependência Relativa pode revelar dinâmicas internas, pode auxiliar tanto na identificação quando na internalização e reorganização de conteúdos internos e simbólicos.

Além disso, ao entendermos os objetos transcendententes como objetos circunscritos em uma dimensão transicional mais ampla, a cultura, o modo como um indivíduo lida com a sua integração em grupos (como de tolerância, a participação, de uso de símbolos e de mitos próprios e de outrem, de rejeição, de ataque, etc.) podem proporcionar dados a respeito do grau de dependência, do amadurecimento emocional e de dinâmicas psíquicas internas, inclusive a possibilidade de ser expressada pelo fanatismo (Winnicott, 1958b).

## 6. Considerações Finais

Os textos consultados apresentam apontamentos teóricos que auxiliam a compreender o desenvolvimento e a função dos objetos transcendententes. Tendo por base trabalhos de Winnicott, é possível afirmar que não há uma única e estática formulação a respeito destes objetos, mas que o aspecto relacional do indivíduo para com o transcendente tende a se modificar ao longo do tempo. Podemos dizer “tende” a se modificar devido à necessidade de se considerar as condições ambientais que interagem com as condições pessoais ao longo do desenvolvimento, assim como é possível identificar que houve ganhos psicoemocionais, à medida que o indivíduo estabelece modos mais maduros de ser e se relacionar com o mundo.

A necessidade de ser e continuar sendo, o papel da ilusão de onipotência, a passagem para a transicionalidade, o desenvolvimento da capacidade simbólica, a passagem do relacionamento para o uso do objeto, do brincar solitário para o brincar compartilhado e deste para a cultura, são alguns dos pontos centrais para a compreensão do desenvolvimento da relação com os objetos transcendententes. Tais conceitos possuem referenciais empíricos que estão intimamente relacionados às fases de desenvolvimento psicoemocional e às dinâmicas e qualidades do ambiente, bem como de tendências inatas do indivíduo.

De modo geral, a partir dos escritos de Winnicott, podemos compreender que é na transicionalidade que surgem os objetos transcendententes. Para tal, o desenvolvimento da capacidade de simbolizar permite que objetos presentes na realidade objetiva ganhem sentidos e significados também subjetivos. Desta forma, tanto os objetos materiais quanto as representações abstratas podem ser entendidas como pertencentes à realidade objetiva e sobre a qual os indivíduos podem criar seus próprios símbolos, dotados de sentidos pessoais, mas também delimitados pela realidade objetiva dos objetos.

Outro ponto a ser considerado a partir da teoria winnicottiana é a religião. Segundo sua teoria, a religião pode ser de uma dimensão mais particular ou mais coletiva. Nestas dimensões, a origem da religião pode ser entendida como o uso dos objetos transcendentais enquanto símbolo em um brincar solitário ou em um brincar compartilhado. Tanto em um caso quanto no outro, a qualidade das dinâmicas religiosas não depende somente do objeto real por si, mas sim do significado que cada indivíduo ou grupo podem ter para com os objetos transcendentais. Aqui, vale lembrar, os conteúdos internos são elementos importantes para a análise dos objetos, assim como a interação e os significados associados aos objetos transcendentais podem das notícias a respeito do mundo interno dos envolvidos.

Este estudo possibilitou verificar algumas semelhanças com a obra freudiana, especialmente no início do pensamento de Winnicott. Entretanto, as diferenças foram se tornando mais evidentes à medida que diversos elementos da formação de Winnicott (educação familiar e formal, vivências na adolescência, observações clínicas, formação em medicina e em psicanálise, apreço pela cultura, dentre outros) mostraram-se contundentes.

A partir destas observações, podemos considerar que Winnicott traz em sua obra uma compressão positiva a respeito dos objetos transcendentais, especialmente pelo fato de os considerar como pertencentes à dimensão cultural e não ao um pensamento infantil. Além disso, a transcendência não se resume aos objetos tidos como religiosos, mas engloba também outras formas de apropriação e geração de cultura como a arte, a filosofia e a ciência.

#### Cap. 4 O Desenvolvimento do transcendente e da religião nas obras de Freud e Winnicott

Neste capítulo, apresentaremos uma análise resumida das perspectivas psicanalíticas de S. Freud e de D. W. Winnicott a respeito do desenvolvimento dos objetos transcendentais e da religião. Neste intuito, primeiramente gostaríamos de contextualizar o objeto transcendentais como um objeto de estudo e, posteriormente, sinalizar os trabalhos de Freud e de Winnicott que tratam destes temas. De certa forma, este capítulo retomará análises apresentadas nos capítulos anteriores, porém contrastaremos as duas teorias e discutiremos as implicações técnicas para as práticas profissionais psicanalíticas orientadas por estes teóricos.

Para iniciarmos, retomemos o que estamos denominando por “objetos transcendentais”. Dentre os referentes empíricos destes objetos, podemos citar “Deus” em suas múltiplas expressões, quer em contextos religiosos ou quando objeto de estudos e produções artísticas e culturais. Estes objetos podem ser assim denominados por estarem associados a algo que pode ser considerado como tendo ou apto a alcançar um *status* de sagrado. Neste caso, estes objetos ultrapassam o sentido comum atribuído aos objetos na sua existência física ou abstrata e passam a ter qualidades metafísicas, como poderes ou atributos extraordinários, por vezes mágicos ou pertencentes a algo que vai para além do nosso mundo fenomênico.

Geralmente, nas diversas denominações religiosas ou quando uma conotação religiosa é empregada, costumam ser encontradas *entidades* ou *objetos* que fundamentam crenças e práticas. Segundo Paiva et al. (2009), dentre outras denominações, “Deus” é a mais frequentemente atribuída ao objeto transcendente, especialmente no ocidente, porém, ela pode variar a depender da cultura que se considere. Outras referências ao transcendente também podem ser encontradas em objetos concretos (amuleto, patuá, fio de contas, escapulário, ...), representações abstratas (anjo, guardião, Diabo, o Mal, Sagrado Feminino, Sagrado Masculino, ancestrais, ...), na menção a espaços da comunidade (templos, cemitérios, igrejas, locais de louvor e grupos de oração) ou ainda em comportamentos intencionados ou em função de um transcendente sagrado (oração, prece, adoração, culto, feitiçaria, simpatia).

Os referentes desses objetos ultrapassam, pois, a realidade física, levando-os para um “além” ou para uma instância metafísica de cunho místico-religiosa. Via de regra, são objetos investidos de afeto, pelo indivíduo ou pelo grupo social que o reconhece como tal, sendo

possível observar a existência de diversos posicionamentos frente a estes objetos (e. g. aceitação, negação, conflito, afastamento).

Os objetos transcendentais são intimamente relacionados à conduta humana. Belzen (2009) assinala que a conduta humana é sempre preenchida de significados que podem ser analisados por meio das narrativas, as quais contêm símbolos, conceitos e palavras que são estimuladores e organizadores de fenômenos psicológicos. Tais narrativas contêm e apresentam expressões existenciais que podem auxiliar na análise psicoemocional, haja visto que os objetos transcendentais participam de dinâmica relacional em espaços propriamente religiosos e não religiosos.

Entretanto, as narrativas aqui referidas não se restringem ao transcendente da instituição religiosa. Elas podem ser identificadas em outros contextos nos quais algo tenha alcançado uma importância fundamental e organizadora que possa ser considerada como “sagrada” (Paloutzian, 2017). Neste caso, expressões desta natureza pressupõem a existência de representações que em algum grau organizam pensamentos, comportamentos e rotinas em função de algo valorizado como sagrado, mesmo sem o sentido místico. Expressões coloquiais que fazem uma referência implícita podem ser somadas à ocorrência de expressões existenciais que se direcionam especificamente ao tema transcendente, pois se utilizam de elementos (objetos) religiosos como norteadores para a compreensão e enfrentamento de vivências pessoais e/ou grupais.

O caráter transcendente se torna perceptível à medida que o objeto concreto ou abstrato recebe um sentido ou poder além da realidade imanente do próprio objeto. Estes fatores possibilitam uma valorização do objeto como algo “sagrado” e é esta valorização que o eleva a uma dimensão transcendente, a qual segue estruturando e organizando o cotidiano, as percepções a respeito da realidade, das relações de causa e efeito e de interferência sob o destino e ciclo das coisas em geral. Além disso, mesmo passando por ações que visam a manutenção do seu caráter sagrado, o objeto transcendente não é imutável, pois se modifica à medida que novas atribuições são realizadas, podendo, ainda, ser inutilizado ou substituído. Nestes casos, uma nova configuração da instituição religiosa da qual o objeto transcendente é fundante também se faz presente.

Podemos considerar, de modo geral, o objeto transcendente como uma base para a estruturação de instituições religiosas ou a elas semelhantes. Nesse sentido, propomos compreender como objetos transcendentais as denominações que vão além do sentido comum de objetos e de representações e que podem alcançar uma valorização tida como “sagrada”, organizar comportamentos e sentimentos, mesmo que não inseridos em uma denominação

religiosa institucionalmente. Por Religião, consideraremos as instituições cujas práticas visam alguma interação com objetos transcendentos (concretos ou abstratos), por meio do direcionamento e organização de afetos que podem ser experimentados, vivenciados e significados individual e coletivamente.

Uma vez feita a contextualização a respeito do nosso objeto de estudo, seguiremos com a apresentação da análise realizada sobre estes temas nas obras psicanalíticas de Sigmund Freud e Donald Winnicott, enfatizando a perspectiva desenvolvimental dos objetos transcendentos.

### 1. Religião e o transcendente para Freud

Freud costumava relacionar a religião e os objetos transcendentos a um determinismo psíquico derivado das imagos infantis, especialmente a paterna. Dentre os principais textos que abordaram a temática, podem ser destacados *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901b), *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907b), *Totem e tabu* (1912x), *Uma experiência religiosa* (1928a), *O Futuro de uma Ilusão* (1927c) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939a). Seu trabalho *O Futuro de uma Ilusão* tem sido uma referência central e alvo de críticas, devido a uma postura negativa frente ao comportamento religioso (Aletti, 2004a, 2004b; Blass, 2004; Rizzuto, 1976, 2001, 2006).

Em geral, os textos freudianos costumam apontar a dinâmica dos mecanismos de defesa no processo de elaboração das representações do transcendente. Constantemente são pontuados os aspectos da ambivalência emocional, do papel da libido e do sentimento de culpa, dentre outros, os quais se inter-relacionam em processos que levam ao surgimento de representações transcendentos do sagrado, mas não se limitando às de caráter religioso. Em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x) podemos encontrar referências do pensamento de Freud a respeito do surgimento dos objetos transcendentos enquanto totens e nos textos *Uma neurose demoníaca do século XVII* (Freud, 1923d) e em *Uma Experiência Religiosa* (Freud, 1928a) encontramos perspectivas mais propriamente psicanalíticas a respeito da elaboração das representações de “Deus” e do “Diabo”. O surgimento das religiões associadas a estas representações do sagrado constituem elaborações complexas de sistemas religiosos, tais como o animismo e o totemismo (Freud, 1912x) e o politeísmo e o monoteísmo (Freud, 1939a).

Ao longo da obra de S. Freud, podemos observar a ocorrência de algumas mudanças de perspectiva a respeito da dinâmica da religião. Nos primeiros trabalhos publicados, podemos destacar o caráter psicopatológico atribuído à religião principalmente quando constituída por

hábitos ritualísticos basicamente individuais e não integrados à vida social, com destaque à análise das pulsões sexuais nas neuroses e nas neuroses obsessivas (Freud, 1901b, 1907b). Segundo Freud, estes hábitos se originavam como tentativas de lidar com libido reprimida pela censura.

Um destino para as pulsões sexuais não tão permeado pela censura pode ser identificado na análise de Freud a respeito da biografia de *Leonardo da Vinci e uma memória de sua infância* (Freud, 1910c). Ao invés da censura exercida sobre a libido e da formação dos hábitos religiosos, no estudo a respeito da biografia de Leonardo, as habilidades artísticas e o interesse científico são apresentados como formas alternativas de sublimação dos desejos sexuais. A interpretação freudiana é de que a aptidão pela ciência e a inventividade puderam ser marcantes na trajetória de Leonardo graças à ausência de seu pai e a participação materna nos primeiros anos de sua vida.

Podemos identificar nesta análise freudiana a compreensão de que a criatividade/fantasia e a curiosidade se tornaram a base para as habilidades artísticas e científicas, respectivamente. Por outro lado, a ausência do pai nos primeiros anos está diretamente relacionada a uma forma particular da dinâmica edípica: não havendo um pai, os aspectos de rivalidade e de receio da castração, por exemplo, teriam sido vivenciados de um modo específico ou nem os teriam sido. Nesta hipótese, tal cenário não teria provocado culpa a partir da interdição capaz de gerar comportamentos básicos para o pensamento religioso.

Apesar do foco não ter sido a religião e a representação de Deus, na análise psicanalítica proposta por Freud sobre a vida de Leonardo podemos encontrar uma hipótese que não leva ao surgimento do pensamento e da conduta de adesão à religião ou de apego a representações religiosas. Além disso, a ideia de que a ausência da figura paterna é importante para o comportamento não religioso pressupõe que a presença e as relações com esta figura seriam também determinantes para o comportamento de adesão religiosa. Nesta direção, as relações com o ancestral e sua função no desenvolvimento de representações sagradas e religiosas é retomada em *Totem e Tabu*.

Em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x), o tema da origem das religiões se tornou o foco a partir da perspectiva social e antropológica. Em sua investigação, Freud tomou por base trabalhos a respeito das religiões totêmicas bastante discutidos naquela época. De modo geral, pode-se observar o interesse de Freud sobre a temática e a investida pessoal em aplicar a psicanálise de modo a reafirmar a importância da sexualidade na formação do pensamento e hábitos religiosos. Dentre as bases para a análise proposta por Freud, a ancestralidade, a interdição ao incesto e a necessidade exogamia se configuram fundamentais para a constituição

de objetos (locais, artefatos, pessoas, animais e vegetais) de valor sagrado (totens), os quais remetem à ancestralidade e regulamentam as relações com o mundo e com a comunidade, e para as interdições e regras impostas para o convívio e interação com a natureza (tabus).

O ápice da análise freudiana é a proposta de um “mito” para ilustrar o que ele supunha ter ocorrido em tempos primevos: “O assassinato do pai da horda primeva”. A partir desta “fantasia em termos dos fatos históricos e objetivos” (Fulgencio, 2006, p. 32), Freud propôs que a culpa e o remorso vivenciados pelos irmãos assassinos teriam sido capazes de provocar a necessidade de apaziguamento e a tentativa de evitação do retorno vingativo do ancestral assassinado. Nesta proposta, teria ocorrido o desenvolvimento de representações de espíritos maus e, posteriormente, dos deuses, sendo o culto a estas entidades uma tentativa coletiva de aplacar o espírito do ancestral assinado, evitar seu retorno e unir os filhos por meio da participação solidária nas cerimônias expiatórias da culpa experimentada. Assim, as religiões para Freud (1912x), de modo geral, se constituiriam por meio do constante hábito cerimonial expiatório da culpa do ancestral destituído.

Ainda *Totem e Tabu* (Freud, 1912x) há diversos pontos que retomam o pensamento freudiano até aquele momento, bem como bases para formulações futuras. Gostaria de chamar a atenção para a proposta de Freud quanto a hierarquia da qual a religião participa. Para ele, o animismo seria o modo de pensamento humano mais básico de interação com a natureza, seguido pelo totemismo e pela religião e, posteriormente, pela filosofia e pela ciência. Nesta perspectiva, identificamos o posicionamento de que a religião estaria em um grau intermediário, enquanto a filosofia e a ciência seriam mais evoluídas para a vida em sociedade e ação sobre a natureza.

Partindo do princípio de que no totemismo seria possível encontrar a primeira religião, em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x) podemos encontrar informações a respeito de outros objetos transcendentais e comportamentos a eles relacionados. Dentre eles, o trabalho de Freud traz para a discussão psicanalítica a importância do sagrado nas relações em comunidade e coloca os totens como um elemento norteador destas relações. *Grosso modo*, os totens podem ser entendidos como uma expressão dos objetos transcendentais no totemismo e pode auxiliar na compreensão de expressões em outras religiões, inclusive nas atuais. Segundo Freud, os locais, animais, vegetais, pessoas da comunidade, eventos naturais e situações da vida humana são passíveis de serem considerados totens por fazerem referência a algum ancestral ou acontecimento marcante para o clã e, quando estão na condição de totem. Quando o totem se estabelece, passa a uma condição de sagrado, sendo importante na constituição de uma tribo ou

comunidade, fornecendo informações sobre a ancestralidade e elaboração identitária, dentre outros, e uma série de restrições e normas são aplicadas (tabus).

A análise de Freud (1912x) pode auxiliar na compreensão de outras representações do sagrado. Se entendermos os totens como objetos transcendentais, podemos inferir que haja semelhanças no processo de desenvolvimento dos totens com outros objetos análogos presentes em outras religiões. Neste caso, os locais, animais, pessoas, artefatos, situações da vida social e fenômenos da natureza, dentre outros, que alcançam um *status* de sagrado devem fazer referência a elementos, personalidades e acontecimentos de valiosa importância para a vida e história de um grupo e participar de alguma crença que é passível de ser retomada. Apesar do mito da “Horda primeva” sugerido por Freud não poder ser comprovado e, portanto, constituir uma alegoria que visa ilustrar um pensamento, a importância e o culto ao ancestral direto ou representante de um grupo tende a ser frequente.

Considerando o final do século XIX e início do século XX um marco importante para o estudo da religião e de seus fenômenos para as ciências humanas (Usarski, 2013), inclusive a psicologia e a psicanálise (Freitas, 2017), podemos observar que os objetos de estudo de Freud em *Totem e Tabu* (1912x) também foram tema de estudos fundamentais no início da constituição da disciplina Ciência da Religião. Obviamente, não devemos inferir que haja apenas uma mudança de termo conceitual nem transpor os objetos de uma área para outra sem a contextualização epistemológica tanto da área de estudo quanto da época em que se originaram, mas as representações do sagrado e os comportamentos relacionados e por ele influenciados sinaliza proximidade entre objetos da psicanálise recém-nascida com os estudos antigos e atuais a respeito do transcendente .

As ideias apresentadas em *Totem e Tabu* se mantiveram presentes ao longo de outros trabalhos de Freud. Dentre eles, encontramos em *Uma neurose demoníaca do século XVII* (Freud, 1923d) uma análise a respeito de um caso em que fora realizado um pacto com o diabo por um pintor do século XVII. Freud, nesta análise, aplicou pressupostos psicanalíticos tal como realizava a análise de neuróticos para elucidar “equivocos” e lacunas da história documentalmente registrada. Ao longo de sua análise, Freud defendeu que o pacto havia sido realizado após uma perda importante (do pai do pintor), um período de crises financeiras e dificuldades na vida sexual que levaram o pintor a fazer um pacto em que cederia sua alma ao diabo após nove anos da data do acordo. Gostaria de chamar a atenção para uma passagem em que Freud coloca explicitamente o surgimento das representações de Deus e do Diabo (e outras análogas). Segundo Freud,

Para começar, sabemos que Deus é um substituto paterno, ou, mais corretamente, que ele é um pai exaltado, ou, ainda, que constitui a cópia de um pai tal como este é visto e experimentado na infância – pelos indivíduos em sua própria infância, e pela humanidade em sua pré-história, como pai da horda primitiva e primeva. Posteriormente na vida, o indivíduo vê seu pai como diferente e menor. Porém, a imagem ideativa que pertence à infância é preservada e se funde com os traços de memória herdados do pai primevo para formar a ideia que o indivíduo tem de Deus. Sabemos também, da vida secreta do indivíduo revelada pela análise, que sua relação com o pai foi talvez ambivalente desde o início, ou, pelo menos, cedo veio a ser assim. Isso equivale a dizer que ela continha dois conjuntos de impulsos de natureza afetuosa e submissa, mas também impulsos hostis e desafiadores. É nossa opinião que a mesma ambivalência dirige as relações da humanidade com sua Divindade. O problema não solucionado entre o anseio pelo pai, por um lado, e, por outro, o medo dele e o seu desafio pelo filho, nos proporcionou uma importante característica da religião e de decisivas vicissitudes nela. (Freud, 1923d, p. 103)

Nesta passagem, encontramos uma síntese do desenvolvimento das representações presentes e, possivelmente, inerentes às religiões. Tais representações, Deus e Diabo, são, para Freud, resultantes das relações com o pai (real, fantasiado ou perdido) passando pelas ambivalências dos impulsos de amor e ódio, e se fundem com os traços das representações presentes na memória (opto por dizer que presente na memória encontradas na história cultural da comunidade), criando, assim, a imagem do Deus ou do Diabo com as quais o indivíduo se relaciona.

As afirmações de Freud em *Uma neurose demoníaca do século XVII* proporcionam um entendimento que se soma a *Totem e Tabu* para compreendermos o desenvolvimento dos objetos transcendentais em sua teoria. De modo geral, os objetos transcendentais materiais (locais, animais, artefatos, objetos em geral, etc.) e os abstratos (Deus, Demônio, espíritos, etc.) surgem graças à relação com o ancestral imediato e se somam com aqueles presentes na comunidade constituindo representações de objetos transcendentais ou objetos sagrados. Apesar de já encontramos em 1923 um posicionamento que se manteve presente sem muitas modificações ao longo do pensamento freudiano, vale verificarmos outros trabalhos no intuito de identificarmos seu posicionamento a respeito da religião.

Outro trabalho de impacto para os estudos psicanalíticos sobre a religião foi *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927c), por meio do qual foi apresentado um posicionamento pessimista de Freud a respeito das organizações religiosas e do pensamento religioso. Por meio deste trabalho, Freud trouxe para o meio psicanalítico a religião como um pensamento ilusório que visava lidar ou influenciar o mundo de modo pueril. Também influentes neste posicionamento, os casos de neuroses trabalhados e estudados até então foram marcantes para que Freud afirmasse que a religião configurava uma forma “infantil” de lidar com o mundo e de censurar a sexualidade, a qual deveria ser motriz para a saúde e a elaboração de formas mais evoluídas.

A ilusão era, segundo Freud (1927c), a base para a religião e configurava uma não relação com a realidade de objetivamente. Encontramos, aqui, a influência da segunda tópica ao dizer que maior maturidade implicaria em uma passagem do princípio do prazer para o princípio da realidade. Vale lembrar que Freud não considerava a ilusão necessariamente um erro, mas uma tentativa de autoengano que deveria ser superada e proporcionar uma ação direta sobre a realidade de modo prático e não por meio de formulações abstratas ou mágicas. Pode-se observar em *O Futuro de uma Ilusão*, novamente, a indicação da ciência como um meio “destinado” a substituir a religião e, ainda, de que o deus místico fosse substituído pelo deus *logos*.

A partir de 1930 algumas mudanças no pensamento freudiano podem ser observadas. Influenciado por outros psicanalistas, dentre eles Oscar Pfister e sua resposta a Freud em *A Ilusão de um Futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud* (Pfister, 2003), encontramos em *O mal-estar da civilização* (Freud, 1930a) uma perspectiva mais positiva ao colocar a religião em um *status* equivalente a outras formas de conhecimento “mais evoluídas”.

Em *O mal-estar da civilização* (Freud, 1927c), um dos pontos centrais considerados por Freud é o aspecto cultural, o qual também é recomendado nos estudos contemporâneos sobre a religião (Paiva, 2017). Mais próxima de equivalência com a filosofia e, talvez, a ciência como formas de conhecer o mundo, a religião é considerada como uma fonte de modelos para o comportamento humano. Tal perspectiva parte de uma consideração de que o ser humano possui uma animalidade inconsequente que precisa ser “domesticado” para que seja possível alcançar condições da vida em sociedade. Neste entendimento, a religião seria uma das primeiras, se não a primeira, tentativas de organizar a vida em sociedade, à medida que desenvolveu as regras, os direitos, as condutas e resoluções de conflitos, ou seja, uma moralidade. Em *O mal-estar da civilização* há, ainda, uma continuidade das elaborações presentes em *O Ego e o Id* (Freud, 1923b), pois, ao considerar a necessidade de um *ego* advindo de onde está o *id* e conjugado com o *superego* internalizado, Freud alegou que seria possível a vida em sociedade e o nascimento da civilização.

Entretanto, é em *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939a) que Freud se posiciona de modo claramente diferente a respeito da religião. Moisés foi uma figura de grande interesse por parte de Freud: uma estátua desta figura histórica mereceu um estudo especial em *O Moisés de Michelangelo* (Freud, 1914b), além de ser de importância na constituição da história familiar, de origem judaica, e na problemática e desdobramentos da vida pessoal de Freud (Rizzuto, 2001).

Ao fazer uma “arqueologia” em estudos históricos sobre a figura de Moisés, Freud buscou organizar fatos a respeito deste personagem fundamental para grandes grupos: judeus, muçulmanos e cristãos. Ao longo do extenso trabalho, Freud fez diversas incursões em dados arqueológicos e interpretações, psicanalíticas e históricas, como origens de nomes e palavras, períodos e datas, relações com outras figuras históricas, movimentos migratórios, dentre outros. Há uma marca profunda das ideias apresentadas em *Totem e Tabu* (Freud, 1912x), o que demonstra a constância do pensamento freudiano, mas diversos outros conceitos e dinâmicas individuais (Freud, 1923d, 1928a) aplicados ao comportamento de massa (Freud, 1921c) podem ser observados. Dentre eles, o desenvolvimento do mito do herói, a revolta contra o pai castrador e o enaltecimento do pai ou patriarca outrora assassinado, física e/ou simbolicamente, exercem papel decisivo ao longo do trabalho, levando a considerar Moisés como o patriarca de um povo e o seu Deus, Javé, a forma enaltecida das relações desse povo com seu líder ou com seus múltiplos líderes condensados na figura única do próprio Moisés.

Entretanto, tal como afirmado por Rodrigues e Gomes (2013), em *Moisés e o monoteísmo* a função positiva da religião é um substrato de valor para a compreensão freudiana a respeito da religião. Apesar de já presente em *O mal-estar da civilização* (Freud, 1930a), a moralidade como uma das condições para o convívio em sociedade é um tema fundamental no trabalho de 1939. *Moisés e o Monoteísmo* (Freud, 1939a) não se trata apenas de um estudo arqueológico, mas de uma apresentação de como a psicanálise pode ajudar na compreensão de um movimento de massa, na construção de símbolos nacionais e na dinâmica de forças existentes no interior dos grupos por meio das relações entre seus indivíduos.

Críticas podem ser feitas quanto à validade dos dados que foram utilizados na base da análise proposta por Freud em 1939, mas uma vez que o resultado daquele trabalho é em grande parte uma valorização da religião na organização de grupos e na manutenção da civilização, podemos ter uma equiparação da religião com outras formas de transcendência (como a arte, a filosofia e a ciência). Além disso, a religião é colocada efetivamente como uma etapa para o desenvolvimento da civilização em um sentido mais próximo à ideia de construção histórica de um povo (Freud, 1939a) com o potencial de criar símbolos, representações e ícones capazes de organizar e gerenciar aspectos da vida humana (Freud, 1912x), quer individualmente ou em sociedade. Neste caso, a religião pode ser entendida como o grande “berço” dos objetos transcendentais, mas também que tais objetos são a origem das religiões.

Assim, pode-se observar que o pensamento freudiano não foi estático nem rígido, mas manteve suas bases ao longo do desenvolvimento da obra e do pensamento do autor. Dentre os pontos mais emblemáticos estão o posicionamento psicopatológico presente no início da obra,

o caráter ilusório presente na década de 1920, e o retorno da religião inserida no universo da cultura, podendo ainda ser fonte de psicopatologias, mas também fundamental para a constituição da civilização.

O posicionamento da teoria freudiana se assemelha ao que Belzen (2013) considerou como uma teoria *Crítica*. Teorias psicológicas deste grupo, inicialmente, se posicionam como sendo antirreligiosas e, frequentemente, apontam aspectos negativos do comportamento religioso. Entretanto, posteriormente, tendem a se desenvolver em uma vertente fundamentalista, se assemelhando a “religiões”. Tal tendência, inclusive, foi alertada pelo próprio Freud (1933a) quando orientou a psicanálise a manter uma abertura a diferentes perspectivas de conhecimento e ao afastamento a modos de conhecimento fechados em si mesmos, análogos às religiões fundamentalistas.

## 2. Winnicott, o simbólico, os objetos transcendentais e a Religião

Dentre as teorias psicanalíticas contemporâneas, a obra de Winnicott tem sido apontada como uma referência psicanalítica alternativa por colocar uma compreensão mais relacional da religião e do comportamento religioso, assim como da religiosidade e espiritualidade (Aletti, 2004a; Paiva, 2013; Safra, 1998). Na teoria winnicottiana identificamos uma base que não reduz a religião a mecanismos de defesa, apesar de considerá-los importantes, e que também não concebe este fenômeno como um processo de sublimação da sexualidade (Aletti, 2004; Paiva, 2013).

Na perspectiva de Winnicott são fundamentais os cuidados ambientais proporcionados, o processo de desenvolvimento psicoemocional ao longo da vida, o brincar, o espaço potencial e os fenômenos transicionais e, fato de destaque, à introdução da noção de *ser* na psicanálise (Fulgencio, 2017, 2018). Dentre os trabalhos da teoria winnicottiana que fornecem subsídio para analisarmos suas considerações a respeito da religião e dos objetos transcendentais, podemos destacar *Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais* (Winnicott, 1953c), *O Destino do Objeto Transicional* (Winnicott, 1989i) e *A Localização da Experiência Cultural* (Winnicott, 1967b).

Ao longo do desenvolvimento da obra de Winnicott, encontramos uma certa constância da importância dada à religião que, junto com a arte e outras formas de transcendência pessoal, costuma ser alocada na dimensão da cultura. Em *Nota sobre Normalidade e Ansiedade* (Winnicott, 1931p) há a menção de que a psicanálise já havia afirmado a correlação entre os

primeiros anos de vida para a formação da arte, do folclore e da religião. Neste texto de 1931, antes mesmo de sua qualificação como analista da Sociedade Britânica de Psicanálise, podemos observar um interesse pessoal de Winnicott pela religião ou por temas próximos a ela, o que se manteve ao longo de toda a sua obra.

Em *A Observação de Bebês numa Situação Padronizada* (1941b), há uma referência à dinâmica proposta por Freud em *Totem e Tabu* (1912x) para a criação da representação de Deus (e de outras entidades pertencentes ao universo religioso). Neste trabalho, Winnicott faz uma menção da hora primeva elaborada por Freud, porém, enquanto Freud enfatizou o papel do pai por meio do mito do assassinato do pai primevo, Winnicott coloca um enfoque na importância da mãe (bem como da incorporação, retenção e dispensa desta figura) por parte do infante, no processo de elaboração da representação de Deus. Nesta mudança de foco, pode-se constatar uma influência freudiana, mas a ênfase é dada às primeiras relações com o ambiente com desdobramentos na relação do indivíduo com a religião e com a ideia de Deus.

Em *Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais* (1953c), Winnicott apresentou aquilo que ele chamou de uma terceira área da experiência, o espaço transicional. Segundo Winnicott, este espaço é constituído de experiências intermediárias, as quais não são subjetivas, tampouco objetivamente percebidas. Neste espaço, a ilusão é o substrato para as experiências que auxiliam o infante a sair da Dependência Absoluta e adentrar na fase de Dependência Relativa, além de, posteriormente, se expandir em direção à dimensão cultural.

No espaço transicional, ocorre uma dinâmica que, segundo Winnicott (1953c), se caracteriza pelo fato do bebê começar a manusear objetos, ou partes deles, que são encontrados no ambiente e que passam a ser investidos afetivamente. Tais objetos evitam a exposição do bebê a angústias demasiadas e participam do desenvolvimento de relacionamentos com objetos NÃO-EU (Fulgencio, 2016, 2017). Winnicott assinala que esses objetos possuem valor de continuidade de ser para o bebê, e recebem, portanto, cuidados especiais além de serem mantidos ao alcance dos pais de modo a serem utilizados em situações de sofrimento ou de necessidade de tolerância por parte do bebê.

De modo geral, os objetos transicionais e o fenômeno transicional costuma ser estudado mais na perspectiva de continuidade do ser, pois auxiliam o bebê a passar pelo processo de desenvolvimento psicoemocional utilizando-se de objetos que conseguem manter a pessoa que lhe oferece cuidados “viva” em seu psiquismo, até que seu retorno concreto ocorra. Entretanto, aqui vale uma indagação norteadora: qual a relação entre os fenômenos e objetos transicionais para a constituição de objetos transcendentais?

Uma primeira resposta é o fato de que tais objetos não são apenas “entretenimento” para o bebê. O espaço transicional tem seu início no final da fase de Dependência Absoluta e se torna uma constante ao longo do desenvolvimento individual, mas antes de seu estabelecimento, um período de constante introjeção de elementos do ambiente externo marca o desenvolvimento do bebê. As introjeções, na perspectiva winnicottiana, não colocam o bebê tal como uma “tábula rasa”, mas se somam às características inatas do bebê, servindo de auxílio para a constituição do *self*.

Posteriormente, o bebê passa a projetar nos objetos externos elementos de sua realidade psíquica. Apesar de não haver uma diferenciação Eu-Não Eu completa do ponto de vista do bebê, podemos compreender que as observações de Winnicott demonstram que tais projeções encontram objetos presentes na realidade objetiva e compartilhada a materialidade necessária para receber projeções, primeiramente auxiliando a tolerar a ausência ou o tempo de atendimento de suas necessidades, mas depois desenvolvendo a capacidade de simbolizar. Fulgencio (2011b) esclarece que, para Winnicott, a condição simbólica do objeto transicional é mantida enquanto o objeto real (mãe ou cuidador substituto) estiver presente física ou mentalmente para o bebê. Neste sentido, o objeto transicional remete ao afeto e à possibilidade de se ter afetos para com algo ou alguém.

Este processo por si só é relevante para o desenvolvimento do bebê, mas para o nosso tema em foco é a capacidade de simbolizar utilizando elementos presentes na realidade objetiva que subsidia o desenvolvimento de objetos transcendentais. Isto se deve ao fato de que tanto os objetos concretos quanto suas abstrações são passíveis de receber projeções e ganhar sentido, inclusive de valor sagrado para o indivíduo.

O objeto transicional não se restringe aos primeiros anos de vida da fase de Dependência Absoluta ou em regressões a ela, mas se amplia para um universo maior.

Segundo Winnicott, a ampliação do espaço transicional é a própria cultura, o que inclui diversas atividades relativas à vida adulta, inclusive o sentimento religioso:

. . . na saúde, o objeto transicional não ‘vai para dentro’; tampouco o sentimento a seu respeito necessariamente sofre repressão. Não é esquecido e não é pranteado. Perde seu significado, e isso se deve ao fato de que os fenômenos transicionais se tornaram difusos, espalharam-se por todo o território intermediário entre a ‘realidade psíquica interna’ e o ‘mundo externo, tal como percebido por duas pessoas em comum’, isto é, por todo o campo cultural.

Nesse ponto, meu tema se amplia para o brincar, da criatividade e apreciação artísticas, do sentimento religioso, do sonhar, e também do fetichismo afetivo, o vício de drogas, o talismã dos rituais obsessivos, etc. (Winnicott, 1953c, pp. 394-395)

Aqui, vale lembrar, que o objeto transicional está associado à manutenção da noção de continuidade do ser (Fulgencio, 2016, 2017). Este aspecto de continuidade inicial característico

do objeto transicional continua sendo relevante à medida que o indivíduo se desenvolve, pois o objeto transcendente também possui um sentido de continuidade do ser. Entretanto, o objeto transcendente diferencia-se do objeto transicional por uma característica indispensável: enquanto o primeiro surge nos primeiros períodos de desenvolvimento e se estabelece pela relação dual mãe-bebê, o objeto transcendente dele deriva e se localiza em uma dimensão mais ampla: a cultura.

Em *A Localização da Experiência Cultural* (1967b), Winnicott retoma o tema do espaço transicional e o relaciona com o brincar assinalando que a brincadeira é o que torna possível a capacidade para ter experiências culturais. Para Winnicott, as experiências culturais fornecem condições para a continuidade da raça humana e isso transcende a existência pessoal. Adverte, também, que um bebê com oportunidades de explorar um mundo que pôde ser descoberto terá chances de viver criativamente e, em contrapartida, um bebê que não as tenha estará empobrecido em sua capacidade de brincar ou de ter experiências culturais.

Os fenômenos transicionais são um tema importante para Winnicott. Também em *A Localização da Experiência Cultural* (1967b) ele associa a dinâmica dos fenômenos transicionais com o desenvolvimento da capacidade simbólica, frisando que o simbolismo só pode ser corretamente estudado a partir do processo de desenvolvimento individual e considerando a variedade de significados de forma particular e singular. Adicionalmente, é válido pontuar que o espaço potencial, inicialmente entre o bebê e sua mãe e depois entre o indivíduo e o mundo, pode ser visto como sagrado para o indivíduo e é constituído de objetos que, progressivamente, permitem o desenvolvimento de relações simbólicas mais amplas e complexas.

Até aqui, podemos fazer algumas breves observações a respeito da transicionalidade e os objetos transcendentais. Não nos é possível, ao menos tomando a obra de Winnicott isoladamente, dizer que os objetos transicionais são o mesmo que os objetos transcendentais. Mas podemos pressupor que o que Winnicott considerava pode nos auxiliar a ter um posicionamento a respeito de como os objetos transcendentais surgem. Primeiramente, do ponto de vista do bebê, a transicionalidade mantém uma noção de continuidade do ser à medida que se estabelece uma relação com o mundo externo e sua imprevisibilidade. Um segundo ponto, é o de que o desenvolvimento da capacidade de simbolizar pode ocorrer à medida que ocorrem projeções pessoais sobre objetos presentes na realidade externa e novas elaborações na realidade psíquica do indivíduo também se formam.

Já o terceiro ponto é o fato de que, estando capaz de lidar com em algum grau com uma realidade NÃO-EU e podendo utilizar-se de objetos imbuídos de significado pessoal, a criança

se torna capaz de brincar e, principalmente, brincar de modo compartilhado. Nesse ponto, não somente os objetos transicionais pessoais estabelecem um espaço transicional, mas pode haver o compartilhamento de transicionalidade por meio da brincadeira e o enriquecimento do mundo interno com novas possibilidades de elaboração e acesso a aspectos pessoais que até então não estavam sendo elaborados unicamente pela dinâmica do brincar isolado. A título de exemplo, podemos ter como referência a brincadeira do “Faz de conta” ou os contos de fadas e fazer a pergunta “O que a criança elabora de si à medida que introjeta novos aspectos até então desconhecidos ou acessa outros inconscientes?”. Para esta questão, podemos dizer que as respostas são inúmeras e amplas, mas retomemos agora um outro trabalho de Winnicott.

Entre *Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais* (Winnicott, 1953c) e *A localização da experiência Cultural* (Winnicott, 1967b), encontramos um trabalho importante para a análise do desenvolvimento saudável e, conseqüentemente, do desenvolvimento da psicopatologia. Em *O Destino do Objeto Transicional* (Winnicott, 1989i), Winnicott afirma que o destino saudável para o objeto transicional é o seu direcionamento para a realidade objetiva. Relegado ao “limbo” e mantendo-se acessível em momentos de regressão, é necessário que o objeto transicional possa se ampliar gradativamente em direção à cultura e à transicionalidade presente nela. Neste caso, os fenômenos transicionais que outrora estavam limitados à transicionalidade entre o mundo subjetivo do bebê e da pessoa que lhe fornecia cuidados, podem se expandir e permitir um acesso ao acervo herdado de gerações anteriores, sendo que também o indivíduo poderá fornecer suas próprias contribuições para este acervo com suas produções e criações.

Chamamos a atenção, neste ponto, que o uso deste “acervo” é a própria cultura sem se restringir ao aspecto artístico comumente associado como “cultural”. De certa forma, podemos incluir como cultura as atividades, instrumentos, mitos, obras artísticas e arquitetônicas, ciência, filosofia, objetos de uso cotidiano (materiais ou não), dentre outros, como sendo pertencentes a este conjunto tido como “acervo cultural”. É possível, de certa forma, dizer que a manutenção da *continuidade de Ser* pessoal proporcionada por um objeto transicional, se amplia na dimensão cultural para uma *continuidade de Ser Humano*, com sua história pessoal inserida na dimensão da própria história Humana.

Se o movimento para fora consiste em saúde, o seu contrário também deve ser considerado. Segundo Winnicott (1989i), a permanência fixada no objeto transicional ou o seu retorno para o mundo interno são causadores ou indicadores de desenvolvimento psicopatológico. No primeiro caso, o objeto transicional se transforma de objeto fetiche e é um sinal de que o indivíduo encontra dificuldades em se relacionar com os objetos percebidos como

pertencentes à realidade externa, incluído a ambivalência e autonomia próprias dos objetos percebidos como NÃO-EU. Neste cenário, apesar de já haver uma percepção a respeito algo NÃO-EU, o desenvolvimento encontra dificuldades de alcançar condições para o relacionamento e uso de objetos objetivamente percebidos (Winnicott, 1989xa).

No segundo caso, o retorno do objeto transicional para o mundo interno constituiria um desenvolvimento rumo à psicose. Quer por dificuldades inatas do indivíduo quer por problemas de *holding* ambiental, este retorno demonstra que o indivíduo deixou de investir no mundo objetivo ou está encontrando dificuldades em poder viver a transicionalidade. Neste cenário, as dificuldades ou o não investimento no mundo real implicam, conseqüentemente, na impossibilidade de acesso e uso da vida cultural enquanto uma realidade objetiva e compartilhada.

Considerando que o objeto transicional adquire esta condição por receber investimentos pessoais de continuidade e conseguir guardar em si afetos e aspectos simbólicos de valiosa importância para o indivíduo, a permanência do objeto em sua dimensão transicional em demasia implica em dinâmicas também delicadas. Se a expansão da transicionalidade para a dimensão cultural pode auxiliar a compreender aspectos dos objetos transcendentais, também a não passagem poderá levantar hipóteses a respeito da condição fetiche do objeto ou da psicose aplicados ao objeto transcendente.

No caso do objeto fetiche, poderíamos ter em mente casos em que apenas uma parte do objeto ou um objeto que, apesar de completo, não consegue dar conta de manter viva uma imagem completa da figura original. Ao lidar apenas com uma parte do objeto, geralmente cindida entre boa ou má, apenas alguns afetos são elaborados, haja visto que alguns deles são projetados parcialmente no objeto e outros continuam inconscientes. Nesta direção, teríamos os casos em que o objeto transcendente apenas faria alusão a algo introjetado no psiquismo do indivíduo sem, contudo, haver uma representação completa e geralmente acompanhada de objetos físicos de intenso valor afetivo ou de intenso sofrimento em caso de perda.

Já no caso da psicose, a não integração do indivíduo em um Eu, a incapacidade de lidar com a realidade de modo objetivo e, ressaltado, a não passagem da relação de objeto para uso de Objeto (Winnicott, 1969i) (como algo externo e completo capaz de resistir à agressividade natural sem retaliar), faz com que as projeções só coloquem uma parte da realidade interna em ação, impedindo que afetos e outras capacidades não se desenvolvam ou até mesmo não sejam sequer experimentadas. Poderíamos associar, neste contexto, o objeto transcendente com a polaridade “bem” e “mal” ou o antagonismo “Deus bondoso e amoroso” *versus* “Deus temível e vingativo”. Tal dinâmica, basicamente projetiva e, muitas vezes, persecutória, pode dar pistas

para o entendimento de que no fanatismo e na rivalidade com o transcendente “do outro” haja uma não chegada à integração pessoal viável para lidar com algo externamente percebido na realidade objetiva.

Se esta análise puder ser verificada em casos reais, como seriam os quadros mais próximos daquilo que Winnicott chama de saúde? A este respeito, precisaremos retomar *O Destino do Objeto Transicional* (Winnicott, 1989i) e *Uso de um Objeto e o Relacionamento através de Identificações* (Winnicott, 1969i). Para Winnicott o indivíduo saudável se desenvolveu o suficiente a ponto de conseguir se lidar com os objetos na realidade objetiva, sendo capaz de fazer projeções de seu mundo interno e introjeções de características destes objetos. Entretanto, diferentemente do modo de Relacionamento com (...), no Uso de objetos há uma percepção de que aquilo com que o indivíduo interage possui uma existência em si mesmo e está fora do controle onipotente do sujeito. Neste caso, caberá ao sujeito se relacionar com tais objetos de modo solidário, com responsabilidade recíproca, e não com barganhas ou atos intempestivos. Assim, os objetos transcendentais participam de uma nova forma que, apesar de ser embasada nas anteriores, terá com o sujeito uma dinâmica mais independente e sinalizará que também o sujeito tem condições de interagir com objetos sem se misturar ou se degradar em demasia, quer com o sagrado quer com outros objetos de sua convivência cotidiana.

Dito isso, e a religião neste processo? Podemos inferir uma relação entre as propostas de Winnicott a respeito da transicionalidade com os objetos transcendentais e a religião, bem como com outras formas de transcendência presentes na cultura. A linha de base é que na vivência da transicionalidade, em suas expressões básicas presentes nos primeiros meses até as expressões simbólicas e criativas mais complexas, passa a ser possível utilizar elementos de ordem material e representações abstratas de modo a compor uma realidade interna e interagir com a realidade externa no contexto amplo da cultura. Neste caso, a religião não estaria isolada das demais esferas culturais, mas inserida e participando de outras manifestações da cultura, sendo influenciada e influenciando a dinâmica simbólica individual e coletiva. Tal dinâmica é complexa e variável devido à constante criação de novas representações ou pelo retorno de antigas que, assim, são contextualizadas na contemporaneidade.

Aqui, é válido lembrar que as religiões muito se utilizam de símbolos e representações que dificilmente são exclusivas de um único grupo ou instituição. Ao contrário, podemos observar constantes processos de síntese, de compartilhamento, de reutilização de simbologias variadas, dentre outros, que não ocorrem na dimensão institucional da religião, mas nela se refletem devido às dinâmicas pessoais e compartilhadas daqueles que compõem tais instituições. A título de exemplo, a representação de “Deus” é pessoal à medida que se utiliza

de elementos da dinâmica subjetiva atribuídos a objetos de ordem material ou abstrata presentes no universo cultural e compondo representações singulares mesmo que com mesma nomenclatura. Assim, as representações pessoais do transcendente se constituem análogas a uma fusão cujo resultado é passível de mudanças à medida que novos elementos são acrescentados à vivência pessoal, mas mantendo algum grau de constância e uma continuidade do *Eu*.

Em *A localização da Experiência Cultural* (1967b), Winnicott faz uma comparação intrigante. Segundo ele, a cultura pode ser considerada análoga a um reservatório no qual gerações anteriores puderam depositar suas experiências e símbolos e que as atuais gerações dele podem usufruir. Ao afirmar que um bebê curado poderá utilizar símbolos de união e até se beneficiar separações, Winnicott abre a possibilidade de entendermos que o indivíduo saudável, análogo ao bebê, é aquele que se torna capaz de utilizar as diversas manifestações de transicionalidade na esfera cultural, inclusive aquelas que aqui estamos denominando como objetos transcendentais e a religião.

Obviamente, esta ideia não é uma apologia a favor da religião, mas uma perspectiva a favor da cultura, a qual engloba também a religião, pois nesta ideia, estamos entendendo que os objetos simbólicos, inclusive os transcendentais, são equivalentes a elos que mantêm a noção de continuidade e de pertencimento em uma dimensão histórico-cultural. Tal como o subjetivo e o objetivo compõem o transicional, o objeto transcendente participa da dimensão transicional de seus integrantes conjugada com a realidade cultural da humanidade.

De modo geral, a perspectiva de Winnicott abre possibilidades amplas para o estudo do desenvolvimento dos objetos transcendentais e da religião. Sua formulação teórica e observações clínicas podem ser consideradas como uma perspectiva hermenêutica (Belzen, 2013), pois trata o tema em uma perspectiva relacional e de desenvolvimento, sem abolir o transcendente nem fazendo um proselitismo a este.

### 3. Considerações finais

Neste estudo a respeito do desenvolvimento dos objetos transcendentais e da religião e nas obras de Freud e Winnicott, foi possível observar haver diferenças de perspectiva entre estes autores, sem que tenha ocorrido, necessariamente, uma ruptura de paradigmas.

Em Freud, encontramos a importância da figura paterna e dos mecanismos de defesa no desenvolvimento dos objetos transcendentais. Uma postura ateuista associada a uma série de fatores científico-culturais de sua época tende a colocar a religião, na perspectiva freudiana,

como algo análogo a uma psicologia infantil e que pode/deve ser superada para que se alcance uma maturidade. Apesar de Freud também ter passado a considerar a religião como um fenômeno dentro do universo da cultura, tal posicionamento somente passou a ficar mais claro nos últimos anos de sua vida e obra.

Os trabalhos anteriores a 1930, os quais são mais frequentemente utilizados para fundamentar um posicionamento reducionista ou ateu de Freud, foram razoavelmente reelaborados mais ao final de sua obra. Neste sentido, ao investir um estudo do transcendente e da religião na obra freudiana, é necessário que o pesquisador realize análise longitudinal levando em consideração o contexto e o processo de desenvolvimento teórico em que o autor estava em cada texto. Desse modo, podem ser evitadas críticas positivas ou negativas incompletas por somente se utilizar de trabalhos pontuais com a pretensão de se falar do legado freudiano como um todo.

Ao se considerar a teoria freudiana como orientadora para a prática psicoterápica e em outras formas de intervenção profissional, deve-se ter em conta que a teoria freudiana fornece subsídios para a análise do desenvolvimento dos objetos transcendentais e da religião, mas não dá conta de todas as formas e expressões destes fenômenos. Um dos pontos a serem levantados é a limitação à importância paterna e o uso de especulações (o que torna difícil a conferência empírica sem o uso de elaborações secundárias e outras metalinguagens) e a falta da participação da mãe e de outras configurações familiares contemporâneas no desenvolvimento individual.

O pensamento de Winnicott possui diversas influências dos trabalhos freudianos, entretanto, há maior proximidade com os trabalhos publicados após 1930. Para Winnicott, os comportamentos religiosos ou de interação com objetos transcendentais são fenômenos que fazem parte de um conjunto maior que a própria religião: a cultura. Na perspectiva winnicottiana, a noção de continuidade de ser e a ideia de pertencimento, por exemplo, englobam um universo maior que o das relações duais e alcançam uma perspectiva de integração cultural, incluindo o uso dos benefícios acumulados pela vida em sociedade. Apesar do ponto de partida possuir uma marca da teoria freudiana, podemos verificar um avanço valioso para a análise e o entendimento de uma gama maior de representações do transcendente e de formas de religiosidade e da religião.

Na teoria de Winnicott encontramos a importância fundamental da mãe e do ambiente para o processo de integração e desenvolvimento do indivíduo. Apesar da ênfase dada à mãe, podemos colocar como ponto central que a importância dada é à pessoa que cuida de forma adaptada o suficiente a ponto de auxiliar o processo de integração dos diversos aspectos do

indivíduo. Destacam-se, também, a importância dada à ilusão como algo necessário para o desenvolvimento saudável e à descrição dadas aos modos subjetivo, transicional e objetivo de interação com a realidade. Em sua dimensão transicional e simbólica, as pessoas que fornecem cuidados podem servir como suporte nos primeiros anos de vida e nos momentos de regressão, tornando-se, assim, indispensáveis para o acesso e retomada do uso do símbolo e o consequente acesso ao mundo cultural.

Colocando em destaque a importância do ambiente para o desenvolvimento e retomada do desenvolvimento do indivíduo, podemos colocar também o ambiente psicoterapêutico como um meio facilitador para o desenvolvimento do indivíduo e dos seus objetos transcendentais. Neste caso, é imprescindível que seja o próprio indivíduo a criar, recriar ou abandonar seus objetos, mas também que haja abertura para sua comunicação ou compartilhamento de sua transicionalidade.

A importância do ambiente e da transicionalidade na obra de Winnicott é complexa e abrange diversos aspectos do desenvolvimento humano. Na psicoterapia ou na psicanálise fundamentadas na teoria winnicottiana é necessário avaliar o grau de dependência do indivíduo, a capacidade de simbolizar, de se relacionar e de usar objetos em diversos outros contextos vivenciais de modo a fornecer melhor análise a respeito da constituição e função transcendente, além da capacidade e qualidade do brincar para a análise da religião pessoal e da interação com outras religiões diferentes da qual há adesão pessoal.

Assim, podemos dizer nas obras dos dois autores pesquisados é possível encontrar fundamentação teórica para a análise e pesquisa a respeito da religião e dos objetos transcendentais, religiosos ou não, podendo, inclusive, auxiliar a compreender a dinâmica e o estágio de desenvolvimento pessoal de usuários de serviços de psicoterapia.

## Referências<sup>79</sup>

- Aletti, M. (2004a). A figura da ilusão na literatura Psicanalítica da Religião. *Psicologia USP*, 15(3), 163-190.
- Aletti, M. (2004b). A representação de Deus como objeto transicional ilusório. Perspectivas e problemas de um novo modelo. In G. J. d. Paiva & W. Zangari (Eds.), *A representação na religião: perspectivas psicológicas* (pp. 19-50). São Paulo: Loyola.
- Aletti, M. (2007). Arte, cultura, e religião na vida adulta: rabiscos winnicottianos. In I. G. Arcuri & M. Ancona-Lopez (Eds.), *Temas em Psicologia da Religião* (pp. 13-58). São Paulo: Vetor.
- Amatuzzi, M. M. (2004). O desenvolvimento da representação na religião. In G. J. d. Paiva & W. Zangari (Eds.), *A representação na religião: perspectivas psicológicas* (pp. 89-103). São Paulo: Loyola.
- Bairrão, J. F. M. H. (2015). *Etnopsicologias e Psicologia da Religião no Brasil*. Paper presented at the X Sminário de Psicologia e Senso Religioso, Curitiba.
- Belzen, J. (2009). Psicologia Cultural da Religião: Perspectivas, Desafios, Possibilidades. *REVER*, 9(4), 1-29.
- Belzen, J. (2013a). Constituição histórica da Psicologia Científica da Religião. In J. D. Passos & F. Usarski (Eds.), *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 319-331). São Paulo: Paulina : Paulus.
- Belzen, J. (2013b). A inclusão dos excluídos?: Um paradoxo na histografia da Religião. *Multitextos*, 2(1), 1-24.
- Black, D. M. (1993a). Religious Objects as Psychological Structures: A Critical Integration of Object Relations Theory, Psychotherapy, and Judaism. *International Journal of Psychoanalysis*, 74, 1085-1087.
- Black, D. M. (1993b). What Sort of a Thing is a Religion? a View from Object-Relations Theory. *International Journal of Psychoanalysis*, 74, 613-625.
- Black, D. M. (2002). Introduction to 'God and the Unconscious'. *British Journal of Psychotherapy*, 18(3), 321-324.
- Black, D. M. (2015). Religion as the affirmation of values. *British Journal of Psychotherapy*, 31(4), 510-523.
- Black, D. M. (2017). Who founded Buddhism? Notes on the psychological effectives of religious objects. *The International Journal of Psychoanalysis*, 98, 435-455. doi: 10.1111/1745-8315.12546
- Blass, R. B. (2004). Beyond illusion: Psychoanalysis and the question of religious truth. *The International Journal of Psychoanalysis*, 85(3), 615-634. doi: 10.1516/hg2x-2htj-nd2c-8uk4

---

<sup>79</sup> De Acordo com o estilo APA (*American Psychological Association*).

- Campos, B. M. (2013). Ciências Sociais da Religião: estado da questão. In J. D. Passos & F. Usarski (Eds.), *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 191-203). São Paulo: Paulinas : Paulus.
- Cruz, E. (2013). Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In J. D. Passos & F. Usarski (Eds.), *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 37-50). São Paulo: Paulinas : Paulus.
- Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Dias, E. O. (2012). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott* (2 ed.). São Paulo: DWW Editorial.
- Durkheim, É. (1996). *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália* (P. Neves, Trans.). São Paulo: Martins Fontes.
- Eigen, M. (1981). The area of faith in Winnicott, Lacan and Bion. *The International Journal of Psychoanalysis*, 62, 413-433.
- Eigen, M. (2011). *Contact With the Depths*. Londres: Karnac.
- Eigen, M. (2014). *Faith*. London: Karnac.
- Eliade, M. (1996). *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- Engler, S., & Stausberg, M. (2013). Metodologia em Ciência da Religião. In J. D. Passos & F. Usarski (Eds.), *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 63-73). São Paulo: Paulinas : Paulus.
- Esperandio, M. R. G., & August, H. (2017). A Pesquisa Quantitativa em Psicologia da Religião no Brasil. In M. R. G. Esperandio & M. H. d. Freitas (Eds.), *Psicologia da Religião no Brasil* (pp. 77-93). Curitiba: Juruá.
- Esperandio, M. R. G., & Freitas, M. H. d. (2017). *Psicologia da Religião no Brasil*. Curitiba: Juruá.
- Esperandio, M. R. G., & Marques, L. F. (2015). The Psychology of Religion in Brazil. *International Journal for the Psychology of Religion*, 25(4), 255-271. doi: 10.1080/10508619.2014.952189
- Fairbairn, W. R. D. (1952). *Psychoanalytic Studies of the Personality*. Londres: Tavistok Publications.
- Franco, S. d. G. (2003). Os escritos religiosos de Freud - Uma introdução. In K. H. K. Wondracek (Ed.), *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos* (pp. 59-72). Petrópolis: Vozes.
- Freitas, M. H. d. (2017). Psicologia Religiosa, Psicologia da Religião/Espiritualidade, ou Psicologia e Religião/Espiritualidade? In M. R. G. Esperandio & M. H. d. Freitas (Eds.), *Psicologia da Religião na Perspectiva Global: Lógica, Abordagem e Conceitos* (pp. 61-76). Curitiba: Juruá.
- Freud, S. (1895d). Estudos sobre a histeria. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 2, pp. 13-328). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1900a). A interpretação dos sonhos. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 4-5, pp. 11-647). Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, S. (1901b). A psicopatologia da vida cotidiana. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 6, pp. 13-279). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1905d). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 7, pp. 119-229). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1907b). Atos obsessivos e práticas religiosas. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 107-117). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1909b). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 10, pp. 13-133). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1910c). Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 67-142). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1910d). As perspectivas futuras da terapia psicanalítica. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 143-156). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1912x). Totem e Tabu. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 13, pp. 13-169). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1914b). O Moisés de Michelangelo. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 13, pp. 219-249). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1918a). O tabu da virgindade. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 199-217). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1920g). Além do princípio do prazer. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 13-72). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1921c). A psicologia de grupo e a análise do ego. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 75-146). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1923b). O ego e o id. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 15-82). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1923d). Uma neurose demoníaca do século XVII. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 85-122). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1927c). O Futuro de uma Ilusão. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 13-64). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1928a). Uma experiência religiosa. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 179-182). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1930a). O mal-estar da civilização. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 67-164). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1933a). Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 13-189). Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, S. (1939a). Moisés e o Monoteísmo. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 15-148). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1941b). III. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 149-150).
- Freud, S. (2001). *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939)* (K. H. K. Wondracek & D. Junge, Trans.). Viçosa: Ultimato.
- Fulgencio, L. (2005). Freud's metapsychological speculations. *International Journal of Psychoanalysis*, 86(1), 99-123.
- Fulgencio, L. (2006). O método analógico em Freud. *Estilos da Clínica*, XI(21), 204-223.
- Fulgencio, L. (2008). *O método especulativo em Freud*. São Paulo: EDUC.
- Fulgencio, L. (2011a). A constituição do símbolo e o processo analítico para Winnicott. *Paidéia (USP. Ribeirão Preto. Impresso)*, 21(50), 393-401.
- Fulgencio, L. (2011b). A constituição do símbolo e o processo analítico para Winnicott. *Paidéia (Ribeirão Preto)*, 21, 393-401.
- Fulgencio, L. (2013). A noção de Id para Winnicott. *Percurso. Revista de Psicanálise*, XXVI(51), 95-104.
- Fulgencio, L. (2014). A necessidade de ser como fundamento do modelo ontológico do homem para Winnicott *A fabricação do humano* (pp. 145-159). São Paulo: Zagodoni.
- Fulgencio, L. (2016). *Por que Winnicott?* São Paulo: Zagodoni.
- Fulgencio, L. (2017). *A Psicanálise de Winnicott como uma teoria do desenvolvimento socioemocional do ser*. Livre Docência, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Fulgencio, L. (2018). Pode a psicanálise de Winnicott ser a realização de um projeto de psicologia científica de orientação fenomenológica? *Psicologia USP*, 29, 303-313.
- Gomez, M. L. T. (2003). Um estudo do pensamento de Oskar Pfister e uma reflexão sobre sua atualidade. In K. H. K. Wondracek (Ed.), *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos* (pp. 121-140). Petrópolis: Vozes.
- Higuet, E. A. (2013). Hermenêutica da religião. In J. D. Passos & F. Usarski (Eds.), *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 457-468). São Paulo: Paulinas : Paulus.
- Hjulmand, K. (1999). Lista completa das publicações de D. W. Winnicott. *Revista de Filosofia e Psicanálise Natureza Humana*, 1(2), 459-517.
- Hjulmand, K. (2007). D. W. Winnicott: Bibliography: Chronological and alphabetical lists *The language of Winnicott: A dictionary of Winnicott's use of words* (2 ed., pp. 363-435). London: Karnac.
- Júnior, F. d. A. (2009). *O Desenvolvimento da capacidade de ter fé. Um estudo do ponto de vista da psicanálise de D. W. Winnicott*. Mestrado, Pontifícia Universidade Católica, Campinas.

- Machado, M. d. D. C. (2013). História das Ciências Sociais da Religião. In J. D. Passos & F. Usarski (Eds.), *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 205-216). São Paulo: Paulinas : Paulus.
- Maciel, K. D. d. S. A., & Rocha, Z. d. J. B. (2008a). Dois discursos de Freud sobre a religião. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, VIII(3), 729-754.
- Maciel, K. D. d. S. A., & Rocha, Z. d. J. B. (2008b). Freud e a Religião: possibilidades de novas leituras e construções teóricas. *Psicologia Ciência e Profissão*, 28(4), 742-753.
- Marchioli, P. T. d. O., & Fulgencio, L. (2013). O complexo de Édipo nas obras de Klein e Winnicott: comparações. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 16, 105-118.
- Melançon, O. (2012). Repouso no Espírito e Renovação Carismática. Retrieved from <https://www.rccbrasil.org.br/espiritualidade-e-formacao/carismas/659-reposo-no-espirito-e-renovacao-carismatica.html>
- Miller, G. (2008). Faith, Theology, and Psychoanalysis: The Life and Thought of Harry S. Guntrip. *The International Journal of Psychoanalysis*, 89(3), 679-685. doi: 10.1111/j.1745-8315.2008.00051-04.x
- Najeeb, S. (2017). Comments on 'Who founded Buddhism? Notes on the psychological effectiveness of religious objects'. *International Journal of Psychoanalysis*, 98, 1227-1229. doi: 10.1111/1745-8315.12694
- Paiva, G. J. (2013). Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião. In J. D. Passos & F. Usarski (Eds.), *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 347-366). São Paulo: Paulinas : Paulus.
- Paiva, G. J., Zangari, W., Verdade, M. M., Paula, J. R. M. d., Faria, D. G. R. d., Gomes, D. M., . . . Gomes, A. M. d. A. (2009). Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 25, 441-446.
- Paiva, G. J. d. (1998). AIDS, Psicologia e religião: o estado da questão na literatura psicológica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 14(1), 27-34.
- Paiva, G. J. d. (1998b). Estudos Psicológicos da experiência religiosa. *Temas em Psicologia*, 6(2), 153-160.
- Paiva, G. J. d. (2007). Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos de Psicologia*, 24(1), 99-104.
- Paiva, G. J. d. (2017). Psicologia da Religião no Brasil: História, Resultados e Perspectivas. In M. R. G. Esperandio & M. H. d. Freitas (Eds.), *Psicologia da Religião no Brasil* (pp. 47-59). Curitiba: Juruá.
- Paiva, G. J. d., Zangari, W., Verdade, M. M., Paula, J. R. M. d., Faria, D. G. R. d., & Gomes, D. M. (2009). Psicologia da Religião no Brasil: A Produção de Periódicos e Livros. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 25(3), 441-446.
- Paloutzian, R. (2015). *A Psicologia da Religião numa Perspectiva Global*. Paper presented at the X Seminário de Psicologia e Senso Religioso, Curitiba.

- Paloutzian, R. (2017). Psicologia da Religião na Perspectiva Global: Lógica, Abordagem e Conceitos. In M. R. G. Esperandio & M. H. d. Freitas (Eds.), *Psicologia da Religião no Brasil: História, Pesquisa e Ensino* (pp. 25-44). Curitiba: Juruá.
- Parker, S. E. (2011). *Winnicott and Religion*. Laanham\*Boulder\*New York\* Toronto, Plymouth, UK: Janson Aronson.
- Parsons, M. (2000). *The dove, that Returns, The Dove that Vanishes. Paradox and Creativity in Psychoanalysis*. London and New York: Routledge.
- Parsons, M. (2014). *Living Psychoanalysis. From Theory to Experience*. London: Routledge.
- Passos, J. D., & Usarski, F. (2013). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas : Paulus.
- Pfister, O. (1915). *The psychoanalytic method*. London: Kegan Paul.
- Pfister, O. (2003). A Ilusão de um Futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud (K. H. K. Wondracek, Trans.). In K. H. K. Wondracek (Ed.), *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos* (pp. 17-26). Petrópolis: Vozes.
- Pich, R. H. (2013). Religião como forma de conhecimento. In J. D. Passos & F. Usarski (Eds.), *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 143-160). São Paulo: Paulinas : Paulus.
- Rizzuto, A. M. (1976). Freud, God, the Devil and the Theory of Object Representation. *International Journal of Psychoanalysis*, 3, 165-180.
- Rizzuto, A. M. (1979). *The Birth of the Living God*. Illinois: The University of Chicago Press.
- Rizzuto, A. M. (2001). *Por que Freud rejeitou Deus?* São Paulo: Loyola.
- Rizzuto, A. M. (2006). *O Nascimento do Deus Vivo*. São Leopoldo: Sinodal.
- Rodrigues, C. C. L., & Gomes, A. M. d. A. (2013). Teorias clássicas da Psicologia da Religião. In J. D. Passos & F. Usarski (Eds.), *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 333-345). São Paulo: Paulinas Paulus.
- Safra, G. (1998). A vivência do sagrado e a constituição do self. *Temas em Psicologia*, 6, 147-151.
- Safra, G. (2001). Rei, Sacerdote, Profeta: historicidade e subjetividade. *Memorandum (Belo Horizonte)*, 1(1), 33-40. Retrieved from <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos01/safra01.htm>
- Safra, G. (2015). *Religiosidade e espiritualidade na prática clínica*. Paper presented at the X Seminário de Psicologia e Senso Religioso, Curitiba.
- Sechehaye, M. A. (1951). *Symbolic Realization*. New York: International Universities Press.
- Silva, M. E. A. d. (2013). Psicologia do Desenvolvimento e Religião. In J. D. Passos & F. Usarski (Eds.), *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 411-421). São Paulo: Paulinas:Paulus.

- Silva, R. J., & Serbena, C. A. (2015). (Re)pensando Tecnologia e Religiosidade: Tecnognose, Jogos de RPG e Ampliação de Consciência. *Relegens Thréskera*, 4(2), 96-115. doi: <http://dx.doi.org/10.5380/rt.v4i1.42264>
- Tyson, A., & Strachey, J. (1956). A Chronological Hand-List of Freud's Works. *International Journal of Psychoanalysis*, 37(1), 19-33.
- Usarski, F. (2013). História da Ciência da Religião. In J. D. Passos & F. Usarski (Eds.), *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 51-61). São Paulo: Paulinas : Paulus.
- Vaisberg, T. M. A. (2004). Terapias psicológicas e religião: um debate atual. In G. J. d. Paiva & W. Zangari (Eds.), *A representação na religião: perspectivas psicológicas* (pp. 347-352). São Paulo: Loyola.
- Vergote, A. (1996). *Religion, belief and unbelief. A psychological study*. Amsterdam: Rodopi.
- Winnicott, D. W. (1931p). Nota sobre Normalidade e Ansiedade. *Da Pediatria à Psicanálise: Obras Escolhidas* (pp. 57-76). Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.
- Winnicott, D. W. (1941b). A Observação de Bebês numa Situação Padronizada. *Da Pediatria à Psicanálise: Obras Escolhidas* (pp. 112-132). Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.
- Winnicott, D. W. (1945d). Desenvolvimento Emocional Primitivo. *Da Pediatria à Psicanálise: Obras Escolhidas* (pp. 218-232). Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.
- Winnicott, D. W. (1948b). Pediatria e Psiquiatria *Da Pediatria à Psicanálise: Obras Escolhidas* (pp. 233-253). Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.
- Winnicott, D. W. (1953c). Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais. *Da Pediatria à Psicanálise: Obras escolhidas* (pp. 316-331). Rio de Janeiro: Imago, Ed. 2000.
- Winnicott, D. W. (1958b). A Agressividade em Relação ao Desenvolvimento Emocional *Da Pediatria à Psicanálise: Obras Escolhidas* (pp. 288-304). Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.
- Winnicott, D. W. (1958g). A Capacidade para Estar Só *O Ambiente e os Processos de Maturação* (pp. 31-37). Porto Alegre: Artmed, 1983.
- Winnicott, D. W. (1958k). A Defesa Maníaca *Da Pediatria à Psicanálise: Obras Escolhidas* (pp. 199-217). Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.
- Winnicott, D. W. (1958n). A Preocupação Materna Primária *Da Pediatria à Psicanálise: Obras Escolhidas* (pp. 399-405). Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.
- Winnicott, D. W. (1960c). Teoria do Relacionamento Paterno-Infantil. *O Ambiente e os Processos de Maturação*. (pp. 38-54). Porto Alegre: Artmed, 1983.
- Winnicott, D. W. (1963b). O Desenvolvimento da Capacidade de se Preocupar. *O Ambiente e os Processos de Maturação* (pp. 70-78). Porto Alegre: Artmed, 1983.
- Winnicott, D. W. (1963d). Moral e Educação. *O Ambiente e os Processos de Maturação* (pp. 88-98). Porto Alegre: Artmed, 1983.

- Winnicott, D. W. (1965n). A Integração do Ego no Desenvolvimento da Criança *O Ambiente e os Processos de Maturação* (pp. 55-61). Porto Alegre: Artmed, 1983.
- Winnicott, D. W. (1965r). Da Dependência à Independência no Desenvolvimento do Indivíduo. *O Ambiente e os Processos de Maturação* (pp. 79-87). Porto Alegre: Artmed, 1983.
- Winnicott, D. W. (1965vc). Provisão para a Criança na Saúde e na Crise. *O Ambiente e os Processos de Maturação* (pp. 62-69). Porto Alegre: Artmed, 1983.
- Winnicott, D. W. (1967b). A Localização da Experiência Cultural *O Brincar & a Realidade* (pp. 133-143). Rio de Janeiro: Imago Ed., 1975.
- Winnicott, D. W. (1968i). O Brincar: Uma Exposição Teórica. *O Brincar & a Realidade* (pp. 59-77). Rio de Janeiro Imago Ed., 1975.
- Winnicott, D. W. (1969i). O Uso de um Objeto e o Relacionamento através de Identificações. *Explorações Psicanalíticas: D. W. Winnicott* (pp. 171-177). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1971g). A Criatividade e suas Origens. *O Brincar & a Realidade*. (pp. 95-120). Rio de Janeiro: Imago Ed., 1975.
- Winnicott, D. W. (1972). Introdução por M. Masud R. Khan (Holding e Interpretação) *Holding e Interpretação* (pp. 1-23). São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- Winnicott, D. W. (1974). O Medo do Colapso *Explorações Psicanalíticas: D. W. Winnicott* (pp. 70-76). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1989i). O Destino do Objeto Transicional. *Explorações Psicanalíticas: D. W. Winnicott* (pp. 44-48). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1989vh). O Brincar e a Cultura *Explorações Psicanalíticas: D. W. Winnicott* (pp. 160-162). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1989xa). O Uso de um Objeto no Contexto de *Moisés e o Monoteísmo* (Parte VII do cap. 34) *Explorações Psicanalíticas: D. W. Winnicott* (pp. 187-191). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1990). *Natureza Humana* (D. L. Bogomoletz, Trans.). Rio de Janeiro: Imago.
- Wondracek, K. H. K. (2003). Freud, Pfister e suas ilusões - Que ciência? Que religião? In K. H. K. Wondracek (Ed.), *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos* (pp. 167-200). Petrópolis: Vozes.
- Zangari, W., & Machado, F. R. (2016). Os 10 mandamentos da exclusão metodológica do transcendente: Direitos humanos nas relações entre Psicologia, laicidade e religião. In L. E. V. Berni (Ed.), *Coleção Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade* (Vol. Volume 2: Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas, pp. 111-114). São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo.

