



Revista Pistis & Praxis: Teologia e

Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Kepler Wondracek, Karin Hellen

Freud e sua genealogia: implicações para a clínica do religioso

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 3, núm. 2, julio-diciembre, 2011, pp. 383-
403

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449749238004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Freud e sua genealogia: implicações para a clínica do religioso¹

*Freud and his genealogy:
implications for the clinic of religious*

Karin Hellen Kepler Wondracek

Psicanalista, Mestre e Doutora em Teologia com estágio doutoral na Universidade de Erlangen-Nurenberg, na Alemanha, professora adjunta na Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, RS - Brasil e-mail: karinkw@gmail.com

Resumo

O presente texto aborda a genealogia do pensamento freudiano e sua influência sobre a abordagem do sentimento religioso. Para isso, parte da genealogia da psicanálise e a concebe como dupla: greco-occidental e hebraica. Com Michel Henry, a herança ocidental é relacionada a seus fundamentos em Galileu e Descartes – a crítica henryana aos rumos do pensamento ocidental aponta efeitos da redução galileana que, pelo monismo ontológico, apenas considera verdadeiro o que é passível de ser

¹ Este artigo resume um dos eixos pesquisados na tese de doutorado “Ser nascido na Vida: a fenomenologia da Vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica”. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=245>. Acesso em: 12 jul. 2009.

representado ou visualizado. Insuficiente para a compreensão da condição humana, essa visão tem implicações antropológicas e clínicas, com o risco de distanciamento da dimensão afetiva e por conseguinte da própria vida. Henry propõe o dualismo do aparecer e a inversão do método fenomenológico para abracer a fenomenalização da vida que se doa como afeto na imanência. A genealogia hebraica da psicanálise, por sua vez, contrapõe-se a esse rumo e, com a ênfase no irrepresentável e na multiplicidade semântica, influencia a clínica e a escuta psicanalítica na direção do afeto, o que é também reforçado por psicanalistas contemporâneos. Esse processo, por sua vez, abre caminho para o diálogo com a fenomenologia da Vida e suas contribuições para a clínica. Como concebe a vida em sua aparição originariamente afetiva, também aprofunda a abordagem clínica do sagrado.

Palavras-chave: Freud. Michel Henry. Psicanálise. Religião. Genealogia da psicanálise.

Abstract

This text investigates the genealogy of Freudian thought and its influence on approaches to religious feeling. The text begins with the genealogy of psychoanalysis and conceives of it as doubly-rooted: Greek-Western and Hebraic. With Michel Henry, the Western heritage is related to its foundations in Galileo and Descartes. Henry's criticism of the course of Western thought points to effects of the Galilean reduction that, due to ontological monism, only considers true that which is susceptible to representation or visualization. This condition is insufficient for comprehending the human condition, which in turn has anthropological and clinical implications, risking detachment from the affective dimension and, consequently, from life itself. Henry proposes the dualism of appearance and the inversion of phenomenological method to embrace the phenomenalization of life that gives itself as affect in immanence. The Hebraic genealogy of psychoanalysis, in counterpoint to Western thought, emphasizes the irrepresentable and semantic multiplicity. The Hebraic genealogy influences the clinic and psychoanalytic listening in the direction of affect; this is also reinforced by contemporary psychoanalysts. This process, in turn, opens the way for dialogue with the phenomenology of Life and its contributions to the clinic. Since it conceives of life in its appearance as originally affective, it also deepens the clinical approach of the sacred.

Keywords: Freud. Michel Henry. Psychoanalysis. Religion. Genealogy of psychoanalysis.

Por que a escuta analítica, desde Freud, parece invariavelmente desembocar no sagrado e, mais especificamente, no sagrado bíblico? (KRISTEVA, 2002, p. 133).

Freud, pesquisador da religião

Muito já foi dito a respeito da relação de Freud com a religião. A temática esteve presente em sua vida e obra: muitos dos seus textos foram dedicados a ela (FREUD, [1907, 1913, 1921, 1927, 1928, 1939] 1977a, b, c, e, f, g), e também na sua correspondência ela ocupa um lugar importante (FREUD; MENG, 1998).

Nos últimos anos estive envolvida com o tema (WONDRAZEK, 1998, 2003, 2005), o que me levou a pesquisar no doutorado os pressupostos da teoria de Freud e a relação psicanálise-antropologia-religião (2010). Nesse percurso, fui enriquecida especialmente pela tradução das cartas entre Freud e Oskar Pfister (FREUD; MENG, 1998); concordo com Birman (1988) de que elas se constituem no melhor testemunho vivo das diversas dimensões desse tema na psicanálise. Na relação com Oskar Pfister (1873-1956), pastor protestante e psicanalista, no calor de uma amizade, os pontos de vista perdem a rigidez e entreveem possibilidades mais fecundas, que estimulam novos diálogos.

A vivacidade dessa relação também se deve ao fato de que Pfister viu em Freud um novo caminho à restauração do primado do amor, em meio à aridez do racionalismo da época. Por isso não lhe importavam as reservas freudianas à religião, pois mais fundo que essas ele percebia a fecundidade da psicanálise para o tratamento dos sofrimentos psíquicos e para a reconquista da capacidade de amar. No entanto, também em Pfister (2003), foi iniciado um alerta sobre o risco da psicanálise se inclinar ao racionalismo ocidental, o que por sua vez diminui seu potencial curativo e interpretativo. Também em outros autores essa reserva foi aventada (entre nós por Plastino, Ab'Sáber, Gilberto Safra, entre outros).

Essa simultaneidade de fecundidade e aridez me levou a investigar mais a fundo a genealogia da teoria psicanalítica (2010), e no filósofo

francês Michel Henry (1922-2002)² encontrei elementos preciosos, especialmente a respeito da influência dos pressupostos do pensamento ocidental sobre a psicanálise (HENRY, 2009). Ao mesmo tempo, a pesquisa sobre a relação psicanálise-religião apontou a presença de outros fios além dos ocidentais: os da herança hebraica (PFRIMMER, 1985; FUKS, 2000; RIZZUTO, 2005), que também impregnaram a teoria psicanalítica e seus conceitos fundamentais.

A redução galileana e seus efeitos no pensamento ocidental

No livro *Em Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*, encontramos uma meticulosa explanação dos rumos do pensamento ocidental até a psicanálise; por isso o nome de “Genealogia”. Para a filósofa portuguesa Florinda Martins, esse livro tem um lugar preeminente nas investigações de Henry porque “as questões do inconsciente são contemporâneas às questões da consciência” (MARTINS, 2009, p. 36). A tese central do livro é a de que o esquecimento da vida como autoafetiva e autoimpressiva conduz a filosofia moderna e também a contemporânea a relegar a vinda da vida como afeto, e a privilegiar o aparecer na exterioridade e tomá-lo como fundamento.

² Michel Henry nasceu a 10 de janeiro de 1922 em Haiphong, Indochina, atual Vietnã. Segundo filho de um comandante naval e de uma pianista, ficou órfão de pai aos dezessete dias de vida, morto num acidente de carro. A família mudou-se para a França em 1929. Nas aulas preparatórias para a universidade, marca-o o curso com o filósofo Jean Hyppolite. Estuda filosofia com Paul Ricoeur, Ferdinand Alquié e Henri Gouhier. Participou da Resistência durante a II Guerra, depois tornou-se professor. Casou-se com Anne Henry em 1958. A partir de 1960 foi professor titular da cadeira de Filosofia da Universidade de Paul Valéry em Montpellier, onde permanece até sua aposentadoria em 1982. Professor convidado na Sorbonne, na École Normale Supérieure de Paris, na Universidade Católica de Louvain, na Universidade de Washington (Seattle) e na Universidade de Tóquio. Michel Henry morre de câncer, em Albi, França, a 3 de julho de 2002. Recebe influência de Mestre Eckhart (1260-1328), Maine de Biran (1766-1824) e Kierkegaard, e de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty na fenomenologia. O pensamento de Michel Henry se constitui basicamente de dois movimentos: 1. A crítica aos rumos do pensamento ocidental e sua influência genealógica sobre a psicanálise; 2. A proposta de fazer uma investigação fenomenológica da vida, iluminando a condição humana por meio de uma abordagem filosófica do cristianismo. Nossa pesquisa, iniciada durante estágio doutoral na Alemanha e Portugal, se concentrou nas seguintes obras: *Généalogie de la psychanalyse: le commencement perdu* (Genealogy of psychoanalysis) [1985;2009]; *Phénoménologie Matérielle* (1990;2010); *C'est moi la vérité* (I am the truth) [(1996) 1998]; *Incarnation: une philosophie de la chair* [(2000) 2001]; *Paroles du Christ* [2002/2003].

Michel Henry inicia sua análise do pensamento ocidental com a afirmação de Husserl, em seus últimos escritos (HUSSERL, [1936] 1970; FAÝ; LE GUYADER, 2009), de que a crise da ciência ocidental deriva de uma decisão intelectual tomada por Galileu Galilei no início do século XVII, pela qual o mundo sensível recebeu uma crítica radical, que acarretou a transformação da concepção tradicional de mundo, de ciência e de corpo. Surge um novo conceito de realidade, baseado nas ideias abstratas, que passa a se referir não apenas ao universo das coisas, mas também ao ser humano. Esse conhecimento, forjado em campos estranhos, passa a ter a pretensão de “*fornecer a verdadeira aproximação ao homem*, de o procurar no mais íntimo do seu ser, até no prazer, no coração do seu sofrimento ou do seu desânimo – da sua vida ou da sua morte” (HENRY, 2001 p. 105, grifo nosso).

Não apenas as qualidades sensíveis e os corpos sensíveis são afastados como forma de conhecimento, mas, além disso, estes são retomados pela ciência geométrica, e tratados como efeitos “dos quais ela exibe as causas. É assim que, constituindo-se em sistema, dando conta das coisas materiais, mas também *da maneira como as sentimos*, se propõe, no seu acto protofundador, como um saber universal, a que nada escapa, e o único verdadeiro” (HENRY, 2001, p. 108).

As impressões e características do humano são tratadas como simples “aparências”, sem correspondência na realidade, desqualificadas porque atreladas às propriedades sensíveis de quem as percebe. “Com efeito, é nada menos do que a natureza sensível deste mundo assim como a dos corpos que o compõem que é posta, brutalmente, em causa e rejeitada” (HENRY, 2001, p. 105). Por isso o abalo aos fundamentos da condição humana: “É toda a nossa vida, tal como a experienciamos, que vacila, de um só golpe, na ilusão – as nossas sensações, as nossas emoções, os nossos sentimentos, os nossos desejos, as nossas renúncias e os nossos amores” (HENRY, 2001, p. 108).

A contrarredução cartesiana

Embora Descartes siga Galileu no seu projeto de fundação da nova ciência e até a complemente, há uma grande diferença na abordagem

dos dados subjetivos. Se para Galileu a certeza provém da pertença ao mundo das ideias, para Descartes a verdade está na impressão e na subjetividade em geral. Para Henry, Descartes opera ao mesmo tempo uma contrarredução:

[...] em vez de, pura e simplesmente, excluir da esfera do conhecimento as qualidades sensíveis, isto é, a sensibilidade, as paixões, as emoções, a vontade, numa palavra, a subjectividade em todas as suas modalidades, pelo contrário, recolhe-as [...] dá-lhes o nome de *cogitationes* (HENRY, 2003 apud MARTINS, 2009, p. 24).

No início das *Meditações* de Descartes, *eu penso* significava mais que a atividade mental, pois priorizava o sentir a si – sentir que pensa, que vê, que duvida, que sonha. Henry (2009) resgata para a contemporaneidade que, no Começo cartesiano, pensar não era ter pensamentos: “parece-me que vejo, que ouço, que me aqueço, sendo isso o que em mim propriamente se denomina sentir, e, considerado de modo mais preciso, não é nada mais do que pensar” (DESCARTES FA, II apud HENRY, 2009, p. 57).

Ou seja, pensar originariamente não significava representar [re-presentar, ou no alemão *vor-stellen*, ambas indicadores de uma distância], mas sentir-se vendo, sentir-se sentindo dor. Michel Henry apresenta, na *Genealogia da Psicanálise*, um Descartes imanentista que não se suspeitava: “Descartes não nega a certeza da visão em favor do pensamento que se tem dela, o que afirma não é a consciência refletida de ver, mas antes a impressão imediata de ver”(ALQUIÉ 1956 apud HENRY, 2009, p. 57). Diferentemente de Galileu, o movimento primeiro de Descartes significa o resgate da subjetividade como central:

Tal é a significação radical da contra-redução cartesiana: *tudo o que a redução galileana tinha afastado do conhecimento racional do universo real, a título de “aparência” ou de “ilusão”, de “nome” ou de “convenção”, a contra-redução recolhe-o nela para dele fazer o que é mais certo e mais essencial do que a realidade do universo: as cogitationes, cristais de certeza absoluta*. Mais ainda: estas cogitationes, que a redução galileana pretendia excluir do conhecimento do universo real, tornam-se, por um retorno decisivo, a condição incontornável deste conhecimento e o seu fundamento (HENRY, 2001, p. 112, grifo do autor).

O “ver-se ver” se dá na imediatez de si mesmo, dado no corpo, na subjetividade e não na distância do aparecer na exterioridade. Pelo contrário, “é a certeza absoluta da percepção subjectiva do corpo, enquanto *cogitatio certa*, que será susceptível de fundar a certeza do universo e do seu conhecimento” (HENRY, 2001, p. 112). Essa é a contrarredução cartesiana – pois inverte a perspectiva do conhecimento ao retirá-lo da objetividade e ao voltar-se à impressão subjetiva. Contrarredução porque a ênfase passa da possibilidade de conhecer apenas o que se mostra na exterioridade para a certeza a partir do conhecimento na interioridade.

Descartes e a perda do começo

Henry comenta que a profundidade e o alcance do conceito cartesiano de consciente não foram percebidos nem puderam ser preservados. Num segundo momento, na passagem da *Primeira* para a *Segunda Meditação*, acontece uma mudança: ao procurar estabelecer o método para o conhecimento objetivo, Descartes desfaz a prioridade deste “sentir que pensa”, ou “sentir que vê” e passa agora para a percepção efetiva: “Nesse meu primeiro conhecimento, não se encontra nada mais que uma *percepção clara e distinta* daquilo que conheço [...] Por isso são verdadeiras todas as coisas que concebemos muito clara e distintamente” (DESCARTES FA: II apud HENRY, 2009, p. 86). O importante a partir de então é o conteúdo do pensamento, e não mais a sensação subjetiva de pensar.

Como consequência, a via aberta em direção ao Começo foi abandonada e não participou do desenvolvimento cultural do Ocidente, pois neste o ser humano passa a ser definido pela razão e pelos dados na exterioridade do aparecer. As intenções de assegurar o método e de fixar a ciência ganharam o primeiro plano, desviando-o de suas metas anteriores e relegando-as finalmente ao esquecimento. Assim, a ênfase passou do conhecimento imediato do “pensar” ou “ver” [Videor] para o “pensar algo” ou “ver algo” [Videre], deslizamento que foi assumido por Kant (eu como “eu me represento”), passou por Husserl (eu como “intencionalidade”) e chegou até Heidegger (eu como “ser-no-mundo”). Henry comenta que a busca da subjetividade viva reaparece em Schopenhauer e Nietzsche, mas

neles se reduz ao âmbito do anônimo, selvagem, impessoal, e assim transmite esse tom sobre a filosofia e a cultura, abrindo “as vias da força bruta, da violência e do niilismo” (HENRY, 2005, p. 23).

Essa “perda do fenômeno na fulguração do seu aparecer” deixa indeterminados não apenas o princípio do conhecimento de si (domínio da antropologia), mas também alcança as possibilidades terapêuticas (domínio da clínica). Ao invés do conhecimento imediato via afetividade, o conhecimento mediato via instalação de uma distância de “objetividade”. A redução da vida subjetiva a uma consciência reflexa e representativa recebe vários nomes no decorrer da história: transcendência, distância fenomenológica, alienação, diferença. A partir disso, o Ser será pensado sempre na exterioridade transcendental, em um *ek-stasis*, em uma ruptura e separação originária, traço em comum da filosofia clássica e da filosofia moderna da consciência, desde sua origem grega.

Na base do pensamento ocidental está a presença do *monismo ontológico*: o conjunto de supostos que fundamenta, no pensamento tradicional, o processo de conhecer. Em sua base está a ideologia grega que sustenta a preeminência da luz no ser e no conhecimento. É esse marco que tornou possível a oposição – clássica a partir de Descartes – entre a consciência e a coisa. Conhecer é sempre conhecer *a algo*, nessa distância tomada como necessária.

Como a consciência é identificada nesse pressuposto como a capacidade de autoruptura e separação de si do ser, a consciência sempre é da ordem da apresentação, como um ato que se eleva sobre o ser, de tomar distância deste, de colocar-se perante ele. “O surgimento da consciência aparece assim na sua contemporaneidade como o desenvolvimento de uma distância, com o cumprimento da divisão, da separação, da oposição a si” (HENRY 1963 apud LIPSITZ, 2004, p. 35).

De forma repentina, desvela-se, diante de nós, uma pressuposição absolutamente geral da filosofia ocidental: *privada de sua dimensão de interioridade radical, reduzida a um ver, a uma condição de objetividade e da representação*, constituindo, sobretudo, essa estrutura e idêntica a ela, *a subjetividade do sujeito não é nada mais que a objetividade do objeto* (HENRY, 2009, p. 85).

Florinda Martins explana no que consiste essa modificação:

O fundamento de todas as coisas – o que já está posto diante de si, a partir de si, é interpretado, doravante, como o homem. Em cada época da história o ser destina-se-nos de forma a dar-se na retirada do seu próprio ser. Com o *cogito*, que inaugura a metafísica dos tempos modernos, esta obnubilação atinge o seu ponto extremo, quando o homem se toma pelo *subjectum* usurpando as prerrogativas do ser e pretendendo pô-las em ação. O homem põe-se, ele mesmo, a partir de si, como o fundamento da verdade, erigindo-se em cada domínio como centro e medida de tudo o que é (MARTINS, 2002, p. 35).

“Los pies de la filosofía de luz que hasta ahora dirigió el destino del pensar occidental han progresado tapando el suelo que ésta buscaba y sobre el que estaba parada” (LIPSITZ, 2004, p. 28). A via aberta em direção ao Começo foi abandonada e não participou do desenvolvimento cultural do Ocidente, pois neste o ser humano passa a ser definido pela razão e pelos dados na exterioridade do aparecer. Se a vida reaparece em Schopenhauer e Nietzsche, mostra-se reduzida ao escopo do anônimo, selvagem, impessoal, e assim transmitiu esse tom sobre a filosofia e a cultura, abrindo “as vias da força bruta, da violência e do niilismo” (HENRY, 2005, p. 23).

As consequências desse ocultamento da vida ainda não foram suficientemente consideradas: para compreender nosso tempo, é necessário relacioná-lo com esse processo histórico (HENRY, 2009, p. 77). A amplitude requerida para isso foge a nosso objetivo presente. Apenas apontamos que a crítica henryana ao desenvolvimento filosófico subsequente indica como o pensamento ocidental carrega consigo o *historial do desvio*, que levou a privilegiar apenas o reino da representação, o reino do visível e do aparecer. A indeterminação da subjetividade do sujeito afetou o sujeito filosófico moderno, mas também as críticas a esse sujeito moderno, pois essas padecem da mesma genealogia (LIPSITZ, 2008).

Freud, herdeiro de Galileu e Descartes

Para Henry (2005, p. 116), a psicanálise recusa a abordagem conceitual do inconsciente dos filósofos que a precederam, e assim *alberga a*

vida, a grande ausente do pensamento ocidental. “Inconsciente é o nome da vida” (HENRY, 2009, p. 39). Freud é um epígonos, continuador da obra de Descartes, Schopenhauer e Nietzsche. Com a psicanálise se resgata o Começo cartesiano: “num mundo no qual a objetividade não cessa de estender seu reino de morte sobre um universo devastado, quando a vida não tem outro refúgio que o inconsciente freudiano [...] a psicanálise é a alma de um mundo sem alma, o espírito de um mundo sem espírito (HENRY, 2009, p. 27).

Freud é herdeiro do conceito cartesiano mais amplo de consciência que tinha sua matriz no sentir-se e não no pensar. Nessa intuição mais profunda de Freud está, para Henry, a noção de que inconsciente é mais do que não consciente, mais do que aquilo que é passível de trazer à luz pela representação, mais do que é derivado do modelo mecanicista do século XIX.

No entanto, na esteira de Descartes e Schopenhauer, Freud também faz um “giro capital e catastrófico” (HENRY, 2009, p. 335) e comprehende o originário com as categorias do produto, ou seja, pela representação. Por conseguinte, “longe de se opor à clássica filosofia da consciência, como o crê a psicanálise, ela muito mais se desenha como sua estrita continuadora e sua última modalidade” (HENRY, 2005, p. 111) A crítica fundamental de Henry é de que a psicanálise recebe na sua genealogia cartesiana o paradigma do monismo ontológico, e assim passa a privilegiar a verdade dada na distância da representação. Assim, afasta-se da vida que albergou e, por conseguinte, da possibilidade de perscrutar a vinda da vida como afeto, na imanência (HENRY, 2009, p. 323-339).

Nesse ponto podemos dizer com Florinda Martins (2009) que a crítica fundamental de Henry (2009, p. 339) é de que a psicanálise recebe na sua genealogia cartesiana o paradigma do monismo ontológico, e assim passa a privilegiar o processo de representar. Assim, distancia-se da vida que albergou e, por conseguinte, da possibilidade de perscrutar a vinda da vida na imanência. Gera-se uma situação contraditória, na qual “a crença na ciência e o que é preciso denominar o cientificismo de Freud estão em contradição com sua intuição mais profunda” (HENRY, 2009, p. 323, nota 488).

O que não encontramos em Henry é a consideração da mudança teórica efetuada por Freud com a segunda tópica psíquica, em 1923. Como destaca a psicanalista Marilena Deschamps (2009, p. 7), o estabelecimento dessa nova tópica e da nova dualidade pulsional traz um novo modelo

de funcionamento ao aparelho psíquico “onde o inconsciente já não é mais só da ordem do recalcado e abrange o pulsional sem representação”. Os desdobramentos dão-se na escuta clínica, com um deslocamento

da escuta das representações para o complexo afeto-moção pulsional, já que *o afeto se converte no melhor indicador da atividade das pulsões*. Desta forma, o analista passa a ocupar uma condição de objeto a ser contornado não só por uma intensidade representacional, mas também por *aquela afetiva-pulsional, mais enigmática e desafiadora* (DESCHAMPS, 2009, p. 7).

Se *o afeto é o melhor indicador da atividade das pulsões*, temos de nos perguntar sobre o motivo dessa mudança ter sido tão pouco absorvida nos meios psicanalíticos – com Henry, podemos dar a hipótese dupla de que 1) a genealogia continua fazendo seus efeitos e 2) a Vida continua a esconder a doação recebida. Mesmo que o isso [id] freudiano acentue o caráter passivo, pela antropologia materialista ele é vinculado ao mais primitivo no sentido de menos elaborado e menos complexo, no polo oposto do que Henry coloca como origem da condição humana. Um eixo importantíssimo para a discussão psicanálise-antropologia-religião, que aqui apenas queremos apontar.

O psicanalista Carlos Alberto Plastino amplia o significado dessa *virada teórica* de Freud. O título do seu livro *O primado da afetividade* (2001) é retirado do *Estudo autobiográfico* ([1925] 1977d), de Freud, no trecho em que reconhece a coincidência da psicanálise com o *primado da afetividade* de Schopenhauer. O autor analisa o desenvolvimento da psicanálise e os obstáculos que sofreu por surgir dentro do paradigma moderno – fisicalista, racionalista e dualista – e os efeitos desse paradigma para a compreensão e sistematização dos seus achados clínicos, especialmente na questão dos afetos, e conclui: “É portanto na inadequação do instrumental teórico utilizado para pensar os afetos e sentimentos que reside a incapacidade de Freud para conciliar sua teoria com a experiência clínica (PLASTINO, 2001, p. 62, grifo nosso).

O percurso teórico de Freud é analisado da experiência clínica à elaboração progressiva dos conceitos teóricos. Tal como Henry, ele aponta seus titubeios e dificuldades em abrigar, no pensamento forjado segundo a ciência moderna, as grandes descobertas sobre a condição humana que

se davam na clínica. Relaciona as mudanças operadas na sua teoria com o descolamento desse paradigma que funcionara como *camisa de força* imposta à “concepção do real, do conhecimento e do homem” (PLASTINO, 2001, p. 62). Em outras palavras, uma camisa de força à condição humana e sua origem.

Freud, herdeiro de Moisés

O desvelamento do ramo ocidental da genealogia freudiana, feitameticulosamente por Henry em *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*, pode, numa leitura apressada, soar exagerado. No entanto, as suas afirmações contribuem para repensar a compreensão psicanalítica da condição humana, o lugar do afeto, e o lugar do sagrado. De acordo com as considerações de Pfister, entendemos que é preciso interligar esses elementos e, tal como ele, considerar a fecundidade da psicanálise para tal, desde que ela não sucumba à sombra da sua genealogia.

Nesse sentido, é necessário considerar também a riqueza da outra genealogia de Freud – a judaica (FUKS, 2000) –, que mantém um lugar para o irrepresentável, para o estranho, para o indizível, não apenas como primitivo, mas como o sagrado, doador de tudo. Apenas um breve resumo de alguns pontos apontados por Fuks:

- O tetragrama YHVH é a analogia tomada por Freud para a interpretação do sonho: as imagens do sonho devem ser lidas como as letras do tetragrama, remetendo à polissemia e à impossibilidade de decifrá-lo plenamente, pois ele resiste a todas elas. Interpretar ou ler psicanaliticamente um sonho é “deixar um lugar nas sombras... o umbigo do sonho, o lugar em que ele se assenta no não conhecido” (FREUD apud FUKS, 2000, p. 126).
- Se Deus é irrepresentável, assim também o humano, feito à imagem de Deus, em certa medida o é. Este é o conceito de *Kadosh [santo, separado]*: o humano para além da representação. Eis o paradoxo da condição humana: ser feito à imagem e semelhança desse Deus que não admite imagem: “essa antinomia – identificação à ausência de

imagem – estabelece que o homem, sendo santo e separado, é também irredutível a qualquer representação fixa e imutável (Levítico 19.2). Há sempre algo que escapa a seu próprio espelho; a epifania do rosto, o que está para além do idêntico que não se transformar em conteúdo” (FUKS, 2000, p. 105).

- Se a palavra se constitui na revelação do Deus Único e Ausente, é Palavra infinita que não se sincroniza com os signos que a captam – inscreve-se numa narrativa e numa lei. Essa inscrição será o traço de uma palavra primeira, primordial, de um dizer que já está retirado do dito” (BANON apud FUKS, p. 106). No judaísmo, a palavra-representação não abarca o todo; isso é sempre referido pelo esquecimento da pronúncia do nome do pai – impronunciável, irrepresentável, mas presente. “A palavra é portanto o fio infinito que tece o tecido que recobre o vazio insuperável entre Deus e os homens, entre homem e homem *kadosh e kedushim*” (FUKS, 2000, p. 106).

Palavra, aqui, não como distância, mas como entrelaçamento – essa palavra primordial que remete ao aquém-dito, numa história dos encontros de afetos e numa sistematização para a memória, mas que deve ser “re-cordada” em todos os momentos do viver, ou seja, tornar-se memória do corpo nas diferentes posturas do vivido, algo que a herança galileana também ameaçou varrer dos estudos dessa Palavra.

- O conceito de pulsão também é iconoclasta – e nesse sentido não apenas próximo à *Vontade cega* de Schopenhauer mas ao Segundo Mandamento:

Todas as letras e palavras escritas no corpus teórico psicanalítico não recobrem, seja com figuras, seja com definições, este conceito, cujos fundamentos se enraizam na impossibilidade de fixar-se uma representação para a inesgotável melodia pulsional, assim determinando um vazio presente em sua estrutura: a pulsão se traduz apenas como uma potência que se presentifica em representações efêmeras e transitórias (FUKS, 2000, p. 104).

Assim como a Palavra revela e encobre YHVH, a representação o faz em relação à pulsão. “Este o esforço que obriga o analista a atravessar os afetos e as ideias como os nômades atravessam o deserto e as cidades” (FUKS, 2000, p. 104). Se o afeto é região desértica, lá a revelação de YHVH se deu como presença em fogo e nuvem. Fuks afirma que, para melhor compreender os paradoxos do Sinai, é preciso situar YHVH no registro do inconsciente não recalcado. Essa herança traz a Freud o duplo registro, que pode ser aproximado ao conceito de duplicidade do aparecer, no qual Henry expressa que é preciso considerar um duplo modo de o fenômeno se manifestar: 1) por um lado, como movimento para fora, como o ver, ouvir, e sentir; 2) por outro lado, como movimento para dentro, investigando o poder que constitui o ver (ver-se vendo; ouvir-se ouvindo; sentir-se sentindo).

Nessa busca aprendemos a prestar atenção às coincidências, tão significativas para a psicanálise: pois justamente no *Estudo autobiográfico*, Freud ([1925] 1977d) acrescenta, na segunda edição, uma frase na qual dá o crédito para a genealogia hebraica: “Meu profundo interesse pela história da Bíblia (quase logo depois de ter aprendido a arte da leitura) teve, conforme reconheci muito mais tarde, efeito duradouro sobre a orientação de meu interesse”. O primado do afeto e a genealogia hebraica comparecem, lado a lado... talvez mais interligados do que se possa supor, num primeiro momento.

Implicações para a clínica do religioso

O que cabe perguntar com Henry é sobre o destino dessa dupla herança debaixo da cosmovisão científica ocidental. O judaísmo secular ocidental, embalado pela redução galileana e seu monismo ontológico, esqueceu-se de que invisibilidade não é ausência de presença, e assim transformou o inominável próximo ao sagrado e santo, mais elevado que a palavra, no instintivo bruto e cego, menor que a palavra, próximo à morte. Este o motivo de tantos desacertos entre a psicanálise e a religião; e de tantos ‘pontos cegos’ de analistas (FRANCO FILHO, 1995) nas abordagens do sagrado.

Mas nem todos os herdeiros foram ofuscados pelo excesso de luz: Pfister (1998) reconhece, talvez como pioneiro, o duplo tramado da herança freudiana, e critica seu fechamento ao irrepresentável, oculto, invisível. Nisso é seguido por muitos dos grandes teóricos, como Bion, Guntrip e Winnicott, e em nosso meio por Helio Pellegrino e Gilberto Safra, entre outros.

O psicanalista argentino Alfredo Paincera cita a Winnicott e Guntrip como dois analistas que buscaram outros paradigmas para compreender a complexidade do humano. Guntrip, já nos idos de 1960, questionou Descartes e seu método científico, dizendo que “para a realidade interna é necessário outro método que o utilizado para a realidade externa” (GUNTRIP, 1987 apud PAINCERA, 2002, p. 533). Na sequência do artigo, Paincera apresenta justamente a fenomenologia de Henry como a possibilidade para desenvolver esse método: “Y hace pocos años el filósofo Michel Henry nos decía: ‘El conocimiento absoluto que la vida tiene de sí requiere el presupuesto de una filosofía que logre elaborar el eidos, esto es, fenomenológicamente la vida como de hecho se da.’ Supone Henry que la ontología occidental presupone un concepto del ser que excluye la esencia de la vida: ha sido incapaz de pensarla porque la vida se halla constituida en su ser más íntimo y en su esencia más propia como una interioridad radical que apenas puede ser pensada” (PAINCERA, 2002, p. 533).

Esse diálogo também se abre com Plastino, quando insere a psicanálise dos anos 1920 no paradigma da complexidade, no qual a riqueza heterogênea do real não deve ser sacrificada a um discurso coerente e reducionista. O autor destaca que nesse processo podem surgir paradoxos – tal como Henry (2001) – que no paradigma moderno são considerados sinal de erro, mas no pensamento contemporâneo são “indícios dos limites de apreender na sua totalidade a complexidade do real” (PLASTINO, 2001, p. 169).

Os alcances de tais reflexões impactam a clínica, sem dúvida; na pesquisa de doutorado alguns pontos foram levantados nesse sentido (WONDRAZEK, 2010, p. 218ss). No contexto do presente escrito, quero alinhar algumas implicações para a clínica do religioso, na esperança de contribuir para a diminuição do que Mello Franco denominou de ponto cego psicanalítico (MELLO FRANCO, 1995).

Se o fio hebraico da genealogia psicanalítica for levado em conta, a irrepresentabilidade poderá ser melhor compreendida; com a consideração ao irrepresentável, o sagrado ganha um lugar para aquém e além do edípico, como Pfister (apud FREUD; MENG, 1998) já preconizava e Rizzuto explicita (2006, p. 108). Dessa forma, as representações do religioso são compreendidas num campo mais amplo do que o das ressignificações das *imagos* parentais, dos dogmas aprendidos, da herança do superego. Segundo essa autora, não apenas as representações objetais contribuem para a imagem de Deus, mas processos muito mais abrangentes devem ser considerados, atuantes criativamente por toda a vida. Nesse sentido, a fenomenologia da Vida pode contribuir para essa questão, abrindo a perspectiva do invisível como categoria mais abrangente, mas nem por isso mais primitiva.

Também Julia Kristeva (2002, p. 132) expressa que a herança hebraica de um amor de Deus irrepresentável não conduz ao primitivo cego e bruto, mas que, “irrepresentável e fugaz, sempre ali mas invisível, ele me escapa e incita a sair de meu narcisismo”. Nesse sentido, o religioso não é classificado apenas como defensivo e precário – embora possa conter esses elementos e, como expressa Pfister (apud FREUD; MENG, 1998), para serem purificados pela psicanálise –, mas essa filiação ao sagrado convida a genealogia para além da biografia inscrita a partir da história infantil. Sem desconsiderar esta última, os testemunhos de pacientes impactados pelo sagrado remetem a encontros significativos com a experiência de que sua vida é recebida como doação na Vida absoluta, que reconfigura o vivido infantil, e lhes fornece identidade para além dessas vivências (WONDRAZEK, 2005, p. 81).

Ser um filho nascido na Vida absoluta, na linguagem de Henry, implica reconhecer a dádiva da Vida para além dos pais biológicos, e abre para recriações de laços vitais com o sagrado, consigo e com o outro. No paradigma henryano do duplo aparecer, ambos os processos são considerados – o da filiação visível e o da filiação invisível, unidos entre si de forma paradoxal, intercambiando intensidades e energias. O religioso, dessa forma, também é abordado no duplo registro – o da representação e o do afeto, irrepresentável, e por isso entranhado e sentido. Além de Pfister, vemos essa consideração presente em Winnicott, Guntrip, Bion, Dolto, Kristeva, entre outros.

As implicações também repercutem no manejo clínico: nesse sentido, ousamos ressignificar uma carta de Freud a Pfister, de 19 de julho de 1910, a respeito da transferência:

Em sua dúvida teórica encare tranqüilamente a transferência e a resistência. Na antiga catarse a transferência era compreendida por si. É como a onipresença do ente divino. Estão presentes o senhor X e senhora Y, além deles ainda o bom Deus fica nos observando, mas isto é óbvio e por isso não se fala dele (FREUD; MENG, 1998, p. 56).

Com Michel Henry, a frase de Freud, que num primeiro momento soa como concessão ao universo semântico do seu interlocutor, o pastor Oskar Pfister, adquire conotações mais profundas. A questão da transferência na clínica é ampliada pela fenomenologia da Vida: no paradigma da duplicidade do aparecer se transfere o vivido com as figuras paternas e maternas visíveis, e para além dele, o anseio pela filiação na Vida absoluta (HENRY, 1998). Esse enraizamento da vida na Vida absoluta é silencioso e irrepresentável, “por isso não se fala dele”.

Assim, o que é transferido tem dupla manifestação na autoafetação da vida e na representação, na invisibilidade e na visibilidade –, mas uma única origem: a dádiva da vida, que é o fundamento comum e o suporte de toda relação.

Na transferência, há a consideração do sagrado – e com este, conforme Kristeva, o convite a sair do narcisismo. Dar primado ao afeto, intuir uniões entre os diferentes elementos, ao mesmo tempo em que o conhecimento avança de modo fragmentário... para isso cabe respirar e suspirar, tal qual o estudioso hebreu, entre as letras, entre as linhas, e tal como Pfister, destacar em Freud a dupla genealogia: Descartes e Moisés – presença na representabilidade e presença na irrepresentabilidade.

En-caminhamentos

He reflexionado [sobre o que transferimos sobre un niño aún desconocido] y lo creo es que transferimos que es un ser humano, nacido de dos seres humanos, quienes a su vez nacieron cada un de dos seres humanos, y

asi hasta Adán y Eva. *O sea que transferimos la pulsión que nos es más desconocida: es un semejante, pero ignoramos qué es un semejante, ya que ignoramos quiénes somos* (DOLTO, 1998, p. 17).

A frase de Françoise Dolto remete às questões de fundo que parecem na interface psicanálise-fenomenologia, e demandam mais silêncios prudentes que falas apressadas. Agregamos à sua frase a compreensão de Julia Kristeva, pois em ambas vemos a busca de integração dos diferentes campos, como se procurassem, tal como os antigos estudiosos – nas letras e nos brancos que as circundam – sinais e possibilidades. A compreensão de Kristeva (1988, p. 421) se aproxima do Começo cartesiano, pois considera o malogro da representação como uma possibilidade de crescimento: “Quando os comportamentos e instituições tiverem integrado o malogro da representação não como uma falha da máquina ou como um sofrimento do indivíduo, mas como uma ilusão entre outras, uma nova regulação do narcisismo acontecerá”.

Malogro da representação do religioso, do amoroso, do paterno e materno... A previsão é de nova regulação narcísica não mediada pela representação: no bordado dos mitos, apoiado nas tramas dos fios gregos e hebraicos, dar valor ao invisível e irrepresentável como originário. Nessa perspectiva, Narciso, ao se contemplar, não veria apenas o Eu-posso, mas poderia ultrapassar o espelhamento do próprio rosto e deixar-se afetar pelo “lençol subterrâneo” da vida (HENRY, 2011), o poder que propiciou seu nascimento nesta. Na vinda da vida como afeto, é-lhe revelada sua condição de filho: esta a possibilidade de uma clínica fecundada pela fenomenologia da Vida (MARTINS; TEIXEIRA, 2007).

Referências

- BIRMAN, J. Desejo e promessa, encontro impossível: o discurso freudiano sobre a Religião. In: MOURA, J. C. **Hélio Pellegrino A-Deus**. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 116-143.

DESCHAMPS, M. **Da compulsão à pulsão.** Trabalho apresentado em setembro 2009 na Associação Psicanalítica Sigmund Freud de Porto Alegre. 2009. Não publicado.

DOLTO, F. **Textos inéditos.** Buenos Aires; Madrid: Alianza, 1998.

FAÝ, E.; LE GUYADER, S. Michel Henry and critical theory, an introductory standpoint: the case of virtual organization. In: INTERNATIONAL CRITICAL MANAGEMENT STUDIES CONFERENCE, 6., 2009, Warwick. **Proceedings...** Warwick: Universidade de Warwick, 2009. p. 8. Disponível em: <<http://mngt.waikato.ac.nz/ejrot/cmsconference/2009/Stream10/Henry%20Critique%20and%20VO%20Fa%C3%BF%20FV.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2009.

FRANCO FILHO, O. M. Experiência religiosa e psicanálise: do homem-Deus ao homem-com-Deus. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 29, n. 4, p. 860, 1995.

FREUD, E.; MENG, H. (Org.). **Cartas entre Freud e Pfister [1909-1939]:** um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã. 3. ed. Tradução de Karin H. K. Wondracek e Ditmar Junge. Viçosa: Ultimato, 2009.

FREUD, S. **Atos obsessivos e práticas religiosas.** Rio de Janeiro: Imago, 1977a. v. 9. Originalmente publicado em 1907.

FREUD, S. **Totem e tabu.** Rio de Janeiro: Imago, 1977b. v. 13. Originalmente publicado em 1913.

FREUD, S. **Psicologia de grupo e análise do ego.** Rio de Janeiro: Imago, 1977c. v. 18. Originalmente publicado em 1921.

FREUD, S. **Um estudo autobiográfico.** Rio de Janeiro: Imago, 1977d. v. 20. Originalmente publicado em 1925.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão.** Rio de Janeiro: Imago, 1977e. v. 21. Originalmente publicado em 1927.

FREUD, S. **Uma experiência religiosa.** Rio de Janeiro: Imago, 1977f. v. 21. Originalmente publicado em 1928.

FREUD, S. **Moisés e o monoteísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1977g. v. 19.
Originalmente publicado em 1939.

FUKS, B. B. **Freud e a judeidade**: a vocação do exílio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

HENRY, M. **Eu sou a verdade**: para uma filosofia do cristianismo. Lisboa: Vega, 1998.

HENRY, M. **Encarnação**: por uma filosofia da carne. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

HENRY, M. **Affekt und Subjektivität**. Tradução de Rolf Kühn. München: Karl Alber, 2005.

HENRY, M. **Genealogia da psicanálise**: o começo perdido. Tradução de Rodrigo Marques. Curitiba: Ed. da UFPR, 2009.

HENRY, M. **Fenomenologia Material**. Tradução e Apresentação de Florinda Martins. Lisboa, 2011. No prelo.

HUSSERL, E. **The crisis of European Sciences and transcendental phenomenology (1936)**. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

KRISTEVA, J. **As novas doenças da alma**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LIPSITZ, M. **Eros y nacimiento fuera de la ontología griega**: Emmanuel Levinas y Michel Henry. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

LIPSITZ, M. Michel Henry y la crítica del Intuicionismo. **A Parte Rei: Revista Electrónica de Filosofía 10**. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/henry.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2008.

MARTINS, F. **Recuperar o humanismo**: para uma filosofia da Alteridade em Michel Henry. Estoril: Principia, 2002.

MARTINS, F. Apresentação a genealogia da psicanálise. In: HENRY, M. **Genealogia da Psicanálise**: o começo perdido. Curitiba: Ed. da UFPR, 2009. p. 9-33.

MARTINS, F. Apresentação a fenomenologia material. In: HENRY, M. **Fenomenologia material**. Lisboa: 2010. No prelo.

MARTINS, F.; TEIXEIRA, M. C. **Tecidos de afectos em fios quatro-zero.** Lisboa: Colibri, 2007.

PAINCERA, A. Hacia una nueva teorización del psicoanálisis a partir de la “intuición fundamental” de Winnicott. **Revista Psicoanálisis ApdeBA**, v. 24, n. 3, p. 533, 2002.

PFISTER, O. A ilusão de um futuro (1928). In: WONDRACEK, K. H. K. **O futuro e a ilusão.** Tradução de Karin H. K. Wondracek e Ditmar Junge. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 17-58. PFRIMMER, T. **Freud, leitor da Bíblia.** Rio de Janeiro: Imago, 1985.

PLASTINO, C. A. **O primado da afetividade.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

RIZZUTO, A. M. **Por que Freud rejeitou a Deus?** São Paulo: Loyola, 2005.

RIZZUTO, A. M. **O nascimento do Deus vivo.** São Leopoldo: EST; Sinodal, 2006.

WONDRACEK, K. H. K. (Org.). **O futuro e a ilusão.** Petrópolis: Vozes, 2003.

WONDRACEK, K. H. K. **O amor e seus destinos:** a contribuição de Oskar Pfister para o diálogo entre teologia e psicanálise. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2005.

WONDRACEK, K. H. K. Entre o desamparo humano e o amparo divino: um caso clínico numa ótica interdisciplinar. **Estudos de psicanálise.** Rio de Janeiro. v. 28, p. 75-82, set. 2005.

WONDRACEK, K. H. K. **Ser nascido na vida:** a fenomenologia da Vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica. 2010. 256 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=245>. Acesso em: 13 jul. 2009.

Recebido: 17/01/2011

Received: 01/17/2011

Aprovado: 02/02/2011

Approved: 02/02/2011