

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Joana Sampaio Primo

**Amizade, espaço de pensamento e alteridade:
uma análise das cartas de Freud a Fliess**

Mestrado em Psicologia Social

São Paulo, 2015.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Joana Sampaio Primo

**Amizade, espaço de pensamento e alteridade:
uma análise das cartas de Freud a Fliess**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de mestre em Psicologia Social, sob a orientação da Profa. Titular Miriam Debieux Rosa.

São Paulo, 2015.

Errata

Página	Parágrafo/linha	Onde se lê	Leia-se
Agradecimentos	10º§, 44ª linha	“Chritiane”	“Christiane”
Abstract	21ª linha	“psychoanalysis Moreover”	“psychoanalysis. Moreover”
5	2º§, 1ª linha	“Identificamos, assim”	“Identificamos assim”
5	2º§, 5ª linha	“a sabe”	“a saber”
6	1º§, 1ª linha	“Arendt (1988)”	“Arendt (1998)”
11	2º§, 1ª linha	“amizade, mas não”	“amizade, não”
34	3º§, 2ª linha	“livros”	“livro”
47	2º§, 4ª linha	“e mais duas escritas por Fliess”	“e mais três escritas por Fliess”
59	3º§, 2ª linha	“duas cartas de 1904”	“três cartas de 1904”
93	1º§, 1ª linha	“Anne (1996) afirma”	“Anne Vincent-Buffault (1996) afirma”
93	3º§, 3ª linha	“Segundo Anne”	“Segundo Anne Vincent- Buffault”
96	2º§, 6ª linha	“(Benveniste, 1995, p.312).Dessa forma”	“(Benveniste, 1995, p.312). Dessa forma”
103	5º§, 7ª linha	“ações, Arendt (2010a)”	“ações Arendt (2010a)”
106	3º§, 5ª linha	“(Benveniste, 1999)”	“(Benveniste, 1995)”
112	3º§, 5ª linha	“a comunidade,”	“a comunidade”
113	4º§, 4ª linha	“diferenças, Arendt (2005)”	“diferenças Arendt (2005)”
113	4º§, 6ª linha	“sempre público, (Arendt, 2010a).”	“sempre público (Arendt, 2010a).”
100	1º§, 6ª linha	“preposição”	“proposição”
117	2º§, 5ª linha	“preposição”	“proposição”
119	1º§, 3ª linha	“privilegiado de uma abertura”	“privilegiado de abertura”
123	10ª referência	“_____ (2006).”	“_____. (2006).”

Profª Titular Miriam Debieux Rosa

Joana Sampaio Primo

BANCA EXAMINADORA

Ao meu querido avô Antônio – *in memoriam* – que, sem saber, me introduziu no mundo das cartas e na delicadeza de exercitar uma atividade com prazer:

Marília, 16 de maio de 2006. “... Bem, já conversamos um pouquinho, agora encerro esta carta com aquele abraço mais carinhoso. Beijos de seu avô”.

AGRADECIMENTOS

O agradecimento é uma parte privilegiada de qualquer trabalho, primeiramente, por abrir o diálogo com os leitores, estes que são importantes interlocutores, pois é para eles que um trabalho de pesquisa se destina. Ademais, o agradecimento tem um lugar pertinente, por possibilitar uma forma peculiar de homenagear todos aqueles que compuseram o caminho de elaboração do trabalho, fundamentais por proporcionarem um espaço de alteridade e troca. Espaço curiosamente especial para minha dissertação, uma dissertação sobre a importância do outro amigo nos caminhos do pensamento e na resistência a tudo que nos parece hegemônico.

Começo, assim, por quem me acompanhou cotidianamente nessa jornada pelo mestrado: Breno Benedykt, meu mais que querido companheiro, curioso e aberto ao diálogo sobre minha pesquisa, demonstrando interesse pelo tema, recolhendo materiais pertinentes com generosidade e argúcia, contribuindo sobremaneira com essa dissertação.

Na sequência, agradeço a minha mãe, Fátima Sampaio, uma pesquisadora nata, que sempre introduziu em casa as condições para que eu e meu irmão seguíssemos pelos meandros do pensamento. Em meu percurso atual, mostrou-se acolhedora e confiante de que tudo daria certo, mesmo nos momentos em que, aos meus olhos, nada parecia caminhar.

Agradeço ao meu pai, Antônio Primo, que em sua maneira própria de pesquisar, apontou-me a importância de me atentar aos contextos nos quais estamos inseridos e aos lugares que ocupamos neles. Apontava, igualmente, a necessidade de me centrar na escrita, uma tarefa dificilmente prazerosa, que toma tempo e, por isso, que exige descanso e diversão.

Ao Rodrigo, meu irmão, que participou desse processo de sua maneira distante e confiante. Ao Fábio Contel, meu querido primo, por conversar e me aconselhar em um momento decisivo. Ao meu avô Cesídio, sempre curioso para saber como andava o trabalho, confirmando que este era um bom caminho a seguir. Aos meus pequenos irmãos, Duda, João e Pedro, que mesmo sem ainda saberem sobre pesquisa, sempre indagavam: “Você só vem a Marília para trabalhar?”.

À minha orientadora, Miriam Debieux Rosa, por confiar e me apoiar na mudança do projeto, proporcionando ricas discussões sobre a minha dissertação, como também sobre outros temas que atravessam essa pesquisa indiretamente, sem sua orientação nada disso seria possível. À Caterina Koltai e à Isabel Kahn Marin professoras que auxiliaram muito no Exame de Qualificação, apontando os caminhos pertinentes para a continuidade da pesquisa.

Aos meus colegas integrantes do Núcleo de Psicanálise, Política e Cultura, idealizado e coordenado pela nossa orientadora: Aline Martins, Aline Travaglia, Christian Haritçalde, Diego Penha, Emília Broide, Isabel Tatit, Ivan Estevão, Jaquelina Imbrizi, Marta Okamoto, Miriam Pinho, Rafael Daud, Rodrigo Alencar, Sandra Alencar, Sérgio Prudente e Viviane do Carmo; por

comporem um relevante espaço de circulação da palavra, em que se produz uma interlocução fértil para todos.

Agradeço em especial à Marta Cerruti, minha querida supervisora e colega de Núcleo, que leu e discutiu esse trabalho comigo algumas vezes. À Ana Musatti Braga, à Cristina Rocha Dias, à Ilana Mountian e à Raonna Martins, leitoras generosas do trabalho e da discussão sobre ele.

E como não poderia deixar de ser, agradeço imensamente a todos os meus amigos: Iara Pedó, Leco Wahrhaftig, Lucas Bizarria, Zé Henrique e Yuri Azeredo, que participaram de perto dos caminhos da dissertação, ajudando com suas leituras e conversas. Aos amigos que mesmo não tão de perto desse processo sempre estiveram presentes: Terena Zamariolli, André Nunes e Juliana Thomaz.

Ao CNPq, pois sem o financiamento nada disso estaria escrito. À Chritiane Matos Batista, atenciosa corretora e primeira leitora do trabalho. Aos professores do Programa de Psicologia Social, que me introduziram à PUC-SP de uma maneira instigante e encorajadora. À Marlene, pela sua ajuda com todos os processos de encaminhamento da dissertação e das disciplinas do Mestrado.

A todos vocês, meu mais sincero obrigada!

RESUMO

Primo, J. S. (2015). *Amizade, espaço de pensamento e alteridade: uma análise das cartas de Freud a Fliess*. Dissertação de mestrado, Programa de Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

A presente dissertação partiu dos estranhamentos sobre uma relação aparentemente corriqueira: a amizade. Parecendo se tratar de um único fenômeno, logo percebemos a diversidade de práticas assim nomeadas, não apenas pela variabilidade encontrada ao longo do tempo, mas, sobretudo, pelas diferentes inscrições possíveis dentro de um mesmo período histórico. Constatamos na amizade uma prática com potências políticas, visto que o espaço entre os amigos permite a circulação das diferenças (Arendt, 2010a), podendo se constituir como um *locus* privilegiado em que três eixos se destacam: criação de práticas-amizade, de pensamentos e de modos de ser – do(s) outro(s) e de si. Todavia, se por um lado se evidencia seu caráter resistente aos discursos hegemônicos, por outro lado as amizades se encontram, igualmente, comprometidas com a manutenção desses discursos. A partir desse duplo movimento, tomamos uma amizade como objeto de análise, mais especificamente, nos debruçamos sobre as cartas de Freud endereçadas ao seu amigo Fliess, fundamentais para o início da elaboração da teoria psicanalítica. Num primeiro momento, analisamos as cartas como um material rico em significados de amizade, articulando-as com os três eixos da amizade destacados acima, não tentando identificar uma amizade política *per se*, mas nos atendo às particularidades da relação entre Freud e Fliess. Ao destacarmos a amizade como um espaço que permite formas de (re)invenção do dado, trazendo um apelo político, fez-se necessária, num segundo momento, uma investigação mais aprofundada sobre a história da amizade, que, por sua vez, ressaltou algumas características que insistem em se colocarem como facetas dessa prática: a intersecção entre *éros* e *phília*, entre *phília* e *phrater*, a importância do amigo para a produção de pensamentos e a potência política intrínseca a esta prática. Enfatizamos a alteridade e o aspecto criativo como características que articulam, em nosso trabalho, a análise da correspondência Freud-Fliess e da polissemia de práticas e sentidos da amizade ao longo da história, já que a alteridade se inscreve como uma marca relacional privilegiada das amizades, bem como uma importante chave de leitura psicanalítica. Ademais, atendo-nos à perspectiva política das amizades, asseveramos que os encontros entre amigos, marcados por um lugar *entre* o particular e o plural, tensionam a distinção entre o público e o privado, inscrevendo-a como uma prática análoga à circulação da praça pública, espaço de ação e criação. As particularidades produtoras das amizades – *locus* de pensamento, de alteridade e de si –, apesar de concatenadas aos relacionamentos, reclamam uma pertença ao comum, isto é, mesmo que as criações e mudanças surjam no espaço relacional das amizades, elas os excedem, haja vista os desdobramentos da amizade entre Freud e Fliess e a elaboração de uma nova disciplina, a psicanálise, que inaugurou uma nova perspectiva sobre o mundo.

Palavras-chave: Amizade, *Phília*, Correspondência de Freud a Fliess, alteridade e criação.

ABSTRACT

Primo, J. S. (2015). *Friendship, locus of thought and alterity: an analysis of Freud's letters to Fliess*. Master's degree thesis, Social Psychology Program, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

The present research set out to investigate the uncanny of an everyday practice: the friendship. Apparently a single phenomenon, soon we noticed that friendship entails many different practices, not only due to its transformations through time, but mainly, because of its different possible inscriptions in a given historical period. We acknowledge friendship as a political practice, in the sense that the *in between* of friends allows differences to circulate (Arendt, 2010a), building a privileged *locus* in which three axes come forward: the creation of *friendship-practices*, of thoughts and of ways of being – of otherness and of the self. However, even if friendship resists to its possible time, it is also entangled in the hegemonic discourses. From this double aspect, we took one real friendship relationship as an object. Specifically, we have analyzed the letters from Freud to his friend Fliess, a relationship that took place in the beginning of the development of the psychoanalysis theory. In a first approach, we analyzed these letters as a rich material with many meanings for friendship, relating them to the three axes above mentioned – without trying to identify a political friendship *per se*, but regarding the particularities of the Freud-Fliess relationship. To support friendship as a political practice, that sets a creation *locus*, we needed to investigate the development of this practice in history. This second moment of our research highlighted some features of friendship that appeared many times in different periods: the intersection among *philia* and *éros*, among *philia* and *phrate*, the importance of the friend to develop thoughts and the association between a political potency and friendship. We emphasize the alterity and creative aspect as characteristics that articulate, in our research, the analyzes of the Freud-Fliess correspondence and of the friendship's polissemical practices and meanings, as well as important features to the psychoanalysis. Moreover, in regard to the political sense of friendship, we affirm that the friend's meetings, the *in between* of particular and plural tension the distinction between private and public, inscribing friendship as a practice analogous to a plaza, space of action and creation. The singularities of friendship – *locus* of thought, alterity and self –, despite being concatenated to the particular relationships, are linked with the common world, as we observe in the friendship between Freud and Fliess and the elaboration of a new theory, the psychoanalysis which forced a different perspective of the world.

Key-words: Friendship, *Philia*, The correspondence from Freud to Fliess, alterity, creation.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	1
2. AMIZADE: AS CORRESPONDÊNCIAS DE FREUD A FLIESS.....	11
2.1 – Notas sobre a metodologia de leitura das cartas.....	12
2.2 – A análise das Cartas.....	17
I. O trabalho.....	20
II. O(s) outro(s).....	29
III. O si.....	36
IV. “Caríssimo amigo, Caríssimo, mesmo”.....	40
3. IMPACTOS E INTERPRETAÇÕES DAS CARTAS NO MEIO PSICANALÍTICO.....	46
3.1 – Atribuindo sentidos para a amizade.....	53
3.2 – O caso Freud e Fliess: a dissolução de uma imagem.....	54
3.3 – Amizade e capacidade crítica: o caso Emma Eckstein.....	59
3.4 – As quimeras da autoanálise.....	61
3.5 – Amizade: transferência de saber, lugar do terceiro, lugar do público e produção de pensamento.....	63
4. AMIZADE: UM PERCURSO PELA HISTÓRIA.....	67
4.1 – Da <i>philía</i> à <i>ágape</i> cristã.....	69
I. <i>Philía</i> : um termo e muitos significados.....	70
II. Desdobramentos da amizade: a <i>amicitia</i> romana e a <i>ágape</i> cristã.....	75
4.2 – A privatização da vida: modernidade, Estado e amizade.....	79
5. ENTRE POLISSEMIAS E REPETIÇÕES: MOVIMENTOS DA AMIZADE.....	87
5.1 – <i>Éros</i> e <i>Philía</i>	89
5.2 – Amizade e produção de pensamento: a experiência dos salões do século XVIII.....	91
5.3 – Tecendo um mapa: amizade, polissemia e política.....	94
6. AS VICISSITUDES DA AMIZADE NAS CARTAS: FINALIZANDO UM PERCURSO.....	102
6.1 – “... você é o único outro, o <i>alter</i> ”.....	106
6.2 – Amizade e política: entre o privado e o público.....	112
6.3 – Articulações finais: as perguntas que insistem.....	118
7. REFERÊNCIAS.....	121

Entendi aquele valor. Amizade nossa ele não queria acontecida simples, no comum, sem enlaço. A amizade dele, ele me dava. E amizade dada é amor (Guimarães Rosa, 1982).

meus amigos
quando me dão a mão
sempre deixam
outra coisa

presença
olhar
lembrança calor

meus amigos
quando me dão
deixam na minha
a sua mão
(Leminski, 2013).

Eu não faria nenhuma objeção à realidade só *splendid isolation* [esplêndido isolamento], se ele não chegasse a tais extremos e não se interpusesse também entre mim e você (...) ninguém pode substituir, para mim, o relacionamento com um amigo, que é exigido por um lado especial (Freud a Fliess, Carta de 7 de maio de 1900).

1. INTRODUÇÃO

Comunidade

Franz Kafka

Somos cinco amigos, certa vez saímos um atrás do outro de uma casa, logo de início saiu o primeiro e se pôs ao lado do portão, depois saiu o segundo, ou melhor: deslizou leve como uma bolinha de mercúrio, pela porta, e se colocou não muito distante do primeiro, depois o terceiro, em seguida o quarto, depois o quinto. No fim estávamos todos formando uma fila, em pé. As pessoas voltaram a atenção para nós, apontaram-nos e disseram: “Os cinco acabam de sair daquela casa”. Desde então vivemos juntos; seria uma vida pacífica se um sexto não se imiscuísse sempre. Ele não nos faz nada, mas nos aborrece, e isso basta: por que é que ele sempre se intromete à força onde não querem saber dele? Não o conhecemos e não queremos acolhê-lo. Nós cinco também não nos conhecíamos antes e, se quiserem, ainda agora não nos conhecemos um ao outro; mas o que entre nós cinco é possível e tolerado não o é com o sexto. Além do mais somos cinco e não queremos ser seis. E se é que esse estar junto constante tem algum sentido, para nós cinco não tem, mas agora já estamos reunidos e vamos ficar assim; não queremos, porém, uma nova união justamente com base nas nossas experiências. Mas como é possível tornar tudo isso claro ao sexto? Longas explicações significariam, em nosso círculo, quase uma acolhida, por isso preferimos não explicar nada e não o acolhemos. Por mais que ele torça os lábios, nós o repelimos com o cotovelo; no entanto, por mais que o afastemos, ele volta sempre.

Uma comunidade que podia ser composta por cinco, cinco cavalheiros, que deslizam conjuntamente para fora de uma casa, sem se conhecerem. O ato de deslizar cuidadosamente é o mesmo que os nomeia, “os cinco”, inseparáveis, vistos por um terceiro. Sem nada de especial que parecesse lhes unir, um sexto insiste por adentrar ao grupo – de amigos? –, incomoda: sem nenhum motivo declarado, os cinco queriam ser cinco, não seis. A base de cotoveladas e empurrões, tentam deixar o sexto de fora, aquele que os desconfiguraria como cinco, o que não faz grupo, o que não pertence à comunidade.

Os cinco, que podiam ser dois, que podiam ser dez, que podiam ser mil, se uniam, ou melhor, sentiam-se unidos, por algum sentimento? Não sabemos, porém tinham uma determinada estabilidade configurada por serem cinco, por comporem um todo. O sexto, que podia ser um, que

podia ser dois, que podia ser muitos, perturba: impunha uma diferenciação?

Esta configuração, coloca-se em destaque com o sexto, pois era a presença dele que os afirmava como cinco, compunha o grupo e, também, era aquele que não cabia. O que se passa entre os cinco, poderia se passar entre dois ou entre uma comunidade inteira, daí o nome do conto e sua ligação com a *fraternidade*, ou mesmo com a *amizade*. Todavia, por que isto que se passa *entre* as pessoas não admite terceiros? Ou melhor, há um tipo de ligação, predominante no que chamamos de *amizade íntima*, ou mesmo de *fraternidade*, na qual o outro não é convidado a entrar, em que ele atrapalha?

Instigados por tais indagações, a saber, a respeito de um determinado vínculo que uniria tanto as comunidades, os países, quanto os amigos, *os melhores amigos*, que resolvemos nos debruçar sobre a amizade como um objeto de estudo: qual seria esse vínculo responsável pela união tanto de nações, quanto daqueles que nos são mais íntimos?

Evidentemente, há uma determinada confusão – proposital? – entre a *fraternidade* e a *amizade*, ambiguidade implícita no conto de Kafka, porém ambas não são coincidentes, mais ainda, alguns autores, como Derrida (2005) e Arendt (2008), diferencia-as exatamente por conceberem que a fraternidade tende a apagar qualquer resquício de diferença, enquanto a amizade pode afirmar a alteridade. Se por um lado podemos identificar que ambos os termos tem origens etimológicas distintas – fraternidade é uma derivação de *phrater* e a amizade provém de *philia* –, por outro eles se relacionavam, de diferentes maneiras, com as instituições de parentesco e de proteção¹. É inegável, entretanto, que atualmente a mistura de tais relações se intensificou, haja vista a incorporação da *fraternidade* como um direito do homem, após 1848, asserção mantida até hoje na Declaração dos Direitos Humanos; ou mesmo no modo pelo qual os amigos costumeiramente se tratam, os “irmãos escolhidos”.

Logo nos deparamos com o óbvio: a amizade, esta que vivenciamos nos dias de hoje, está diretamente relacionada aos modos de organização da sociedade moderna, bem como sua vinculação com a fraternidade. Abordar a amizade, portanto, significa circunscrevê-la enquanto uma prática cotidiana que se encontra determinada pelos discursos sociais sobre ela.

Porém, por mais que ela seja pré-formatada, a amizade, como todas as relações, ao tensionar os discursos hegemônicos, acaba por possibilitar novas práticas e experimentações, que, além de questionarem o que está dado, acabam configurando distintas maneiras de relação. Como podemos, então, sem desconsiderar o contexto no qual as amizades se inscrevem, vislumbrar a potência de

1 Conferir Benveniste, E. (1995). *O vocabulário das instituições indo-européias*, volume I. Aprofundaremos essa discussão adiante.

criação que carregam?

Nós, como muitos autores, nos indagamos a respeito, justamente, dessa dupla função da amizade: de ser uma modalidade relacional que agrega todos os que pertencem a uma mesma comunidade, uma relação “genérica”, e de compreender um campo de invenção de si, do outro e do pensamento, atrelada as vicissitudes particulares de cada encontro. A possibilidade de invenção, associada a uma certa indeterminação, coloca-a como uma prática com aspirações políticas, pois ao se inventar uma amizade ou um pensamento, abre-se espaços para a vivência do que antes não era possível, seja de uma maneira localizada entre os amigos, seja por se perpetuar em outras relações ou reflexões. Em outras palavras, a amizade, por se tratar de uma prática menos determinada por normas e padrões, pressupõe um campo de criação, um espaço para a ação e para o pensamento.

A indeterminação da amizade está, também, presente em sua história, isto é, nas muitas práticas que foram assim nomeadas, as quais, muitas vezes, não guardavam qualquer semelhança entre si. Ademais, não podemos desconsiderar que se trata de uma prática vivida cotidianamente e circunscrita como um tema de estudos e tratados filosóficos, carregando, portanto, uma dupla significação: uma relação corriqueira e um discurso que pretende abarcar essa prática, sendo esta dupla inscrição uma característica dela no ocidente.

Dessa forma, apesar de ser um exercício comum, as amizades são carregadas de discursos que tendem a homogeneizá-la. Estudá-los nos possibilita entrar em contato com as delimitações dos espaços relacionais, questionando o quanto os encontros estão “presos” a tais discursos, ou se eles podem abarcar, igualmente, a possibilidade de romper com o que está dado.

A identificação de que as práticas sociais estão relacionadas diretamente aos discursos de uma determinada época, não é uma característica exclusiva da amizade, ora os casamentos, o tratamento das crianças, a vivência da adolescência, entre outras, são todas práticas sociais diretamente inseridas num determinado contexto que as define. Porém, assim como há os “padrões”, há a possibilidade de eles serem (re)produzidos a cada relação, nos indagamos então: por que a amizade?

A amizade é uma prática que traz como marca, no campo da filosofia principalmente, ter sido objeto de reflexão de importantes pensadores: são muitos os tratados dedicados a discuti-la ou a enaltecê-la. Nos intrigou o fato de que muitos desses estudos a destacava, por diferentes razões, como uma prática política, como, por exemplo, Aristóteles (Livro VIII) que a relaciona como condição da *pólis*, ou La Boétie (1987) que a opõe a servidão. Objeto, portanto, instigador de muitos estudiosos, decidimos tomá-la como nosso tema de estudo, pois partindo do já indicado, não é acidental a ligação entre a amizade e a política.

Uma ligação não acidental, porém não evidente, pois depende da concepção de política e de

amizade da qual estamos tratando. Se por um lado indicamos que a potência política da amizade poderia se circunscrever em sua abertura inerente aos encontros dos amigos, por outro lado a depender das concepções em jogo isto se oblitera. Enfatizamos, então, a necessidade de introduzirmos a noção de política na qual nos apoiamos em nossa dissertação, com o intuito de indicarmos os principais pontos da mesma e com o cuidado de as entender como um campo de forças complexo.

Dentre as concepções de política, tomamos o pensamento de Hannah Arendt (1998) como o orientador de nosso trabalho, pois esta autora introduz a reflexão sobre a política como a *ação* no *espaço entre* das relações, articulando-a diretamente com a possibilidade de os homens se produzirem e se afirmarem no *mundo comum*. A *ação*, ideia chave para o entendimento da coisa política, é definida como aquilo que é próprio aos homens, que só pode se dar *entre* homens, portanto, na presença de outros (Arendt, 2005). Este conceito é um desestabilizador do que está dado: “... é função da ação, como distinta do mero comportamento, interromper o que, de outro modo, teria acontecido automaticamente” (Arendt, 2013, p.48). Desenha-se, assim, uma compreensão de política, calcada na experiência, no *entre* das relações, as quais, desestabilizadas pela *ação*, criam um espaço de diferença, na medida em que promovem um falar e agir sobre o mundo, a partir das distintas perspectivas, a partir da pluralidade.

A referência ao *mundo comum*, bem como ao âmbito público, como o *locus* privilegiado para a *ação* política, é uma leitura inspirada na *pólis* grega. Tal ênfase arendtiana, a saber, de retomar a experiência da *pólis* como fundadora da política no ocidente, não é a cristalização de um modelo, ou mesmo uma forma saudosista de conceber o passado, mas um olhar do presente para propor uma nova maneira de problematizar nossas relações. Segundo Aguiar (2011a), estudioso de Arendt, a modernidade é identificada pela autora como um tempo no qual há uma forte tendência à estagnação, portanto apostar no *entre* das relações como um possível *locus* político, como um espaço para a criação e para a *ação*, coloca uma resistência aos modos modernos de fazer política. Há um aparente paradoxo, pois para esta autora a modernidade desvaloriza os espaços políticos, tornando-os raros, no entanto, ao enfatizar os movimentos de criação dos encontros, sem deixar de criticar a modernidade, credita-se outros modos de pensamento e de ação.

Tecidas essas breves considerações a respeito da política, nos voltamos aos modos pelos quais vivenciamos a amizade atualmente, estes se encontram distantes de abarcar a dimensão política por nós indicada, visto que eles se afirmam, sobretudo, como relações calcadas na igualdade, tão comum entre os melhores amigos, ou como um sentimento de “cola social”, a *fraternidade*, que, como bem demonstra o conto de Kafka, quase não contempla a entrada de outros.

O campo da intimidade, ou mesmo a *fraternidade*, nos dias de hoje, figuram-se como os

principais modelos de amizade, conformando uma prática que passou a contemplar poucas possibilidades de invenção. No entanto, não acreditamos que o problema esteja somente em sua aproximação da intimidade e da familiaridade, mas, principalmente, no pouco espaço deixado para as experimentações das amizades. Se, a nosso ver, uma prática é política ao carregar a possibilidade da diferença e da *ação* entre as pessoas, como podemos considerar a amizade-íntima-fraterna como uma prática disruptiva?

É um fato que o século XIX marcou o declínio da amizade como uma prática pública, na qual a hegemonia da intimidade, acabou “intimidando” outros modos de vivenciar as relações, (Ortega, 2002). Entretanto, quando analisamos as vicissitudes de uma amizade específica, entre homens, entre mulheres, entre homens e mulheres, entre jovens, amizades íntimas ou não, percebemos o valor de nossa afirmação: não é apenas repetições o que encontramos nas relações, nos deparamos, sobretudo, com um campo relacional que permite o pensamento e a invenção de um si vinculado ao outro.

Identificamos, assim que se trata de uma problemática que envolve alguns paradoxos, pois se colocam questões dependentes do ângulo em que são abordadas. O primeiro deles se refere à aposta arendtiana na política como o *espaço entre* os homens, já que na modernidade este se encontra desinvestido, ao mesmo tempo que creditá-lo abre novos espaços para tais práticas. O segundo paradoxo se desenvolve no conto de Kafka, a sabe, a comunidade de cinco amigos que são importunados por um sexto: aquele que os incomoda e os define. O terceiro nos acompanhará no desenvolvimento dessa dissertação, o paradoxo das amizades, ou das relações, que nos lançam tanto na repetição incessante de alguns modelos, nos quais nada de distinto parece ter valor, quanto podem produzir um ponto de resistência ao senso comum.

Com o cuidado de não universalizar uma prática particular e, principalmente, de não enfatizarmos ingenuamente as dimensões políticas das amizades, apostamos que a análise de um material específico, de uma amizade, de um punhado de cartas, de uma troca entre proletários do século XIX², põe em evidência os modos cotidianos de subverter e criar através do que é dado.

Imbuídos de tal perspectiva, nos debruçamos sobre a correspondência de Freud a Fliess, uma amizade entre médicos, do fim do século XIX, que nos atesta muitas das vicissitudes do que pudemos acompanhar, pois se tratava de uma troca de cartas entre dois amigos, endereçada exclusivamente ao outro, na qual se repetia tanto as preocupações correntes na época, quanto se inscrevia a possibilidade de um apoio para a criação: de pensamentos e de experimentações de si, corroborando para as inúmeras excentricidades características dessa amizade.

2 Tal como Rancière (2012) realiza em “A noite dos proletariados: arquivos do sonho operário”.

Pensar exige coragem, como coloca Arendt (1988), sendo um campo privilegiado para tanto a interlocução com os amigos: a amizade, o diálogo que ela pode sustentar entre o eu e o outro, é condição de possibilidade para o pensamento, na medida em que permite entrar em contato com a alteridade. A relação de Freud e Fliess, atesta, sobremaneira, a importância da interlocução com o amigo para a produção da psicanálise, desenhando o espaço dessa amizade como aquele que permitiu, a partir da confiança depositada no outro, autorizá-los a correr os riscos que o pensamento exige.

Retomando o conto pelo qual iniciamos nosso percurso, nos remetemos ao *sexto* personagem – aquele que insiste em entrar, em incomodar, numa situação “equilibrada” –, pois ele é encontrado aos montes nessa amizade, incorporado, literalmente, em outro(s), externos à relação, que se interpunham aos encontros de Freud e Fliess, tensionando a relação deles, ou mesmo se inserindo como parte do estranhamento da amizade, isto é, como *sextos* internos a qualquer relação. Em outras palavras, se o *sexto* é o nosso maior incômodo, ele é, também, o que impulsiona a criação inerente às amizades, já que por tensionar as igualdades, acaba por representar uma diferença.

Freud escreveu pela primeira vez a Fliess para relatar-lhe os desdobramentos do atendimento de uma paciente, indicada por Fliess a ele, assunto que inaugura e marca essas cartas: cartas sobre *pacientes*, significante que permeou muito os encontros entre esses *médicos*. Destacamos, que o mote dessa amizade está no terceiro, no outro, sendo ele ora os pacientes, ora os familiares, ora Fliess – o único outro –, ora o próprio Freud, ao inventar-se como outro para si. Se há uma excentricidade, peculiar a relação deles, é exatamente essa confluência entre o médico, a medicina, os pacientes e o conhecimento, cerzindo uma série de significações só possíveis ao longo dessa troca.

Por considerarmos, justamente, a prática da amizade como a composição de um “texto” particular, diretamente articulado com seu contexto, que a análise da correspondência de Freud a Fliess exige a aproximação dos sentidos e significados correntes no mesmo período. Além disso, o contexto dialoga com a perspectiva política apontada, ou seja, ao considerarmos que a política é a ação que tensiona e cria nos espaços relacionais, precisamos estar respaldados nele, para não correr o risco de cairmos em preposições ingênuas.

Se a importância política da amizade se revela na discussão de nosso material empírico, ela se justifica, sobremaneira, quando acentuamos o interesse sobre a amizade ao longo da história, na qual se destinaram muitos tratados e estudos filosóficos, bem como nas diversas experimentações que levaram este nome. A variedade de práticas nomeadas de amizade, bem como sua recente asserção delimitada como um encontro entre iguais, nos fez questionar, não somente o contexto da amizade entre Freud e Fliess, mas os caminhos que levaram uma prática tão polissêmica ser tão

estritamente colocada nos discursos modernos, a serviço de que estariam eles? Com quais afirmações políticas eles estariam atrelados? O que faz resistência a esses discursos?

A partir dessas indagações, recorreremos aos estudos de Ortega (1999, 2000, 2002), de Vincent-Buffault (1996), de Aymard (2004), entre outros, no intuito de mapear os caminhos que foram configurando a amizade como uma prática, majoritariamente, íntima e fraternalista. Empreender esse percurso impressiona, primeiramente, pela variedade de sentidos de amizade já inventados ao longo da história, sentidos que sequer poderíamos imaginar associados com ela, como, por exemplo, na Grécia Antiga, na qual um dos significados de *philia* era o de ser o motor do mundo, conjuntamente com o ódio.

Este percurso, tão rico em significados, nos deixou uma pergunta: o que teria acontecido com um termo tão polissêmico como *philia*, para se restringir, sobretudo na modernidade, a uma significação tão restrita? Movidos por essa questão chegamos à modernidade – período por nós enfatizado – no qual encontramos um movimento duplo, a saber, o superinvestimento das amizades e, posteriormente, sua restrição como uma prática íntima. Entretanto, nem mesmo seu desinvestimento se revelou unânime, ainda no século XIX – considerado pelos autores supracitados, como o século de restrição da amizade –, encontram-se práticas que contradizem o discurso hegemônico, fato que corrobora com o movimento das amizades no ocidente: a ruptura entre os ditames dos discursos e o que é vivenciado no cotidiano, Ortega (2002).

Este espaço *entre* o dito, ou melhor ditado, e o que se passa no cotidiano das amizades, circunscreve-a como uma prática que pressupõe um hiato: uma falta de significação, permitindo o preenchimento dela pelos encontros. Esse hiato pode ser lido como aquilo que resiste às simbolizações, ou seja, o que no tempo presente tensiona os limites do que está colocado, numa espécie de latência do possível: o que é tido como dado, como “resolvido”, como cotidiano, logo é interpelado por aquilo que não está inscrito.

Assim, quando nos debruçamos sobre uma dada amizade, nos surpreendemos: sim, tratam-se de “cinco amigos”, um grupo, no qual não cabem estranhos, mas em que o estranho se encontra inerente a eles. Em outras palavras, se por um lado temos uma situação na modernidade asseveradora de amizades íntimas como um encontro entre iguais, pouco afeita à discordâncias, o que se passa *entre* as relações carregam a possibilidade de criação a partir do que está dado: os mesmos *sextos* que incomodam, impulsionam o incômodo e a criação dentro do próprio espaço relacional.

De *sextos*, também, são feitos os movimentos da amizade ao longo do tempo, isto é, de diferenças incômodas que convocam a fazer algo com o estranho, revelando-a como uma prática polissêmica, que compreende em seu fazer uma série de repetições insistentes como modos de

vivência e de reflexão sobre a amizade.

Uma das principais recorrências nos discursos sobre a amizade, ou melhor, nas preocupações suscitadas nas reflexões sobre essa prática, é a intersecção entre a amizade e o amor: desde a Grécia Antiga, encontramos tentativas de delimitar diferentemente esses dois campos que, ao mesmo tempo, sempre se encontraram conjugados. Outra característica repetitiva nos discursos e práticas sobre a amizade é a sua potência criadora: o espaço entre os amigos permite a produção de pensamento. A partir de ambas facetas, juntamente com a concepção de que a amizade íntima é *um* modo de vivenciar essa relação, elaboramos um mapeamento da amizade, sublinhando tanto sua polissemia, quanto os delineamentos que a circunscrevem pela repetição: a amizade é muito próxima de *éros* e possibilita um espaço de alteridade e criação.

Foi, portanto, em busca de compreendermos esses movimentos, tanto das amizades ao longo do tempo, quanto das cartas de Freud a Fliess, que organizamos os capítulos de nossa dissertação. Iniciamos nosso percurso pela análise das cartas, um vivo material, de “cinco amigos” interpelados por problemas para sua amizade – por *sextos* –, mas, também, por terceiros que compunham com eles os movimentos de pensamento ou de indagação. Tomamos as cartas como um material empírico, na tentativa de: “... raspar as imagens, não para que o verdadeiro se revele mas para as mover, de modo a que outras figuras aí se componham e decomponham” (Rancière, 2012, p. 21).

Uma relação, registrada por cartas e por traços de sua época, uma troca epistolar, íntima e apaixonada. Como não poderia deixar de ser, uma amizade entre médicos, revelou-se recheada de sentidos clínicos: os pacientes, motor da correspondência, não seriam somente os indagadores da teorização, eles seriam, sobretudo, sua marca. Poderíamos, aqui, mergulhar ainda mais nesses sentidos de amizade surgidos desse material, porém sublinhamos, somente, que a busca deles norteou a nossa empreitada pela correspondência, ou seja, não buscamos encontrar “uma amizade política”, mas sim as excentricidades que ali aparecem e que reafirmam o movimento da amizade: um espaço de criação teórica, do(s) outro(s) e de si.

Considerando que essas cartas fazem parte, igualmente, dos textos e dos contextos da psicanálise, nos aventuramos em mais um capítulo, nos sentidos dessa amizade através dos olhares dos psicanalistas para ela. Grosso modo, o movimento psicanalítico as considerou como um material disruptivo e revelador, ressaltando que as cartas surgiram como um “problema” para os psicanalistas a ser rapidamente respondido. Mesmo que haja muitos meandros na publicação das cartas, o impacto delas para a história da psicanálise nos sugere que foi grande o questionamento que elas causaram na linearidade da construção da psicanálise e da biografia de Freud. Segundo Erick Porge (1998), uma das grandes dificuldades de se trabalhar com esse material se relaciona, exatamente, aos preconceitos que se perpetuaram entre os psicanalistas, principalmente, àqueles

ligados à suposta autoanálise de Freud e à pouca valorização do papel de Fliess nessa interlocução.

No quarto capítulo, empreendemos um percurso pela história da amizade, enfatizando, principalmente, a diversidade de sentidos encontrados, que se desdobraram na transição de uma prática pública e por vezes institucionalizada, para uma prática privada e menos institucionalizada, todavia, menos afeita à experimentações – movimento acompanhado de perto pelas trocas epistolares, tão comuns no final do século XVIII, (Vincent-Buffault, 1996).

No quinto capítulo, em decorrência de nosso percurso pela história da amizade, entraremos em contato não apenas com a pluralidade de significações dela, como também com o fato de que ao longo do tempo determinadas características dessa prática sempre voltaram a ser discutidas ou vivenciadas, dentre elas a intersecção entre a *philia* e *éros* e a produção de pensamento nas trocas amistosas. Por fim, nos aproximaremos da concepção da amizade como um *locus* político, que perpassa todas as outras dimensões. Este movimento pulsante é o próprio *mapeamento da amizade*, pois revela que o político, ou melhor, aquilo que podemos descrever como uma amizade política, não está numa série de prescrições a serem encontradas, para, posteriormente, serem comparadas na análise de uma amizade-vivida, mas justamente, nas excentricidades que as relações podem inventar em comparação à época em que se inscreveram e no interior mesmo das relações.

Circunscrevemos, portanto, a amizade como uma disposição ao encontro com o outro, uma disposição em experienciar relações que contemplem o movimento da ação, isto é, que contemplem que os encontros se dão a partir de espaços que estão o tempo todo sendo criados, nos quais a amizade se torna “... um experimento social e cultural plausível para a construção de utopias. *O espaço da amizade é o espaço que torna o mundo compartilhado, espaço da liberdade e do risco*” [itálico nosso] (Rosa, Vicentin & Catroli, 2009, p.65).

Para finalizarmos o nosso percurso, discorreremos sobre ambos os mapeamentos, fazendo dialogar aquilo que colocamos como o movimento *sui generis* dessa prática, com as criações de *uma* amizade. Partindo do eixo da produção da amizade como uma faceta agregadora tanto de sua intersecção com o campo do pensamento quanto com a criação de uma série de práticas-amizade, lançaremos luz na questão da alteridade, por a concebemos como uma característica intrínseca às amizades e como condição de possibilidade para a sustentação do “... processo, no qual os indivíduos implicados trabalham na sua transformação, na sua invenção” (Ortega, 2000, p.114). É o reconhecimento do outro o que pode gerar movimentos que abarquem a diferença, como aqueles que a excluem. Assim, circunscrever a alteridade nos lança nos meandros de produção das amizades, quanto na relação entre Freud e Fliess, relacionamento responsável por criar, sobremaneira, um espaço a ela, que acabou por mesclá-la com a produção teórica vindoura desse encontro, como com a produção de um si, Freud, despertado pelo encontro com o outro, Fliess.

Além disso, ao destacarmos a alteridade e o pensamento como chaves de diálogo entre a produção de uma amizade específica e a inscrição da amizade enquanto uma prática social, nos aproximamos da concepção arendtiana de amizade e de política, já que para esta autora a política é a *ação* humana, no âmbito público, que conforma o mundo comum, e a amizade, do mesmo modo, faz um apelo ao público por proporcionar uma modalidade relacional que faz circular as diferenças dos amigos e, assim, circunscreve um mundo comum entre eles (Arendt, 2010a).

Já que as amizades não se colocam homogeneamente ao longo da história, apontando, justamente, para a subversão que surge no tensionamento daquilo que se colocava como o discurso dominante, defenderemos que o apelo ao público é antes de tudo um apelo ao *entre* da amizade, *entre* o público e o privado, que tensiona os discursos e o espaço interposto ao eu e o outro, uma prática que pode resguardar a ação e a criação, uma prática política, análoga a circulação da *ágora* grega, não como um *locus* material e sim como uma metáfora da livre circulação de ideias.

2. AMIZADE: AS CORRESPONDÊNCIAS DE FREUD A FLIESS

... me regozijo mais uma vez por ter-me apercebido, já há onze anos passados, de que era necessário que eu o amasse para enriquecer minha vida (Carta de 26 de agosto de 1898, Masson, 1986, p. 324).

Uma passagem, destacada da correspondência de Freud com Fliess, reveladora de uma amizade apaixonada: o amigo é aquele que eu amo e, por isso, enriquece a minha vida. Instigante, tal trecho dá o tom dessa amizade vitoriana, sendo, portanto, marcada por sua época, mas marcando, igualmente, a vivência de uma relação íntima e, sobretudo, os pensamentos e tratamentos médicos do período.

Iniciamos nosso percurso pela amizade, mas não por qualquer relação amistosa, mas pela eleição dos sentidos que pudemos acompanhar na correspondência já citada. Sabemos que há muitas cartas e registros de amizades, só para citar algumas: as correspondências de Guimarães Rosa com seus tradutores, as correspondências de Mário de Andrade para seus amigos e colegas do movimento modernista, a conhecida carta de Kafka para Max Board, aquelas entre Benjamim e Adorno, entre Arendt e Heidegger, entre tantas outras, que registram a importância do interlocutor nos caminhos do pensamento.

A primeira coisa que nos chamou a atenção, perpassando, de alguma forma, todas essas correspondências, é a ligação direta entre a amizade e a produção de pensamento, como se em todas essas trocas fosse evidente o encontro de tal relação. Desenhava-se, portanto, uma armadilha tentadora: buscar nesses registros um dos sentidos característicos da amizade, a saber, sua dimensão de produção de pensamento. Entretanto, se há algo que, a nosso ver, poderíamos tomar como uma marca dessas relações é, exatamente, a vivacidade de formas e modos de relacionamentos possíveis, descrevendo uma prática que está constantemente “borrando” seus contornos, ao circunscrever outros.

A partir dessas considerações, escolhemos trabalhar com a correspondência de Freud a Fliess, por se tratar de um rico registro de uma amizade, bem como de uma interlocução privilegiada no início da criação de uma nova disciplina. O percurso mais fácil de abordagem dessas cartas seria o de encontrar nelas os signos das amizades desse período, ou mesmo a fertilidade proporcionada a teorização de Freud, sem desconsiderar esse contexto, buscaremos os diferentes

signos produzidos a partir delas. Dialogando, igualmente, com o contexto dessa interlocução, bem como com determinadas marcas das amizades, pretendemos nos debruçar sobre as cartas e compor um mapa: quais são os sentidos de amizade que dali depreendemos?

Outro aspecto a ser considerado é o impacto desse material no movimento psicanalítico, visto que a publicação das cartas tanto deram acesso aos primórdios dos conceitos freudianos, como permitiram uma aproximação da “intimidade” de Freud, o que gerou incontáveis interpretações sobre o “comportamento” do criador da psicanálise diante desse amigo e de sua postura na vida. Em linhas gerais, as cartas são tratadas no interior da psicanálise como um material revelador: tanto da construção de um pensamento, quanto da criação, ou melhor, do abalo na imagem de Freud – evidentemente, há trabalhos que não as colocam dessa forma. Mesmo que identifiquemos, nos textos psicanalíticos, um modo pouco aberto de tratar essa correspondência, estes corroboram com nosso material de pesquisa, na medida em que, essas interpretações acabam por criar outros significados de amizade. Além disso, em nosso levantamento, não encontramos nenhum trabalho psicanalítico que refletisse, a partir das cartas, sobre a amizade como objeto de estudo, atribuindo um caráter inédito à forma como pretendemos abordá-las.

Enfatizamos, mais uma vez, que nosso intuito não é provar a importância de tal correspondência para a produção do pensamento psicanalítico, muito menos de tentar interpretar o significado dessa relação para Freud; dispostos de tal material de modo a acompanharmos os sentidos de amizade que ali estão presentes, para, assim, discuti-los posteriormente a partir de nossos levantamentos sobre a história da amizade. Já que concebemos a amizade como uma potência política, pretendemos, também, nos atentar para os *espaços de criação* e de *invenção de si*, proporcionados por essa singular relação. Focalizamos, portanto, o movimento de amizade intrínseco às cartas: o que podemos mapear sobre essa prática no interior da relação entre Freud e Fliess? Com essa questão reverberando, nos voltamos, neste momento, para o trabalho com essa correspondência.

2.1 – Notas sobre a metodologia de leitura das cartas

Curiosamente, as cartas são um gênero de escrita que ficam *entre* alguns campos de estudo: elas registram o pensamento de intelectuais, escritores e artistas; elas carregam a época na qual foram escritas; desnudam o caminho da construção intelectual, e nos permitem acompanhar as peculiaridades da vida das pessoas que as escreveram, conhecidas apenas por seus textos publicados. As cartas figuram, desse modo, como objeto de estudo literário e como material

histórico, portanto, tomá-las como objeto de estudo significa trabalhar numa interface, entre a crítica literária e a historiografia, sem perder de vista, evidentemente, um certo *voyeurismo*, que se localiza no interesse pela mistura entre o âmbito íntimo e público (Galvão, 1998), nos permitindo bisbilhotar neste material os “não-ditos” de quem estudamos. Por se tratar de um estudo de texto e de contexto, nos valeremos dos dois campos já mencionados para refletirmos sobre nosso método de aproximação da correspondência de Freud a Fliess.

Em linhas gerais, as cartas trazem o pensamento do autor de forma mais crua, menos elaborada, se inscrevendo num tempo presente, ou seja, em que o pensamento está sendo produzido pela interlocução com o outro, sendo marcadas, por isso mesmo, pela relação que transpassa a escrita e pelo contexto que transpassa as elaborações.

Segundo Galvão, as correspondências, para os estudos literários, são: “1) Elementos preciosos para a reconstituição de percursos de vida; 2) Fontes de idéias e de teorias não comprometidas pela forma estética; 3) Em certos casos ainda (...) um estatuto exclusivo devido à qualidade impecável da escrita” (1998, p.156). Percebemos que a relevância das cartas, nesse campo, se encontra na possibilidade de se aproximar da vida dos autores e de suas escritas não “estetizadas”, aspecto que não se teria acesso de outro modo.

Ademais, no interior das correspondências, encontramos alguns formatos distintos de cartas. Se tomássemos, por exemplo, as cartas de Sêneca a Lucílio, nos depararíamos com uma troca epistolar, rica em pensamento Estoico, mas, igualmente, mesclada pela relação de mestria. A arte epistolar, da qual as cartas em versos são uma das formas de expressão, é uma manifestação tipicamente latina, na qual o escritor se apresenta como “... uma personagem específica (o epistológrafo), que se dirige a um leitor preciso (seu destinatário), adotando a linguagem mais bem adaptada à situação” (Neiva, 2012, p.31).

Apesar de se dirigirem especificamente a alguém, as cartas epistolares se relacionavam com a conversação, isto é, compunham-se retoricamente para a comunicação, a discussão ou o ensinamento de algo: “... sob a aparente intimidade do discurso, são conselhos de ordem geral que ali se veiculam, visando ao leitor anônimo” (Neiva, 2012, p.306). Por estruturarem-se como uma conversação, as missivas epistolares, geralmente, trazem reflexões sobre a moral e as relações da época em que foram escritas, Neiva (2012), por exemplo, estudou as cartas de poetas renascentistas portugueses, enfatizando-as como ricas discussões sobre a importância do ócio e da amizade.

Dessa forma, mais do que um tipo de carta definida por um tema, as missivas epistolares definem-se por seu caráter retórico, semelhante a uma conversação, na qual uma ideia é transmitida. Este gênero, ainda segundo Neiva (2012), foi recorrente ao longo da história do ocidente, contemplando pequenas mudanças de acordo com as épocas, sendo marcantes em Roma, na Idade

Média e na época do Renascimento – em que se torna muito popular, tanto para a comunicação do descobrimento das novas terras, quanto como um gênero literário.

Poderíamos, também, tomar para análise as cartas escritas por terceiros, isto é, as cartas escritas por escribas, tão comuns no Brasil, para serem endereçadas aos familiares distantes. Nelas a mensagem passa pelo crivo do escritor, que coloca elementos estilísticos próprios – seu texto –, ao mesmo tempo em que são delimitadas por um contexto e contam sobre as relações com os familiares. Destacamos, assim, que as cartas podem ser classificadas de algumas maneiras: as *epistolares* – um gênero antigo, que é retomado com variantes, ao longo de toda história –, as *cartas de notícias* – sobre as pessoas próximas, que encontram-se distantes –, as *cartas de amor*, as *cartas aos familiares*, entre tantas outras.

Nosso objeto de estudo, se complexifica, pois além de se tratar de um tema de diferentes campos do conhecimento, compõe distintos gêneros, portanto, para estudá-lo precisamos nos focalizar no que: “... vai sendo buscado nas malhas da intrincada rede trançada pelas situações em que a carta é escrita, ou lida, pelas condições em que ela é produzida, suas finalidades, seus objetivos, e nas maneiras como se enlaçam autor-escritor-escriba e destinatário-leitor” (Camargo, 2000, p.11). Como, então, pensar em um método de leitura?

Apesar de existirem diferentes tipos de carta, circunstância a ser considerada em qualquer análise, há, igualmente, o fato de que uma carta sempre se destina a alguém, sempre pressupõe interlocução. Como tal, as cartas são permeadas de informações que são ditas e não ditas, do estilo como me refiro ao outro, dentre outras coisas, que nos autorizam a focar o *ato de escrever endereçado diretamente ao outro*, como uma peculiaridade que as agrega. Entendemos como o *ato de escrever*, o momento de endereçamento ao outro, momento este em que está em jogo a escolha do que se colocar no papel, a escrita e as reverberações da relação circunscrita pela troca, características que tecem o texto das cartas.

Uma metodologia de trabalho precisa levar em conta os modos como a escrita se dirige ao outro, num intrincado contexto entre aquele que escreve – podendo, até mesmo, ser tomado como uma personagem, já que se trata de uma escrita –, o que se elege como tema e o próprio texto. A partir dessas considerações, vislumbramos que qualquer análise precisa considerar os seguintes aspectos: a compreensão de um pensamento/estilo/escrita, as vicissitudes da relação e sua ligação com o cenário no qual se desenrolaram.

Ainda em relação aos desdobramentos das análises literárias, sublinhamos outro fator relevante para nossa dissertação, a saber, a compreensão de que a escrita das cartas é um exercício criador de si e das relações. Visto que, se trata de um texto, debruçar-se sob ele nos inscreve num percurso no qual não há uma história linear, nem da relação, nem mesmo de quem escreve, já que o

que analisamos são os registros que ficaram, registros que exatamente por serem escritos, abrem um espaço para o ato da escrita, *o escritor, escreve-se*:

Tem-se então a concepção de carta como uma espécie de laboratório, ou seja, um espaço de criação, dentro do qual o objeto passará por duas fases, a primeira é logicamente a sua produção (...) para depois ocorrer a segunda etapa que é a submissão do objeto a outras pessoas, nesse momento, acontece uma espécie de troca (no âmbito da criação literária), haja visto que tanto o remetente quanto o destinatário constroem um relacionamento, ou em outras palavras, um diálogo que os permitem emitir opiniões (Rojas & Nolasco, jul./dez. 2011, p.217).

Ressaltamos que a crítica literária nos permite acentuar o caráter textual das cartas: elas compõem um gênero diverso e marginal às obras, permitem o acesso ao processo criativo, onde se bisbilhota as curiosidades da vida dos autores e, principalmente, compõem um texto em que o escritor entra como a personagem principal.

Como colocamos acima, além de objeto de estudos literários, as cartas são material de estudos históricos, servindo, grosso modo, como fonte que pode contar sobre os modos de vida de diferentes épocas, já que trazem as marcas dos períodos no qual foram escritas. A pesquisa histórica das cartas está menos preocupada com o texto e mais com o recorte a ser feito, a partir do qual, as mesmas serão analisadas. Por exemplo, as cartas de Sêneca a Lucílio, são um rico material de informação sobre o cotidiano da Roma Antiga e, igualmente, trazem muitos elementos sobre as trocas epistolares e sobre a amizade estoica.

Tomar uma correspondência como um objeto de estudo requer que a tomemos como um objeto que, para além de suas peculiaridades estilísticas, está arraigada em um tempo, podendo ser, por isso, revelador dos sentidos cotidianos do mesmo. Remetemo-nos à historiadora que acompanharemos de perto nos próximos capítulos, pois ela elaborou um método de leitura de trocas epistolares, justamente, para mapear os sentidos que a amizade tinha na passagem do século XVIII para o XIX:

Trata-se, ainda que me expondo ao risco de me perder (o que algumas vezes me aconteceu), de tratar da amizade tal como ela é apresentada, mostrada por uma testemunha ou um grupo particular, perguntando em que ela é historicamente pensável. Trata-se igualmente de consignar que um objeto de história não é nem natural nem imutável por sob a permanência de uma denominação, e vê suas fronteiras se deslocarem (Vincent-Buffault, 1996, p.10).

Segundo esta perspectiva, as cartas por serem repletas de coloquialismos, de formas de se narrar os episódios cotidianos, são atravessadas, também, pelo contexto em que foram escritas. Do mesmo modo que mapearemos alguns sentidos de amizade ao longo da história, a partir de textos teóricos, pretendemos tomar as cartas de Freud como um material *escrito*, produtor de sentidos sobre amizade, uma correspondência entre amigos, carregada, portanto, dos sentidos correntes do

final do século XIX, bem como de peculiaridades inerentes a esta interlocução.

É inegável a relevância das cartas na obra freudiana, não somente as que foram endereçadas a Fliess, mas, sobretudo, pelo fato de que toda a sua obra foi acompanhada lateralmente por cartas, calcula-se que milhares foram escritas ao longo de sua vida (Andrade, abril/2005); ressaltando a escrita como um ponto central na vida desse autor. Dentre essas cartas, indicamos que algumas foram publicadas com as obras completas, outras publicadas em livros separados, outras ainda são inéditas.

As cartas a Fliess, foram publicadas parcialmente em 1950, saindo em 1986 a primeira edição completa da correspondência recuperada. Entretanto, nelas só encontramos as cartas de Freud e, ademais, há muitas que estão faltando. Partindo dessa incompletude conjuntural, concordamos com Porge (1998), que concebe

O entrecruzamento dos temas, como fios da urdidura e fios da trama, desenha motivos, mas não nos autoriza a considerar o conjunto das cartas de Freud como um livro que conte uma história, nem mesmo a dele com Fliess, ou a da suposta auto-análise de Freud com Fliess (Porge, 1998, p.26).

Este autor, ao questionar os mitos criados no interior da psicanálise em torno dessa amizade, corrobora com nossa compreensão metodológica de que, mais do que um material revelador de sentidos da biografia de Freud, a ser interpretado linearmente em sua história, trata-se de um texto, endereçado a um amigo, isto é, inaugura-se como escrita nesta relação, mas não se restringe a ela. Porge (1998) ainda destaca outra peculiaridade interessante dessa amizade, pois mesmo que se tratasse de uma troca íntima, ela sempre esteve destinada ao público, visto que uma das principais interlocuções era a respeito do trabalho de elaboração teórica de ambos, portanto, repleta de prévias de textos que seriam publicados posteriormente, muitas vezes, literalmente.

Posta a situação, optamos por, primeiramente, discorrer livremente sobre os sentidos de amizade que fomos encontrando nesse material, tanto a partir de referências diretas, por exemplo, o fato de Freud iniciar todas as cartas com a palavra “amigo”, quanto pela construção de um *lugar de amigo* a quem Freud destinava essa escrita. Pretendemos compor um texto: que contemple as amizades que foram sendo escritas e vividas pelo autor, que implicavam, sobretudo, num texto. Evidentemente que, em todo esse percurso, nos depararemos com figuras já consagradas de amizade, isto é, com figuras afirmadas nesse período.

Os trabalhos de comentadores e biógrafos, no interior da psicanálise, serão trabalhados por nós na sequência, haja vista, como já indicamos, a forma pela qual esse material é considerado. Por mais que existam trabalhos interessantíssimos a esse respeito, seguindo a nossa opção metodológica, nos debruçaremos sobre eles de forma a mapear tudo aquilo que corrobora para a significação da amizade.

Desenha-se, em linhas gerais, uma correspondência, que se inscreve entre o âmbito íntimo e público, recheada de produções intelectuais e escrita por alguém que, em vida, recebeu o prestigioso Prêmio Goethe da cidade de Frankfurt, isto é, um prêmio de literatura. Trata-se de um elaborado texto, que já apresentava características próprias do estilo de Freud, desenrolando-se a partir de uma amizade intensa do fim do século XIX: é em busca dos sentidos de amizade criados nesse texto, que nos debruçaremos sobre as cartas de Freud a Fliess.

2.2 – A análise das Cartas

Daimonie |Demônio|, por que não me escreve? Como vai você? Será que não se importa mais nem um pouco com o que tenho feito? Como vão as coisas com o nariz, a menstruação, as dores do parto, as neuroses, sua querida esposa e o pequenino rebento em flor? Certo, estou doente este ano e preciso procurá-lo; mas o que acontecerá se, por acaso, permanecermos ambos sadios por um ano inteiro? Será que somos amigos somente no infortúnio? Ou desejaremos também compartilhar um com o outro as experiências dos períodos de tranquilidade? (Carta de 25 de julho de 1895, Masson, 1986, p.135).

Daimonie, uma denominação carinhosa, dá o tom do endereçamento de Freud a Fliess, um tom íntimo, amoroso e revelador de uma amizade que necessita de respostas, pois *Daimonie* é aquele que não me contesta. Uma interlocução, registrada pela escrita, na qual esta pequenina carta, que reproduzimos na íntegra, congrega muitos dos sentidos que se desenrolaram ao longo das duzentas e oitenta e quatro cartas de Freud: o interesse teórico, as notícias dos familiares, a discussão de casos e, principalmente, uma amizade que seria movida pelos infortúnios da vida deles, seja pelo isolamento científico, seja pelos acometimentos orgânicos, os quais levaram Freud a se escrever, literalmente, como um *caso clínico*.

São, portanto, muitos os fios que poderíamos puxar dessa intrincada malha de cartas, porém, como já colocamos, daremos ênfase ao lugar em que Freud colocou o seu interlocutor, lugar que o fez compor um texto endereçado a um amigo e, por isso, repleto de sentidos sobre amizade. Como apresentarmos, então, essa malha de sentidos? Que fios puxar?

Começaremos do começo, *Caro amigo e colega, Caro amigo, Prezado amigo, Prezadíssimo amigo*; assim como pelo fim, as despedidas íntimas: de *seu Sign.*, quiçá única vez em que Freud assinou-se dessa maneira. Assinou-se nas cartas, nas muitas cartas, de temas os mais variados, nos quais, desde o primeiro envio, desenhava-se o interlocutor a quem Freud se dirigia: ele falava com

um famoso *médico*, alguém respeitado em Berlim, que havia se interessado por seu curso, a ponto de lhe encaminhar uma paciente – motor inicial da correspondência:

Minha carta de hoje, devo reconhecer, é motivada por assuntos profissionais, mas cabe-me introduzi-la com a confissão de que alimento esperanças de dar continuidade ao relacionamento com o Sr., e de que o Sr. deixou em mim uma impressão profunda, que poderia facilmente levar-me a dizer-lhe sem rodeios em que categoria de humano eu o situo (Carta de 24 de novembro de 1887. Masson, 1986, p.15).

Uma primeira carta, na qual Freud apresenta seus motivos de endereçamento: uma troca profissional – sobre o “nosso caso” –, movida por um profundo interesse deixado pelo encontro, um interesse de *amizade*. Como justificativa desse interesse, encontramos a admiração do outro, o que nos leva a indagar: compreende todas as amizades a admiração? É ela o que autoriza o afeto, inaugurando uma linguagem afetiva, diferente da profissional? Será que o profissional e o afetivo, representados numa amizade, podem se mesclar?

A mescla entre o profissional e o emocional, questão proeminente na época, percorrerá toda a correspondência, tratar-se-á de uma escrita que colocou em conflito a união desses dois campos, pois havia assuntos que não deveriam ser tratados com quem se preza profissionalmente, da mesma forma, determinadas críticas aos trabalhos não teriam tanta validade, dada a união fortemente emocional:

Basta-me confidenciar-lhe o grande prazer que sinto em poder dar continuidade a nossa discussão da Páscoa. De modo geral, não sou suficientemente imparcial para ser um verdadeiro crítico de seu trabalho (Carta de s/d. Masson, 1986, p.45).

Apesar de não se considerar *um verdadeiro crítico*, é inegável a tentativa de Freud em tecer comentários sobre o trabalho que Fliess havia lhe enviado; portanto, não sabemos se as “verdadeiras” críticas eram impedidas pelo sentimento; o que podemos afirmar é a associação entre uma união sentimental e suas implicações na validade das considerações a respeito dos respectivos trabalhos, como se a união sentimental acarretasse um certo acometimento da capacidade crítica.

Mesmo sendo a crítica alvo de suspeita nessa carta, era grande a importância da interlocução teórica entre eles, que estava tanto no exercício de reflexão, por vezes cotidiano, sobre os problemas enfrentados por Freud na elaboração de suas teorias sobre as neuroses, quanto pela interlocução em que ambos se envolveram, fértil em diálogos sobre seus trabalhos, nos quais a opinião de um outro auxiliava no desenvolvimento de seus próprios pensamentos, compondo um *espaço de criação conjunta*.

Este espaço, necessário ao desenvolvimento teórico, encontrava-se amalgamado com os laços afetivos entre Freud e Fliess, numa intensidade tal, que a vida só tinha graça com a proximidade dos encontros e, por isso, em que a saudade e a distância significavam uma estagnação

no pensar:

Agora veja só o que acontece. Cá estou eu, vivendo mal humorado e nas trevas, até que você chega; faço meus desabafos; reavivo minha chama vacilante em sua chama sempre firme e volto a me sentir bem; e, depois de sua partida, eis que torno a ter olhos para ver, e o que vejo é belo e bom (Carta de 3 de janeiro 1899. Masson, 1986, p.340).

O que seria, então, uma amizade baseada nas trocas teóricas entre médicos, se complexifica à medida que vamos observando como esta troca estava diretamente relacionada com o laço afetivo entre ambos. Com isso, não estamos defendendo que o laço afetivo pode estar apartado de qualquer relação, mas, pelo contrário, como ele permeava os meandros dessa amizade, apesar de algumas vezes ser colocado como um fator que poderia atrapalhar a interlocução. Destacamos, assim, a dimensão de que o afeto, por vezes, atrapalharia o pensamento, posição corriqueira no final do século XIX.

Além da importância do interlocutor, que continuaremos a acompanhar, enfatizamos a relevância dos textos: Freud escreve, escreve muito. As cartas sempre tem um espaço no fim do dia, no escritório, lugar em que, em sua narração, ele podia se distanciar de todos os problemas e agitações da casa. É ele quem nos conta, quem nos faz acompanhar as madrugadas de escrita, os períodos em que pode escrever durante o dia – já que estava sem muitos pacientes –, os períodos em que ele não conseguia escrever quase nada, ou no qual escrevia numa situação inusitada,

Nesse momento, tenho reclinada diante de mim uma senhora em hipnose e, por conseguinte, posso continuar a escrever em paz. Temos vivido muito felizes, numa simplicidade sempre crescente. Quando nossa pequena Mathilde sorri, imaginamos que ouvi-la rir é a coisa mais linda que nos poderia acontecer... (Carta de 28 de maio de 1888. Masson, 1986, pp. 21-22).

O endereçamento, a amizade, o trabalho e a família, se congregam na escrita, o que enfatiza a importância do lugar do *outro* para os desenvolvimentos dessa narrativa: havia um terceiro no momento da escrita – uma paciente hipnotizada –, havia terceiros nas notícias – os familiares –, havia um terceiro em seu pensamento – Fliess –, e, finalmente, havia terceiros nessa relação, os pacientes e o público. *Os terceiros* marcam, portanto, sua relevância, sublinhando que as cartas, por estarem imbuídas de endereçamento, carregam na escrita as marcas do *outro* como fonte e inspiração para o pensamento. Esse aspecto se torna ainda mais evidente quando dimensionamos que a carta colocada acima não foi escrita somente no mesmo momento no qual uma paciente encontrava-se hipnotizada, mas ela tinha como tema o tratamento da “nossa paciente”, isto é, daquela que foi a responsável pelo início dessa correspondência.

Esta amizade, inscrita nas cartas de Freud, escrevia-se de uma forma peculiar, pois para além de repetir determinados jargões, possibilitava muita invenção: não eram só cartas que Freud enviava

a Fliess, ele enviava, igualmente, os rascunhos teóricos – escritos por vezes a parte –, os casos clínicos, as provas de seus livros, as matérias e as críticas de outros autores sobre o trabalho deles, as fotografias e os diários com os registros a serem discutidos nos *congressos particulares*. A grande importância desse amigo para o desenvolvimento das teorias freudianas fica evidente, porém esta importância circunscreve, também, uma possibilidade para as *amizades*, a saber, como um *lugar de produção de pensamento*.

É acompanhando a narração de Freud, entretanto, que nos aproximamos das inusitadas formas que vão se compondo nessa interlocução, estas que nos dão pistas dos sentidos atribuídos por Freud para sua relação com Fliess. Para tanto, é necessário nos acercarmos do texto deste autor, este que não se destinava a publicação, por mais que sempre relacionado com publicações; um texto paralelo, no qual surge uma narração, não linear, em que Freud aparece como a personagem principal. Dito de outro modo, por se tratar de uma escrita, muitas vezes sobre si, ela se torna peculiar na medida em que concatena o trabalho, o(s) outro(s) e o si. É na tentativa de acompanhar tais sentidos, que orientaremos nossa análise sobre as cartas.

I. O trabalho

O trabalho, sem sombra de dúvida, é o principal tema sobre o qual Freud escreve. Evidentemente, como já indicamos, ele está atrelado a todos os outros, pois o trabalho, ou melhor, as reflexões de Freud interferiam não apenas em suas futuras publicações, mas, sobretudo, na forma como ele relatava os atendimentos com os pacientes, nas formas como ele refletia sobre si e, também, como contava sobre seus familiares. Por mais que possamos subdividir os principais temas dessa correspondência, sublinhamos, mais uma vez, que o mais interessante é perceber como todos os temas estavam tão intrincados com a escrita, que uma determinada elaboração teórica significava, igualmente, uma mudança da escrita: sobre si, sobre o trabalho, sobre os familiares e sobre os pacientes.

Apesar de esses temas percorrerem as cartas conjuntamente, em alguns momentos, acompanhamos Freud preocupado em delimitar os espaços entre a amizade e seu trabalho:

É muito gentil de sua parte responder a minhas lamentações sobre os negócios em Viena, mas, na verdade, considero vergonhoso falar a esse respeito com você; isso vem apenas provar até que ponto me deixo levar pelos impulsos, algumas vezes. Especialmente no caso de sua jovem cunhada, fiquei grato a Breuer, e não aborrecido, por ele ter me deixado de fora, pois desagrada-me profundamente misturar amizade com trabalho; não tenho minha terapia em alta conta, como você sabe; e evito comparações com suas atividades médicas (Carta de 6 de outubro de 1893.

Masson, 1986, p.57).

Essa passagem expressa a necessidade de dividir a amizade do trabalho, leitura corrente na época, todavia, essa clara divisão não é verificada ao longo de todas as cartas, já que desde o início, estas se impulsionaram como um assunto de trabalho misturado com a intenção de um relacionamento profundo. Analisando com calma, até mesmo nessa passagem verificamos a lamentação de Freud por ter contado sobre assuntos que não deveria contar, ou seja, em nome de uma determinada *imagem de amizade*, esses temas teriam que ficar de fora, por mais que estivessem dentro.

O pensamento – desenvolvido a partir da clínica – era um ponto privilegiado nas cartas, encontramos inúmeras referências a ele, como: as elaborações da prática clínica, os comentários sobre o trabalho do outro, ou mesmo sobre aquilo que eles iriam elaborar conjuntamente. Dentre todas essas menções, destacamos que o *caso clínico* é o eixo que intercepta todos os outros, vale lembrar, que a correspondência se iniciou pela discussão de um caso indicado por Fliess a Freud, bem como se finalizou, dentre outras coisas, pelo desacordo de ambos em relação ao tratamento das neuroses. Dessa forma, até mesmo as notícias sobre o(s) outro(s) – si, familiares, amigos e colegas – eram circunscritas por este tema. Por exemplo, num dado momento da correspondência, Freud, pensando a partir das teorias de Fliess sobre os períodos masculinos e femininos, envia verdadeiros tratados sobre os seus períodos, de sua mulher e de seus filhos, como material clínico para as teorias de seu amigo.

Os *casos clínicos*, portanto, serão o mote de tal escrita, atribuindo, igualmente, o tom dessa correspondência: uma troca entre dois médicos, interessados por assuntos não usuais, no qual as reflexões sobre os pacientes e a vida cotidiana serão inscritas como *casos*, em outras palavras, o *espaço de criação* dessa amizade será permeado pela linguagem clínica, na qual tudo o que se apresenta passará por ela.

Acompanhamos, assim, um texto, não linear, escrito de uma maneira bem descritiva, que, como recurso estilístico, primeiramente, compõe um cenário da problemática a ser discutida, a partir de uma descrição minuciosa sobre aquilo que está sendo tratado, para, num segundo momento, complementar as descrições com elaborações teóricas. Evidentemente, essas descrições versam sobre muitos assuntos, pois se tratam de cartas, porém, mesmo que abordem assuntos que também poderiam ser considerados do âmbito íntimo, a estilística das cartas não deixa de se assemelhar com os textos publicados por Freud, nos quais, as narrações ganham destaque no início do texto, para somente num segundo momento serem consideradas teoricamente.

Voltando-nos para o eixo trabalho, percebemos a importância do significante *médico*, a partir do qual os temas eram definidos e escritos: as dificuldades de se estabelecer como um clínico, as

dificuldades de elaborar um tratamento eficiente para as neuroses, as de se colocar como um intelectual respeitável para a época, os momentos de muito trabalho e os momentos em que os poucos pacientes que o procuravam desistiam do tratamento antes da cura.

Não é de se estranhar, portanto, que este tema seja tão importante, contudo, o interesse em abordar a problemática das cartas a partir desse viés, se localiza na identificação de que se trata de uma amizade permeada por essa linguagem, ou seja, o que poderia ser uma simples reclamação, ou a descrição de um filho, se encontra atravessada pela medicina e pela amizade, uma amizade de médico. Que podemos, então, dizer desse trabalho que se escreve na correspondência?

Tenho-lhe escrito tão pouco apenas por estar escrevendo muitas coisas para você, ou seja, escrevendo aquilo que comecei no trem: um relato sumário da $\Phi\psi\omega$ ³, que você poderá usar como base para sua crítica e ao qual tenho dado prosseguimento em minhas horas de lazer e nos intervalos entre os atos de minha clínica médica, agora gradativamente maior (Carta de 23 de setembro de 1895. Masson, 1986, p.140).

Um trabalho teórico, escrito para o amigo, um médico respeitado, que poderia tecer críticas ao mesmo, realizado nas horas de lazer, intercalado pelo trabalho clínico. Ter um interlocutor interessado nas elucubrações inusuais no campo da medicina caracterizou essa relação, resultando num diálogo rico em elaborações teóricas e descrições clínicas.

Da mesma forma que os textos teóricos, escritos nessa época, Freud, em muitas cartas, dedica a descrição de seus casos a Fliess, vinculando estreitamente esta amizade à produção de sua vida:

Poucas horas depois de meu retorno, um pequeno caso de neurose de angústia que não pôde ser recusado entrou sorrateiramente em minha casa. Coloco-o imediatamente no papel para você, mas não o leia agora; em vez disso, espere uma horinha livre e leio-o juntamente com muitos outros de minha coleção (Carta de 18 de agosto de 1894. Masson, 1986, pp. 89-90).

Receber um caso novo, por necessidade ou não, era um evento a ser diretamente relatado ao amigo, como uma forma de manter essa interlocução sempre viva: Fliess acompanhava Freud em todos os momentos.

O trabalho, portanto, era um amalgama entre a amizade, a produção teórica e as elucubrações da clínica. Esta posição privilegiada fez de Fliess, aos olhos de Freud, seu único interlocutor:

Estou imensamente feliz por você me estar oferecendo a dádiva do Outro, do crítico leitor – e, ainda por cima, [um Outro] de sua categoria. Não consigo escrever inteiramente sem platéia, mas não me importo nem um pouco em escrever só para você (Carta de 18 de maio de 1898. Masson, 1986, p.314).

Desenha-se, assim, um crítico leitor que o autorizava como autor, um autor que se colocava

3 Trata-se do “Projeto para uma psicologia científica”.

– ou foi colocado – numa posição de estrangeiro na medicina, tendo um único colega com quem contar: o amigo Fliess. O trabalho, escrito e inscrito nas cartas de Freud, elaborou-se tanto a partir das elucubrações teóricas, quanto das situações corriqueiras da clínica. O *único crítico* era, também, o único amigo, posição confessada nas cartas, que criou tanto uma amizade repleta de declarações de amor, como sustentou a possibilidade de criação de uma teoria: a psicanálise.

Desde as primeiras cartas, os elogios e a colocação de Fliess num importante lugar de interlocução é evidente, assim como é evidente a construção de um amigo para Freud. Este, por sua vez, narrava-se como estando isolado do meio científico, embotado pela impossibilidade de discussão com seus pares, ou melhor, pela impossibilidade de ser levado a sério no meio científico. Um problema vivido penosamente por ele, colocando-o numa posição de isolamento, na qual outros amigos e confidentes apareciam pouco

No mais, estou muito contente, feliz até, se o Sr. preferir, e ainda me sinto bastante isolado, cientificamente embotado, preguiçoso e resignado. Quando conversava com o senhor e percebia que era favorável sua opinião a meu respeito, eu costumava até atribuir-me uma certa importância, e o quadro de energia absolutamente convincente que o Sr. me ofereceu não deixou de surtir algum efeito em mim (Carta de 1º de agosto de 1890. Masson, 1986, p.27).

É curiosa tal escrita, dentre outras coisas, pois o interesse de Fliess por suas teorias se colocava como fundamental para o seu trabalho intelectual, não apenas como um suporte para o nascimento de suas ideias, como também pela possibilidade de trocar seus pensamentos com alguém. Mais uma vez, um amigo, uma relação de amizade, aparece como essencial para a elaboração de um pensamento, chave de leitura que estará presente em todas as nossas colocações.

Além de relevante para a produção acadêmica, esta relação, entre médicos, não se desenvolveu somente pela possibilidade de uma fértil troca teórica, mas, igualmente, pelo início de uma troca de pacientes, ora indicados por Fliess a Freud, ora indicados por Freud a Fliess, ora atendidos conjuntamente:

Estou curioso em saber se você confirmará o diagnóstico dos casos que lhe encaminhei. Venho agora fazendo esse diagnóstico muito amíúde e concordo com você em que o reflexo nasal é um dos distúrbios mais freqüentes (...) Também a ligação com a sexualidade está ficando cada vez mais estreita; é uma pena não podermos trabalhar nos mesmos casos (Carta de 30 de maio de 1893. Masson, 1986, p.49).

Para a posição que Freud reclamava a si, a saber, de estar isolado da comunidade médica, reivindicar tal ligação era de extrema importância, pois sendo Fliess um reconhecido otorrinolaringologista, a amizade poderia lhe render muitas indicações e reconhecimento.

O isolamento, entretanto, não provinha somente da não aceitação, por parte da comunidade médica, das teorias de Freud, vinha, também, como as cartas o relatam, da posição crítica dele em

relação ao que era desenvolvido na época. Uma posição defendida em encontros presenciais e em seus textos publicados:

Ao criticar Meynert, que, em seu costumeiro estilo despudorado-malicioso, falou abalizadamente sobre um tema do qual nada sabe, tive que me conter, pois a atitude de todos os meus amigos assim o exigia. Mesmo assim, o que escrevi lhes parece arrojado. Mexi num ninho de vespas (Carta de 29 de agosto de 1888. Masson, 1986, p.24).

Uma posição provocativa, ao mesmo tempo, difícil de ser sustentada, pois culminava com uma falta de interlocução. Nada melhor, portanto, do que um amigo que sustentasse o interesse por suas teorias e que, sobretudo, o reconhecesse como um grande pesquisador:

Seus elogios são néctar e ambrosia para mim, pois sei perfeitamente bem como lhe é difícil tecê-los – não, para ser mais correto, como você fala sério quando de fato os tece (Carta de 14 de julho de 1894. Masson, 1986, p.87).

A imagem de Fliess se assemelhava com a posição do “salvador”, ou seja, um colega respeitado, que se interessava pelo trabalho de Freud e que havia lhe retirado do embotamento no qual se encontrava. Ademais, Fliess era um amigo que lhe elogiava como intelectual e que lhe nutria sentimentos amistosos. Todavia, a empolgação com os elogios, logo eram colocados sob suspeita, pois como creditar as críticas de alguém com quem temos uma relação afetiva intensa?

Suas palavras envaidecedoras derramaram raios de sol sobre a situação por um dia, mas logo me pareceram falsas, por causa de sua afeição pessoal por mim e de sua intenção de me consolar (Carta de 30 de outubro de 1898. Masson, 1986, p.334).

A ciência era responsável, não apenas pelo interesse no trabalho conjunto, ela era responsável – ou responsabilizada – pelo anseio de encontros presenciais, pois estes “acendiam a chama dos interesses científicos” de Freud, ou, quando não aconteciam, deixavam-no perdido, sem saber no que trabalhar. Fliess, segundo seu amigo, era o messias que ele sempre precisou. Esse messias, no entanto, não era somente um guia, era alguém com que poderia compor uma teoria consistente para as ideias que não tinham espaço na época, alguém já reconhecido como médico e que, aos olhos de Freud, tinha muito conhecimento fisiológico. Assim, Fliess era um amigo que o estimulava, por elogios e confiança e um parceiro para suas teorias

A idéia de ambos estarmos engajados no mesmo tipo de trabalho é, sem sombra de dúvida, a mais aprazível que consigo conceber no momento. Observo que, pela via tortuosa da clínica médica, você está alcançando seu ideal primeiro de compreender os seres humanos enquanto fisiologista, da mesma forma que alimento secretamente a esperança de chegar, por essa mesma trilha, a minha meta inicial da filosofia (Carta de 1º de janeiro de 1896. Masson, 1986, p.160).

A amizade descrita por Freud condizia com uma experiência intensa de produção, na qual a escrita para o amigo era capaz de tornar os problemas esclarecidos, era uma inspiração para as

ideias, para os modos como olhar os pacientes, como se olhar e como olhar para os familiares. Era tão fértil o diálogo que as teorias se mesclavam, de forma a não terem mais uma patente:

Espero que ele tenha tal extensão que aí possamos construir juntos algo de definitivo e, dessa forma, mesclar nossas contribuições a ponto de nossas propriedades individuais não mais serem reconhecíveis (Carta de 17 de dezembro de 1896. Masson, 1986, p.216).

A partir de 1892, cinco anos após ser sido iniciada a troca de correspondências, Freud começou a enviar, separadamente das cartas, *rascunhos* com suas elaborações teóricas. Os *rascunhos* têm uma grande importância para o estudo psicanalítico, pois muitas das ideias neles presentes, foram publicadas posteriormente nos textos teóricos. Tomemos, por exemplo, o *rascunho G* – sem data definida, localizado, aproximadamente entre os anos de 1894/95 – nele encontramos a seguinte reflexão: “(a) O afeto correspondente à melancolia é o do luto – em outras palavras, o anseio por alguma coisa perdida. Portanto, na melancolia, deve tratar-se de uma perda, ou seja, uma perda na *vida instintiva*” (Masson, 1986, p.99), uma ideia muito próxima daquela elaborada por Freud em 1917, no texto “Luto e melancolia”.

Sem negar a relevância dos *rascunhos*, frisamos, novamente, as cartas, pois por serem uma elaboração corriqueira, eram repletas de muitos assuntos, nos quais a ciência entrava como mais um tema, às vezes o principal, às vezes o coadjuvante, diferenciando-se dos *rascunhos*, um momento em que a elaboração era mais objetiva.

A famosa carta de 21 de setembro de 1897 – na qual Freud colocou em dúvida sua teoria do trauma sexual na infância como um fator determinante das neuroses – trata, principalmente, de suas teorias. Porém, mesmo que ela tenha sido afirmada como o momento de guinada na teoria, não significa que após esse dia Freud não voltasse a pensar na etiologia das neuroses ligadas ao trauma sexual, como, igualmente, não tivesse colocado em dúvida tal ideia em momentos anteriores:

O aspecto que me escapou na solução da histeria reside na descoberta de uma fonte diferente, da qual emerge um novo elemento da produção inconsciente. O que tenho em mente são as fantasias histéricas, que, tal como vejo, remontam sistematicamente a coisas que as crianças entreouvem em idade precoce e só compreendem numa ocasião posterior (Carta de 6 de abril de 1897. Masson, 1986, p.235).

As cartas, o exercício de escrita cotidiano, configura-se como o berço das teorias freudianas, um “berço” dentro do qual se encontrava seu amigo Fliess, isto é, foram as reflexões endereçadas a ele que sustentaram os impasses do início da elaboração psicanalítica. Como estamos acompanhando, no que tange o trabalho de Freud, as cartas se mostram fundamentais, pois configuravam o momento do dia no qual as indagações a respeito das neuroses teriam um destino, não apenas para um amigo, mas, sobretudo, para um médico que compartilhava das preocupações de Freud.

A relação que se inaugurou a partir do diálogo de uma paciente indicada – a “nossa paciente” –, temperada com muita admiração pelo outro, tornou-se a “única” relação de Freud, superinvestida de afetos e de “respostas” aos seus problemas científicos. Talvez o melhor não seria chamar a busca de Fliess como uma busca de “respostas”, mas sim uma forma de colocar em palavras as dúvidas que surgiam, de colocar em evidência assuntos que de outra maneira não teriam espaço. As indagações sobre os sonhos, por exemplo, surgiram nas correspondências, muito antes de 1900, surgiram, aproximadamente, em 1896, ano do falecimento do pai de Freud, acontecimento que o marcou de tal forma, que a partir de então verificamos uma intensificação na escrita dele, bem como nos relatos e indagações sobre a função dos sonhos.

Nosso interesse está nesse campo, nesse espaço cavado por essa amizade, que circunscrevia a possibilidade de relatar coisas incompletas, ideias inusitadas. O diálogo com esse outro – um amigo, um crítico, um leitor – contava para a elaboração dos livros, para seleção dos sonhos, para as formulações a respeito de suas próprias interpretações:

Muito obrigado, também, por sua crítica. Sei que você empreendeu uma tarefa ingrata. Sou suficientemente razoável para reconhecer que preciso de sua ajuda crítica, pois, nessa situação, eu mesmo perdi o sentimento de vergonha que se exige de um autor. Portanto, o sonho está condenado (Carta de 9 de junho de 1898. Masson, 1986, p.316).

Posto isso, nos voltamos mais detidamente às críticas dos trabalhos um do outro, relevantes como vimos, mas que instauravam um campo de conflito nessa relação: elas eram autorizadas pelo acordo de *honestidade intelectual*⁴, porém não muito confiáveis devido ao estreito laço afetivo de ambos. A partir dessas colocações, nos indagamos: qual é o lugar da crítica numa amizade que se revela um pertinente campo de reflexão?

Desse crítico e do resultado, realmente me orgulho. Penso que o impacto da crítica não há de ter contribuído pouco para o sucesso. Dentro de poucas semanas, darei a mim mesmo o prazer de enviar-lhe um pequeno livro sobre a afasia, pelo qual eu próprio nutro um sentimento (Carta de 2 de maio de 1891. Masson, 1986, p.28).

Nessa passagem, Freud está se referindo a uma crítica publicada em um periódico científico, escrita por Fliess, sobre um trabalho dele. Segundo o editor das “Correspondências completas”, a referida crítica nunca foi encontrada, o que não desvalida a importância dela para Freud, pois era um elogio público feito a seu trabalho. As análises dos amigos, nesse sentido, eram muito pertinentes e bem vindas, porém esse campo não deixava de produzir conflitos:

Não fosse por termos concordado numa liberdade total de intercâmbio, eu teria que me desculpar muito enfaticamente com você (Carta de 10 de julho de 1893. Masson, 1986, p.50).

O intercâmbio livre de ideias era um acordo entre eles, que tinha como consequência tanto a

4 Conferir a carta de 7 de julho de 1898. In Masson, 1986.

possibilidade de incentivar e melhorar os trabalhos, quanto tinha a possibilidade de estremecer a amizade. Freud, em algumas cartas, escreve sobre sua dificuldade em criticar o trabalho do amigo, apontando que para tanto era necessário violentar-se primeiro, para só depois conseguir arguir o manuscrito de Fliess. Em outras cartas, contudo, descreve momentos de desacordo, nos quais as considerações eram sentidas como agressões:

É de grande interesse para mim o fato de você se sentir tão afetado por minha atitude ainda negativa quanto a sua interpretação do sinistrismo. Tentarei ser objetivo, pois sei o quanto isso é difícil (Carta de 4 de janeiro de 1898. Masson, 1986, p.293).

Em meio às críticas, aos trabalhos conjuntos, às ideias compartilhadas primeiramente entre eles, neste espaço estabelecido mediante a confiança, um espaço da amizade, vamos aos poucos acompanhando um certo distanciamento da mesma, no qual os conflitos e as críticas passam a ser indicadas como desacordos responsáveis pelo distanciamento da relação:

Imagino que minha participação em seu trabalho teria sido muito diferente se eu morasse em Berlim. Assim, estamos nos distanciando um do outro através daquilo que nos é mais próprio (Carta de 1º de fevereiro de 1900. Masson, 1986, p.399).

É nos difícil compreender o que aconteceu para que ambos começassem a se distanciar, ademais, já indicamos que as cartas não compõem uma correspondência completa, visto que há cartas faltando, bem como que não foram preservadas as cartas de Fliess, assim, trata-se mais da análise de um texto de Freud do que a história de uma amizade.

Tendo isso em vista, o que podemos afirmar é que a partir de 1900 as cartas de Freud começam a ser mais espaçadas: havia queixas da falta de resposta do amigo, havia menos conjecturas teóricas, menos investimento nessa amizade. A correspondência perdurou desse modo até o fim de 1902, ano no qual há reclamações explícitas de Freud, não sendo, porém, tão definitivas e claras, visto que eles ainda indicavam pacientes um para o outro e, por vezes, trocavam algumas ideias.

É no ano de 1904 que Freud volta a escrever para Fliess, para lhe sugerir uma publicação num periódico sobre sexualidade. Essas últimas cartas são as únicas em que há, também, as respostas de Fliess. Para surpresa do leitor do livro, como para o leitor Freud, Fliess o acusa de plágio, ou melhor, de ter fornecido as ideias da bissexualidade para um discípulo, que havia publicado um livro sem colocar Fliess como o inventor da ideia.

Dessa forma, se anos antes líamos

A mim me parece que é assim: abracei literalmente sua ênfase na bissexualidade e considero essa sua idéia a mais significativa para minha matéria desde a da “defesa” (...) Parece-me que só faço objeção à entremeação da bissexualidade com a bilateralidade, exigida por você (Carta de 4 de janeiro de 1898. Masson, 1986, p.293).

Depois, leríamos a exigência de Fliess pela paternidade de tal ideia. Desde meados de 1896, já mapeamos a ideia de bissexualidade nas cartas de Freud, ora colocando-a como algo que o incomodava, ora sendo completamente incorporada nas explicações sobre as neuroses. Se por um lado pudemos acompanhar uma escrita repleta de ideias endereçadas ao outro, no fim isso será motivo da cobrança pela paternidade das mesmas.

A surpresa com as acusações de Fliess se configurou como o rompimento definitivo da relação, porém, nas cartas escritas por Freud em 1901, já acompanhamos o afastamento deles e seus desacordos, relacionados às críticas de Fliess ao modo como Freud conduzia seus atendimentos, criticando-o como um mero leitor de pensamento, ou melhor, como um mero leitor de seus pensamentos como os pensamentos de seus pacientes. Além disso, nas últimas cartas, Freud tece algumas reflexões sobre amizade e sobre essa amizade, em especial, destacando a importância desse tipo de relação em sua vida e da infelicidade das críticas terem se tornando intoleráveis para a relação:

Em meu íntimo, sei que o que você disse sobre minha atitude perante seu grande trabalho é injusto. Sei quantas vezes pensei nele com orgulho e vibração e como fiquei perturbado quando não consegui acompanhar uma ou outra conclusão sua (...) Talvez você tenha sido apressado demais em desistir de mim como confiante. Um amigo que tem o direito de contradizer e que, por sua ignorância, dificilmente se tornaria perigoso, não deixa de ter valor para alguém que trilha rumos tão obscuros e que se associa com tão poucas pessoas, todas as quais o admiram incondicionalmente (Carta de 19 de setembro de 1901. Masson, 1986, p.451).

As críticas que, como vimos, sempre ocuparam um lugar ambíguo, ora sendo necessárias e bem vindas, ora sendo agressivas e violentas; acabaram por ir, paulatinamente, não cabendo mais nessa relação, marcando o espaço de criação de ideias como um espaço de roubo de ideias; um espaço interessante porque indiferenciável se tornou insuportável, exatamente, por isso.

Ao nos acercarmos das cartas, ou melhor, de nossa seleção de alguns excertos delas, no intuito de mapear os sentidos de amizade que ali encontramos, nos deparamos com diversas questões, dentre elas, a grande importância do trabalho para a sustentação dessa relação. Dessa forma, para vislumbrarmos os significados de amizade que encontramos escritos por Freud, tínhamos que, necessariamente, abordá-los a partir do viés do trabalho, pois as cartas foram endereçadas a um colega médico, reconhecido e que o reconhecia como um grande pesquisador.

No que tange, portanto, à busca desses significados, nos deparamos com uma interlocução atravessada por atendimentos, casos clínicos, elaborações teóricas, todas referidas a esta amizade. O interlocutor, Fliess, estava tão presente no cotidiano de Freud, nesses anos, que receber um caso novo precisava, imediatamente, ser comunicado ao amigo, o que se passava, igualmente, com as novas elucubrações teóricas. Observamos que não era apenas uma comunicação sobre as novas

descobertas ou os novos pacientes, era, sobretudo, um momento de elaboração do que era vivido por Freud. Um amigo, portanto, que cumpria a função de um suporte, de um estímulo ao pensamento, construindo, entre eles, um *espaço de criação*.

Por estar tão intrinsecamente alinhada ao campo do pensamento, campo privilegiado nesse relacionamento, que os outros escritos – rascunhos, diários clínicos, diários para os encontros, provas de livros – participavam desse diálogo, estes que, muitas vezes, exigiam críticas. Localizamos, aqui, outro fator pertinente às amizades ressaltado por essa relação, a saber, o espaço para o desacordo. É interessante acompanhar como as críticas tiveram momentos distintos ao longo dessa correspondência, pois eram importantes na construção desse espaço conjunto, muitas vezes, superconfiáveis, outras colocadas em dúvida devido ao forte laço emocional de ambos.

Importantes e mescladas com a desconfiança, já que vindas de alguém de quem se tem muito afeto, as críticas marcaram o fim dessa relação, tanto as vindas de Fliess, que colocavam Freud como um leitor de pensamento, quanto as vindas de Freud, que apontavam as inconsistências nas elucubrações teóricas dos períodos. Assim, aquilo que havia os unido, a saber, a possibilidade de ter um amigo interlocutor, acabou por os afastar, já que este interlocutor não correspondia mais com as expectativas de ambos. Afirmamos, para finalizar esse eixo de análise, a determinação do trabalho para essa amizade: foi ele quem os uniu, bem como os separou.

II. O(s) outro(s)

O trabalho, como vimos, ocupa uma posição central na correspondência de Freud a Fliess, todavia, as cartas por serem um relato, uma escrita com destinatário, pressupõe sempre um outro: *se escrevo uma carta, escrevo-a para alguém*. A escolha de para quem escrevo, mas também a forma como escrevo, vão marcando o cenário no qual se desenrola uma conversa com ausentes: amigos ausentes, professores ausentes, teóricos ausentes.

A temporalidade da conversa das cartas é distinto de uma troca presencial, trata-se de um tempo alongado, um tempo no qual a resposta demora, ao menos, a duração da escrita, no qual o diálogo com o ausente cria um espaço, em que o outro, a quem me dirijo, se encontra sem estar. Se podemos tomar as amizades, o amigo, como o outro que é interno a mim (Agamben, 2009), ou seja, uma exterioridade interna, podemos afirmar que as amizades registradas nas correspondências, amplificam tal dimensão.

Por não ser apenas uma criação da fantasia, o *outro* carrega peculiaridades próprias, que marcam o modo como a relação se desenvolve, ou seja, se meu interlocutor fosse um escritor, me dirigiria a ele de um modo, distinto do qual se ele fosse um químico. Além de ser significada pela

posição ocupada pelos interlocutores, as relações são circunscritas pelos tons e sentimentos, que colorem os encontros com o outro: se nos correspondemos com um professor, que prezamos, nos dirigimos a ele de um modo totalmente distinto daquele de uma correspondência amorosa – tanto com amigos, quanto com os pares amorosos. Sublinhamos, igualmente, a importância do contexto histórico na determinação das possibilidades das relações: uma carta trocada durante a Idade Média, não será igual as que foram trocadas no final do século XIX.

Acompanhamos, portanto, que uma correspondência entre amigos se constrói a partir de um determinado escopo de atribuições ao outro/amigo, compondo diferentes atravessamentos. No material por nós analisado, que compreende apenas as cartas de uma das partes dos interlocutores, nos acercamos da imagem tecida por Freud em relação a Fliess, em outras palavras, conseguimos circunscrever as muitas posições que esse amigo, uma outra pessoa, ocupava em sua vida naquele período. O interlocutor/outro de Freud era um médico, um otorrinolaringologista que, a partir de suas experiências, significava o mundo pelo nariz: um órgão proeminente e com orifícios, um órgão que, segundo Fliess, representava ao mesmo tempo a sexualidade masculina e a feminina, e interferia nos ciclos da vida.

Retornando para as cartas sob as quais estamos nos debruçando, indicamos, primeiramente, que Fliess ocupava, nas palavras de Freud, a posição do *único outro*:

Hoje me permitirei uma hora de satisfação e conversarei com você apenas sobre ciência. Obviamente, não é nenhum favor especial do destino eu ter aproximadamente cinco horas por ano para trocar idéias com você, quando mal consigo passar sem o outro – e você é o único outro, o alter (Carta de 21 de maio de 1894. Masson, 1986, p.73).

O *único outro*, evidentemente, ocupa uma posição especial: não é apenas um amigo, um outro a quem se escreve, trata-se da *única* pessoa com a qual Freud estabelecia uma troca, um espaço privilegiado para a vivência tanto de múltiplos sentimentos, quanto pela segurança de se arriscar pelos caminhos do pensamento. Essa passagem marca o espaço necessário do *alter* para a criação – potencializado pela escrita –, não sendo a única menção, no interior das cartas, a afirmar tal posição. O “primeiro outro”, se assim podemos dizer, é, portanto, o interlocutor, presente no pensamento e na escrita, em outras palavras, o *alter* é a produção dessa exterioridade necessária para pensar, produzindo, igualmente, um amigo no momento da escrita:

Ao escrevê-lo, sinto-me como se ainda estivesse conversando com você. Não tenha pressa com a revanche e espere até sentir-se muito bem (Carta de 23 de agosto de 1894. Masson, 1986, p.91).

A ligação de Freud e Fliess era intensa, intensa e marcada pela medicina, pela admiração de um colega respeitado, pelos ciclos biológicos investigados, que tanto dentro das teorias quanto da relação em que passaram a se envolver, aproximava-os como seres humanos, mas de forma mais

especial, pois eles nutriam um forte sentimento de amizade:

Sua sonolência agora me explica meu próprio estado simultâneo. Nosso protoplasma atravessou com dificuldade o mesmo período crítico. Como seria bom se essa estreita harmonia entre nós fosse total; eu sempre saberia como você está e nunca esperaria cartas sem uma decepção (Carta de 10 de março de 1898. Masson, 1986, p.302).

O protoplasma, a igualdade de sintomas, a vontade de cartas, tudo misturado na figura desse outro para o qual Freud dedicava sua amizade e sua escrita: um outro igual, um terceiro a quem ele escrevia – como vimos, literalmente, não somente as cartas, mas todos os textos dessa época.

Há muitas referências, nas cartas, a essa posição privilegiada do outro, Fliess, um mestre para o desenvolvimento das teorias, um colega especial em quem confiar para realizarem juntos uma explicação psicológica que, a partir das contribuições do amigo, estariam bem sustentadas por uma sólida base fisiológica.

Evidentemente, não se tratava de uma amizade que só se desenrolava a partir da escrita das cartas, ao longo das mesmas encontramos muitos registros da importância dos encontros presenciais para Freud – os “congressos particulares” – até mesmo com metáforas relacionadas a saciação da sede intelectual, um momento de inspiração sem outro igual.

Desse modo, este otorrinolaringologista era uma ajuda, uma base sólida para Freud elucubrar suas ideias, para relatar as bizarrices de seus atendimentos, para poder sofrer de seus sintomas e para *se construir* nessa amizade-texto:

Fico muito satisfeito, porém, com a recepção dada às minhas fantasias. Sei que você as coloca no lugar certo, investiga esses pontos de vista um pouco mais e não me encara nem como um devaneador, pelo fato de eu comunicar essas coisas incompletas, nem como um tolo, que, por essa razão, acredita estar acima da investigação minuciosa e da correção (Carta de 17 de dezembro de 1896. Masson, 1986, p.216).

Apontamos, com isso, que Fliess era, primordialmente, o *alter*, porém no interior dessa correspondência, não era apenas Fliess o outro, havia igualmente outro(s): os pacientes, os colegas, os intelectuais críticos e os familiares, desenhando um amálgama, entre o interlocutor médico, um outro médico além de Freud, os pacientes – dos médicos – e os familiares, também pacientes. Essa pequena brincadeira, que embaralha as ideias, acentua como a posição médico-paciente significava os encontros possíveis entres eles, já que tudo aquilo que representava uma alteridade se simbolizaria, majoritariamente, desse modo. Mesmo sendo muitas as referências aos outros, externos à relação, a entrada de estranhos, de terceiros, não era feita sem algum “estranhamento”:

Estou seguro de termos ambos agarrado uma linda parcela da verdade objetiva, e poderemos prescindir do reconhecimento de estranhos (estranhos ao assunto em questão) ainda por muito tempo. Descobriremos muitas outras coisas, espero, e nos corrigiremos antes que qualquer um possa alcançar-nos (Carta de 13 de fevereiro de 1896. Masson, 1986,

p.173).

É nessa intrincada malha de outros – sintomas, médicos, pacientes e familiares –, ora bem vindos, ora vistos como um impasse para manutenção da amizade deles, que mesmo os pacientes, motor da amizade, eram colocados numa posição de incômodo, isto é, o “externo” à relação se configurava, rapidamente, como um peso:

Guardei em mente sua observação sobre o diário; você tem razão. Eu também não gostava particularmente da Sra. Er. Talvez lhe esteja fazendo uma injustiça quando a classifico de prato de carne “galinha choca” e de prato de legumes “raiz repugnante” (Carta de 19 de abril de 1894. Masson, 1986, p.68).

O incômodo da entrada de *outro(s)*, encontrava-se na chatice dos pacientes, nas interposições da família aos encontros de ambos – ou mesmo a amizade deles –, no não companheirismo dos outros colegas, em especial, Breuer – sobre quem Freud escreveu, algumas vezes, ora comparando-o com Fliess para ressaltar as inumeráveis diferenças de ambos, como um elogio ao último, ora admitindo a amizade que tinha com Breuer.

Se partimos do pressuposto de que a escrita de uma carta já compreende um outro, a quem nos dirigimos, ressaltamos que a entrada de terceiros, que evidenciam a diferenciação da relação entre o eu-outro, pode ser sentida como uma ameaça a mesma. Indagamo-nos: numa amizade sempre há terceiros? Ou os amigos mesmos já ocupam a posição de terceiros internos a eles? Deixemos essa questão nos acompanhar ao longo desse texto.

Como já colocamos, muitos dos pacientes de Freud – terceiros ao relacionamento deles – eram atendidos conjuntamente: Fliess mandava pacientes de Berlim se tratarem com Freud, bem como ele enviava pacientes para serem atendidos em Berlim. Nesses casos conjugados, ficava em jogo a diferenciação clínica deles, ou seja, o desenrolar dos tratamentos colocava em cena a habilidade médica de cada um, inserindo um elemento estranho à relação.

O caso Emma Eckstein exemplifica os conflitos da entrada de terceiros nessa relação. Emma, uma paciente de Freud, atendida em meados de 1894, era uma histérica sobre a qual os amigos discutiam. No início de 1895, Freud indica à Emma se submeter a uma cirurgia de desobstrução nasal, a ser realizada por Fliess, em Viena. Na mesma data, o otorrino operou Freud e Emma, uma intervenção cirúrgica pequena, parecida, a partir da qual eles acreditavam que teria um efeito imediato na histeria de ambos. Aproximadamente dez dias após a cirurgia, Emma ainda passava muito mal, tinha muitas dores e um forte cheiro pútrido exalando de seu nariz, enquanto Freud se recuperava muito bem. Os dias vão passando, os relatos dos sintomas da paciente só aumentam, até que Freud se vê obrigado a chamar outro médico:

Não creio que o sangue tenha sido o que me transtornou; naquele momento, havia fortes emoções brotando em mim. Pois não é que lhe tínhamos feito

uma injustiça! Ela não tinha nada de anormal; ao contrário, um pedaço de gaze iodoforme se havia rompido quando você o retirou e ali permanecera por quatorze dias, impedindo a cicatrização; no final, foi arrancado e provocou o sangramento (Carta de 8 de março de 1895. Masson, 1986, p.118).

O sangramento, a tontura, o erro médico, não qualquer erro médico, mas um erro cometido por um grande amigo, alguém em quem se tinha uma confiança extrema, como, então, poder significar tal evento no interior dessa amizade? Não sabemos se esta amizade requeria que tal evento fosse amenizado, não sabemos, igualmente, se nas amizades os “erros” de quem confiamos comprometem as relações, ou mesmo, o porquê destes eventos se tornarem *eventos* no interior das mesmas. O que sabemos é o que Freud escreveu sobre tal situação:

Cirurgicamente, Eckstein logo estará bem, [mas] agora começam os efeitos nervosos do incidente: ataques histéricos à noite e sintomas similares, nos quais preciso começar a trabalhar. Já é tempo de você se perdoar por esse lapso mínimo, como o chamou Breuer (Carta de 13 de março de 1895. Masson, 1986, p.121).

Um *lapso mínimo*, do qual qualquer um pode se perdoar, ou ser perdoado. Um ano depois, Freud volta ao assunto para concordar que o sangramento de Eckstein fora histérico, como Fliess havia suposto.

Assim como os pacientes vinham se interpor nas cartas de Freud, ou melhor, compunham o texto de tal material – como *outro(s)*, para além do narrador e de seu *único leitor* – a(s) família(s), igualmente, participavam desse cenário. Na primeira carta de Freud, depois de ele introduzir os motivos de tal procura, as trocas sobre a “nossa paciente”, ressaltando seu interesse na manutenção de uma relação amistosa, ele escreveu sobre o que chamou de “*outros assuntos*”: as notícias de sua mulher e de sua primeira filha, Mathilde, que havia acabado de nascer. Esses “*outros assuntos*” acompanharam toda a correspondência deles, eram motivo de curiosidade e de respeito, quando já estavam bem afastados, no final de 1902, Freud lamenta o desinteresse de seu amigo em relação a ele e a seus familiares.

O que podemos, então, dizer sobre o(s) outro(s) familiares? Estes entravam na correspondência como notícias, como elementos a serem investigados clinicamente, como impedidores do livre fluir dessa amizade, mas, também, como importantes pessoas que os rodeavam, podendo vir a ser amigos – como Martha Freud e Ida Fliess. Os filhos, também, poderiam render uma homenagem ao amigo, como seria o caso no nascimento da última filha de Freud, Anna, que se fosse menino chamaria Wilhelm.

As cartas estão recheadas, principalmente, de menções à família nuclear, nas quais Freud narra as brincadeiras que gostava de fazer com seus filhos, o crescimento deles e seus ditos espirituosos:

Meus filhos estão esplêndidos agora; apenas Mathilde me preocupa um pouquinho. Minha mulher está bem disposta e animada, mas não estou satisfeito com sua aparência. O problema é que estamos prestes a ficar velhos, um pouco prematuramente para os pequerruchos (Carta de 22 de junho de 1894. Masson, 1986, p.86).

Quando apareciam conflitos na casa, empregadas demitidas, irmãs com dificuldades financeiras, Freud não hesitava em comunicar ao amigo, ou mesmo a lhe solicitar ajuda financeira, marcando uma amizade que estava “dentro de casa”, isto é, em que os conflitos cotidianos estavam presentes.

Esses outros, familiares, adentravam tanto a malha dessa amizade, que chegavam a compô-la como material clínico: a mulher, os filhos, pais e irmãos, viravam pacientes, ou melhor, objetos de pesquisa. O tratamento dos familiares mais próximos como *casos clínicos*, fica evidente, numa colocação a respeito de Ida Fliess, sobre a qual Freud adverte a necessidade de disfarçar mais as descrições, bem como indica o interesse em discutirem tal caso em seus encontros presenciais:

Expor-lhe-ei em pessoa certas restrições de ordem prática que tenho a respeito do caso clínico de sua I.F. (que você deve disfarçar mais, para que Ida não seja identificada) (Carta de 16 de abril de 1896. Masson, 1986, p.181).

As mulheres eram, igualmente, pacientes, os filhos provavam as teorias dos períodos de Fliess, ou mesmo sonhavam um rico material de ser analisado no livros sobre os sonhos, ocupando, portanto, uma posição que condizia com essa amizade entre médicos.

Os familiares, entretanto, não compunham apenas harmonicamente o texto dessa relação, eles também adentravam em momentos conflitivos, colocando empecilhos aos encontros de ambos, interposições que eram muitas vezes contornadas pelo estímulo deles de que suas mulheres se posicionassem das importâncias desses encontros, ou mesmo que viessem a se tornar amigas:

A perspectiva de passar mais alguns dias na companhia de vocês dois neste outono é linda demais para se abrir mão dela tão depressa. Isso porque nossa viagem para Abbazia tornou-se incerta; não creio que ainda consiga afastar Martha daqui; mas é bem possível que possa liberar-me, se tudo funcionar a contento. Em circunstâncias especiais – por exemplo, se Frau Ida escrevesse um bilhetinho dizendo que eu poderia ser útil nesse assunto – isso seria feito de imediato (Carta de 23 de agosto de 1894. Masson, 1986, p.91).

Assim como discorreremos sobre a ligação, intrínseca às cartas de Freud, entre o final dessa amizade e seu forte componente relacionado àquilo mesmo que os ligou desde o início, a saber, o trabalho deles, a família, esses *outro(s)* estranhos à amizade, também são apontados como um fator que contribui para tal afastamento:

O que está fazendo sua esposa senão pôr em prática, numa compulsão atroz, uma idéia que Breuer lhe plantou na mente certa vez, quando lhe disse como era grande a sorte dela por eu não morar em Berlim e não

poder interferir em seu casamento? (Carta de 7 de agosto de 1901. Masson, 1986, p.448).

Os estranhos à relação eram uma ameaça: os pacientes poderiam evidenciar o fracasso do amigo, os familiares impunham suas dificuldades, ou denunciavam um certo incômodo da época, relacionado a uma ligação tão intensa, entre dois homens, adultos.

Dessa forma, para tratarmos *do(s) outro(s)* nessa correspondência, identificamos, primeiramente, que em uma troca de cartas, bem como em uma amizade, sempre há um outro: o amigo. Este, a quem me dirijo, é significado a partir das características que marcam as singularidades das relações, criando uma interface entre uma proximidade que retira os limites entre o eu-outro, porém que sempre encontra os limites do outro. Acreditamos que era próprio dessa época a colocação de que a amizade era uma relação a tal ponto íntima que confundia as barreiras entre o eu-outro, confusão, todavia, colocada sob suspeita, já que associada ao apaixonamento entre o casal heterossexual.

Acercamo-nos, num primeiro momento, das colocações de Freud a respeito de Fliess, seu “único outro”, alguém tão próximo, que o fazia acreditar, embasado pelas teorias que compartilhavam, que ambos passavam pelos *mesmos* processos biológicos, compartilhavam o mesmo *protoplasma*⁵. Desenha-se uma relação que primava pelo *alter*, ou seja, reconhecia-se a importância dele para o desenvolvimento próprio dessa amizade, mas que, ao mesmo tempo, afirmava a igualdade de ambos, como um fator de intensificação dessa relação.

Além de eles mesmos serem *outro(s)* no interior da relação, ela ainda estava perpassada por muitos *outro(s)*, não apenas pelas circunstâncias da vida – como os familiares – como pelo fato de que, desde o início, esta amizade se desenrolou a partir de um trabalho teórico sobre a clínica, colocando em cena muitos pacientes, que se interpunham entre eles. Estes, convidados a entrarem no íntimo desses amigos, eram tanto bem vindos, quando vistos sob certa suspeita, marcando a relação com os terceiros: os familiares, os pacientes e o trabalho.

Para finalizarmos nossas considerações desse item, reafirmamos a relevância do lugar do outro, visto que o diálogo com um *outro médico* foi o que marcou mais profundamente essa amizade, pois ela tanto discorreu sobre os pacientes, cavando o espaço necessário para a elaboração da teoria psicanalítica, quanto colocou todas as “personagens” dessa relação como pacientes: Freud, Fliess, os familiares e as pessoas atendidas.

5 Conferir a carta de 10 de março de 1898. In Masson, 1986.

III. O si

Dando continuidade ao que estamos discutindo desse material, adentramos em outro item sobre a análise da amizade, a saber, sobre a perspectiva de que há, no interior da correspondência, a construção de um *si* atrelado, totalmente, aos possíveis da relação em que se inscreve, ou seja, da mesma forma que *o(s) outro(s)* são minunciosamente construídos no espaço relacional, o narrador, quem escreve as cartas, é marcado pelas significações da mesma.

O espaço relacional das amizades é inscrito pelas indeterminações dos encontros, o amigo não é uma cópia de mim – por mais que muitas vezes seja afirmado como um duplo – ele é um *outro*, que se configura pelos encontros, mas também pelas modificações que acaba fazendo no *si*, tornando-o um pouco *outro*. Partindo do pressuposto de que não existe um eu sem a relação com o outro (Freud, 1914/2004), acentuamos que uma amizade escrita como um texto, tal como esta que estamos analisando, possibilita-nos apreender o movimento de construção de um *si*, conjugado com o pensamento que se cria e com tudo aquilo que se compartilha com esse *outro*.

Ressaltamos, portanto, um certo amálgama entre o pensamento criado, a escrita ao outro e a escrita de si, compondo, se assim podemos chamar, uma personagem amigo, atravessada pelo espaço relacional compartilhado, bem como por todos os pensamentos que podiam surgir dessa relação.

Voltando-nos, mais especificamente, para o texto que estamos analisando, vislumbramos que do mesmo modo pelo qual as pessoas que ocupavam a posição de *terceiros*, apareciam, muitas vezes, como *pacientes* – fato reforçado pelo diálogo entre médicos –, a construção do narrador, Freud, foi constantemente marcada por essa posição. Em outras palavras, a escrita sobre o(s) outro(s), sobre Fliess e sobre o próprio Freud, fazia-se a partir de sua significação médica: os sintomas eram buscados em todas as pessoas, eram elucubrados teoricamente, além de estarem presentes na descrição de Freud sobre si:

E assim, vê-se que coloquei as notícias sobre minha ilustre pessoa em primeiro plano, como se não houvesse nada mais importante para escrever ou indagar. A carta extraviada continha muitas coisas pertinentes à ciência (...) tudo isso está perdido, agora, mas não é nada por que valha a pena chorar (Carta de 27 de novembro de 1893. Masson, 1986, p.61).

São muitas as cartas nas quais Freud relata seu estado de saúde, convocando seu amigo tanto como um interlocutor em suas mazelas, quanto como um médico melhor do que ninguém para tratá-lo. Como a passagem acima demonstra, falar de si, ao invés de falar de ciência, era uma “fraqueza”, ou melhor, era uma prova do adoecimento de Freud, porém, mesmo que esta perspectiva fosse conflitante para ele, as notícias sobre sua pessoa ocuparam muitas páginas das cartas.

Se Fliess era um respeitado médico em Berlim, além de ser muito atencioso com Freud,

nada melhor do que tê-lo como um doutor para si. Essa marca atravessa toda a correspondência, mesmo próximo do rompimento deles, lemos:

Você me fez tantas perguntas que esta resposta está fadada a ser longa. Portanto, minha hora de consulta será uma hora de redação de cartas (Carta de 4 de julho de 1901. Masson, 1986, p.444).

A necessidade de um médico, todavia, confunde-se com a necessidade de se escrever como um paciente, que, como os difíceis casos atendidos por ele, sofria de sensações esquisitas, que precisavam ser investigadas e resolvidas. A escrita de si como uma personagem doente foi fundamental para que Freud pudesse adoecer organicamente, num primeiro momento, para em seguida, suspeitar de seus próprios sintomas, aproximando-os dos sintomas histéricos, que eram por ele investigados. A amizade com Fliess, portanto, não sustentou apenas um lugar de criação de pensamento, a intensidade de tal criação/interlocução incidiu diretamente na vida de Freud: um paciente que sofria de acometimentos orgânicos, que, com o desenvolver de seu pensamento, passa a encarar-se como um paciente histérico.

Por se tratar de um texto, indagamos o quanto o exercício da escrita para o outro, envolvia, igualmente, uma escrita de si, construindo uma personagem adoecida e pensante, fundamental para os posteriores desenvolvimentos da psicanálise. Tratar Freud, o escritor das cartas, como uma personagem, a nosso ver, é uma possibilidade de destacar a relação entre quem escreve e o endereçamento dessa escrita, isto é, ressaltar o quanto no espaço de escrita de uma amizade, quem escreve, escreve-se.

Desde o início da correspondência, nos deparamos com Freud se descrevendo como alguém periodicamente entristecido, sentindo-se muito sozinho em suas formulações e, principalmente, muito desamparado em relação aos desenvolvimentos na clínica, desamparo ligado à tarefa de sustentar sua nova família e das dificuldades colocadas pelos atendimentos. Deparamo-nos com uma personagem que reclama muito de sua vida:

Em suma, vai-se levando; e a vida, como é de conhecimento geral, é muito difícil e muito complicada e, como dizemos em Viena, há muitos caminhos para o Cemitério Central (Carta de 28 de maio de 1888. Masson, 1986, p.22).

As reclamações, muitas vezes apontadas como um motivo de envergonhar-se diante do outro, aos poucos vão dando lugar para uma escrita de si como um caso clínico, ou seja, se antes nos deparávamos com pedidos de desculpas pelas lamentações da vida, estas sedem lugar para um texto no qual Freud vira destaque: eram seus sintomas, orgânicos, que ele vinha relatar ao seu amigo:

Sua amável carta põe termo a minhas reservas e meu desejo de poupá-lo. Sinto-me justificado para escrever-lhe sobre meu estado de saúde. As notícias científicas e pessoais virão depois, no final (Carta de 19 de abril de

1894. Masson, 1986, p.67).

No início eram preocupações com seu coração: Freud sentia pontadas, taques cardíacos, falta de ar, descritas minuciosamente a Fliess. Este, pelo que as respostas de Freud indicam, preocupava-se com a saúde do amigo, mais do que isso, passa a orientá-lo: ele deveria, urgentemente, parar de fumar charutos, pois, segundo o diagnóstico de Fliess, eles estavam diretamente relacionados com seus sintomas.

Cartas atrás de cartas, Freud começa a queixar-se da abstinência em parar de fumar, conta de suas táticas, lamenta-se que teve recaídas, esbraveja com o amigo pela dificuldade a ele imposta. Os charutos, com o passar do tempo, vão se mostrando como uma das causas de tais sintomas, porém, estes não deixam de desaparecer, ademais, assomam-se com outros: dores de cabeça crônicas, azia, obstrução nasal e as pontadas no coração. Este estado

É muito aflitivo, para um homem da medicina que passa todas as horas do dia lutando por alcançar a compreensão das neuroses, não saber se está sofrendo de uma depressão branda lógica ou hipocondríaca. Ele precisa ser ajudado nisso (...) Só posso entender isso se presumir que você quer esconder de mim o verdadeiro estado de coisas, e rogo-lhe que não o faça. Se me puder dizer algo definitivo, simplesmente diga. Não tenho opiniões exageradas sobre minhas responsabilidades ou minha indispensabilidade, e suportarei com grande dignidade a incerteza e a expectativa de vida abreviada (Carta de 19 de abril de 1894. Masson, 1986, pp.67-68)

O que antes configurava uma escrita de si como uma personagem que sofria muito de sintomas orgânicos vai cedendo espaço para a suspeita de sintomas histéricos, Freud vai, paulatinamente, se tornando uma personagem neurótica. É interessante perceber que para se tornar um paciente neurótico não bastavam os sintomas, concomitantemente, Freud se aprofundava nos estudos e confabulações sobre o tratamento da histeria, desse modo, afirmamos que há uma ligação intrínseca entre o espaço de pensamento dessa amizade e a possibilidade de se tornar um paciente na mesma.

São inúmeras as descrições dos sintomas, que cada vez ocupavam mais e mais espaço nas cartas:

E agora, vem o relato de meu caso, a verdade sem retoques, com todos os detalhes a que um paciente aflito atribui importância e que, provavelmente, não a merecem (Carta de 22 de junho de 1894. Masson, 1986, p.84).

Coincidência ou não, Freud começa a sofrer muito com uma obstrução nasal, sintoma que o aproximava de seu amigo, um otorrinolaringologista. Além de parar de fumar, Freud tratava-se com cocaína, no intuito de desobstruir o nariz, procedimento que ele e o amigo compartilhavam. A cada gripe, a cada sensação de mal estar, relatos extensos eram dirigidos a Fliess.

A obstrução nasal de Freud o levou a ser operado por Fliess, no mesmo dia em que o otorrino operou Emma Eckstein. Como vimos, a paciente teve uma complicação da cirurgia, já

Freud se recuperou bem, notícia detalhadamente descrita ao longo das cartas seguintes. Seu estado, denominado por vezes de *Caso Clínico*, como um texto a parte das cartas, era minuciosamente narrado: em que momentos do dia sentia disritmia, o que estava fazendo, suas mudanças de humor repentinas, a recuperação do nariz, entre outras notícias que configuravam-no, literalmente, como um caso clínico atendido por Fliess.

Como já colocamos, os sofrimentos orgânicos vão cedendo espaço para os conflitos psíquicos, de maneira mais ou menos conjunta com as elaborações teóricas, momento marcado, tanto pela volta de fumar – hábito que Freud se debaterá algumas vezes ao longo dessa correspondência –, como por uma maior preocupação com os conflitos psíquicos:

Recomecei com isso [fumar] porque me fazia falta constantemente (após quatorze meses de abstinência) e porque preciso tratar bem desse sujeito psíquico, ou então ele não trabalhará para mim. Exijo muito dele (Carta de 12 de junho de 1895. Masson, 1986, p.133).

A guinada de perspectiva na narração de si, na construção de si e, também, na teoria, está diretamente ligada à mudança na compreensão dos fenômenos psíquicos, assim, ao invés de acompanharmos relatos, separados das cartas, denominados *caso clínico*, passamos a ter notícias da autoanálise de Freud:

Depois de ter ficado animadíssimo por aqui, desfruto agora de uma fase de mau humor. O principal paciente a me preocupar sou eu mesmo. Minha histeriazinha, apesar de muito acentuada por meu trabalho, solucionou-se um pouco mais (...) A análise é a mais difícil do que qualquer outra. De fato, é ela que paralisa minha energia psíquica para descrever e comunicar o que conquistei até agora. Mesmo assim, creio que precisa ser feita e que é uma etapa intermediária em meu trabalho (Carta de 14 de agosto de 1897. Masson, 1986, p.262).

Acompanhamos, portanto, a transformação de um sintoma orgânico em um sintoma histérico, que, além de ser uma mudança de leitura, é a mudança na construção de si, associada diretamente com o espaço possibilitado por esta amizade. A importância de tal alteração não está apenas em seus desdobramentos para os tratamentos dos sintomas, mas, sobretudo, na criação de uma possibilidade de inscrição, antes inédita, de uma linguagem para a histeria, bem como para a inscrição dos próprios sintomas de Freud, ambos escritos nessa amizade. A linguagem da histeria, presente nos relatos teóricos enviados a Fliess, bem como nos relatos clínicos, perpassa a própria narração de Freud, transformando-o na mesma medida em que alterava a teoria. Sublinhamos quanto o espaço da escrita dessa amizade e de vivência dela permitiu que Freud não apenas se autorizasse como um médico psicanalista, como inscrevesse em seu próprio sofrimento a linguagem que estava buscando para seus pacientes.

Mais do que defender que Fliess foi o analista de Freud, por mais que fosse evidente a importância desse amigo como um médico a quem se podia relatar os mais diversos assuntos, o que

nos interessa é destacar a escrita de si, a escrita de uma amizade e a escrita de um pensamento, como componentes conjuntas nessa relação; não nos interessando, portanto, se Fliess foi ou não foi analista de Freud.

Em relação à linguagem que se criou a partir dessa mudança de perspectiva, destacamos que os relatos sobre o “caso clínico Freud” passaram a ser feitos de uma forma menos ligada à descrição direta dos sintomas, como acontecia no início das trocas, para uma descrição mais relacionada com notícias sobre os encaminhamentos da autoanálise, articulados, diretamente, com as descobertas teóricas. Encontramos muitas referências sobre a morte do pai de Freud e elucubrações da posição que ele ocupava na vida psíquica de seu filho, relacionando essas hipóteses com, por exemplo, a teoria do trauma e da sedução, o que levou Freud a acreditar, por um período, que seu próprio pai havia abusado de seus irmãos, sendo o responsável pela histeria deles.

É exatamente por suspeitar do número de abusos reais que teriam que haver ocorrido para seguir sua explicação da etiologia da histeria, e, ademais, que seu próprio pai pertencia a esse grupo, que Freud passa a colocar em cheque sua teoria:

O principal resultado do trabalho deste ano me parece ser a superação das fantasias; elas de fato me atraíram para muito longe do que é real. Ainda assim, todo esse trabalho tem sido muito bom para minha própria vida emocional; aparentemente, estou muito mais normal do que há quatro ou cinco anos (Carta de 7 de novembro de 1899. Masson, 1986, p.348).

O espaço dessa amizade, não era apenas recheado pela criação teórica, ou pela interposição dos outros, mas também por um espaço em que o escrever-se possibilitou a criação de um si que sofria, primeiramente, de disritmia, obstrução nasal, entre outras coisas, encontrando, no suporte da relação com o amigo, um lugar que proporcionou um novo contorno para suas relações e problemas. A análise dessas cartas nos faz afirmar a potência que a escrita, destinada para um amigo, pode ter tanto em relação às descobertas dos projetos em que se lançam conjuntamente, quanto com o fato de que por se tratar de um texto, desenvolver-se como um, o escritor consegue ir se cerzindo, concomitantemente, com as palavras.

IV. “Caríssimo amigo, Caríssimo, mesmo”⁶

Em nosso percurso por essa correspondência, priorizamos a dimensão de que os documentos de uma amizade, as cartas, circunscrevem os caminhos de criação: das teorias, dos outros e de quem as escreve. Essas categorias de análise são ricas para a compreensão dos espaços ocupados pela amizade, como o são as menções diretas que no interior de uma troca entre amigos encontramos.

6 Início da carta de 21 de maio de 1894. In Masson, 1986, p.73.

Serão estes sentidos que investigaremos nesse item. Além disso, por se tratar de nosso último item de análise desse material, apontaremos, igualmente, as principais chaves de leituras sobre amizade que mapeamos em nosso percurso pelas cartas.

São poucas as menções diretas à amizade no interior das cartas de Freud, quando ele o fazia, geralmente, era a partir dos acordos que estabelecia para a amizade, isto é, por se tratar de uma relação que estava baseada, sobretudo, nas trocas intelectuais, acompanhamos muitos acordos propostos por Freud: para poderem escrever livremente sobre as ideias incompletas, não se cobrarem em relação à resposta do amigo, entre outros. Os acordos realizados indicam às maneiras como as relações de amizade eram circunscritas na época, bem como às peculiaridades que estes interlocutores arranjaram para si.

Estas menções apareciam, também, como comentários desencaxados dos outros. Isso fica evidente quando tomamos uma breve carta, de 1894, em que Freud contava de sua preocupação sobre a saúde de Fliess, as dores de cabeça, no único momento em que ele dá uma notícia sobre si, o faz da seguinte maneira:

O trabalho não vai bem; está fazendo calor demais para a ciência. As únicas coisas para que agosto se presta são a natureza e a amizade (Carta de 25 de julho de 1894. Masson, 1986, p.88).

O verão, época do ano que Freud reclamava bastante da temperatura elevada, só poderia ter uma serventia: às viagens e à amizade. Assim, as passagens, aparentemente aleatórias, descrevem, igualmente, um elogio ao amigo e à amizade, sublinhando que escrever para um amigo, era uma forma de escrever sobre a amizade.

Outro tipo de menção direta a este assunto eram as explicações psicológicas da importância da amizade para Freud, nas quais ele a associava aos desdobramentos de sua neurose, como uma forma de explicar sua dependência do amigo. Destacamos que estas formas diretas de falar sobre a amizade compõe um texto, no qual se evidencia a importância desse tipo de relação para Freud, o que ressaltava, igualmente, a relevância de Fliess em sua vida.

A respeito dos acordos possíveis entre estes interlocutores, acompanhamos um duplo movimento, a saber, ao mesmo tempo em que Freud escrevia sobre a possibilidade da troca ser desigual, ou seja, sem envolver uma cobrança relacionada à reciprocidade numérica de cartas e da rapidez das respostas; ele, em outros momentos, reclamava bastante da falta de respostas de Fliess:

Tenho aguardado notícias por um período muito longo, mas não me disponho a extrair nenhuma conclusão sobre o que significa de fato essa espécie de silêncio. Estou muito descontente com você, meu melhor amigo, mas digo a mim mesmo que, certamente, você está fazendo o melhor que pode; eu não poderia dar-lhe nenhuma outra orientação e não tenho o direito de ser mais impaciente do que você. Preciso escrever-lhe, enfim, para dizer-lhe onde estou no mundo (Carta de 13 de setembro de 1894).

Masson, 1986, p.97).

Não era apenas uma reclamação, era uma dupla colocação, relacionada à insegurança e à chateação de não ter respostas do amigo – algo de extrema importância –, como de sua necessidade de alimentar essa interlocução, para poder dizer ao *melhor amigo* onde se encontrava no mundo. A amizade, portanto, evidencia-se como uma espécie de bússola: o *melhor amigo* era o responsável pela orientação espacial de Freud, um grande elogio à amizade e a Fliess.

Ainda ligado aos acordos que ambos tentavam estabelecer para esta relação, podemos indicar a possibilidade das suposições teóricas serem compartilhadas no momento de sua elaboração, compreendendo uma descrição incompleta e incipiente, o que atribui ao amigo uma posição de compartilhamento do pensamento, mais do que alguém que julgaria a consistência das ideias:

Não se deixe impedir de me escrever sobre as elipses (...) Estou fazendo a mesma coisa; a falta de constrangimento é o principal atrativo de nossa correspondência. Gostaria muitíssimo de lhe dar o que você não tem (Carta de 30 de julho de 1898. Masson, 1986, p.322).

Além de poderem falar das nebulosidades do processo de teorização, há um desejo de que ambos pudessem se completar, “dar o que você não tem”⁷; criando uma união em que uma das partes seria a responsável por dizer sobre o que seria a vida, Fliess, enquanto a outra, Freud, seria capaz de dizer o que é a mente, compondo “um corpo amizade”, integrado com a vida e a mente:

Se existem agora duas pessoas, uma das quais é capaz de dizer o que é a vida, enquanto a outra é (quase) capaz de dizer o que é a mente – e se, ainda por cima, as duas se gostam muito –, nada mais justo do que elas se verem e conversarem uma com a outra com mais frequência (Carta de 22 de dezembro de 1897. Masson, 1986, p.288).

Uma ligação, portanto, de duas pessoas que se completam na explicação da vida e da alma, se integram e, por isso, descrevem que a amizade é uma união tão intensa, que, em alguns momentos, a barreira do eu-outro pode se diluir.

Esta união intensa ficou registrada nas passagens nas quais verificamos uma entrega total de Freud ao *único outro*, entregando-se a ponto de assinar-se como:

Saudações cordiais de família a família. Posso agora assinar: Do seu Sigm. Freud (Carta de 4 de outubro de 1892. Masson, 1986, p.32).

O Freud de Fliess descreve uma amizade em que há uma busca de consentimento total, no qual as críticas são parciais, já que

... você destrói todas as minhas faculdades críticas e realmente creio em você em tudo (Carta de 29 de setembro de 1893. Masson, 1986, p.56).

Porém, estes são alguns episódios no interior dessas cartas em que exacerba-se as emoções

7 A frase, destacada da carta de Freud, dialoga com a ideia lacaniana de amor, elaborada algumas décadas depois da carta.

e, assim, questiona-se a real capacidade da crítica ligada ao trabalho intelectual. Se por um lado, como acompanhamos acima, a crítica honesta era, também, um acordo entre esses dois médicos, por outro quando nos aproximamos dos elogios diretos, a crítica se colocava em cheque.

No mar de elogios, que pululam nessas cartas, Freud constrói um lugar prazeroso em ter o amigo ao seu lado, observado, por exemplo, a partir da descrição freudiana da fotografia de ambos, um motivo de orgulho de ter ao seu lado alguém mais visionário do que ele. São, portanto, muitas declarações que se assemelham com as declarações amorosas, alimentando a amizade como um discurso apaixonado:

Sua generosidade é uma das razões por que o amo. A princípio, pareceu-me que você havia interrompido o contato comigo por causa de minhas observações sobre o mecanismo dos sintomas distantes do nariz, e não considerarei isso improvável. Agora você me surpreende com uma discussão que leva aquelas fantasias a sério! (Carta de 12 de junho de 1895. Masson, 1986, p.132).

Um amor, intercalado por discussões teóricas, um *espaço de criação*. Assim, a fotografia do amigo ocuparia um importante lugar: na escrivaninha de trabalho, um local, como sabemos, muito privilegiado para Freud.

Sem questionar a importância da amizade em sua vida, Freud começa a investigar os motivos que o levavam a ser tão ligado em seus amigos, isto é, a amizade se tornou um enigma para ele, tanto para sua autoanálise, quanto para uma possível articulação dela com a teoria psicanalítica. Em linhas gerais, são esses tipos de explicações que encontramos nas cartas:

Conheço também de longa data meu companheiro de travessuras entre um e dois anos de idade; trata-se de meu sobrinho, um ano mais velho do que eu, que agora mora em Manchester e que nos visitou em Viena quando eu estava com 14 anos (...) Esse sobrinho e esse irmão mais novo determinaram, não só o que há de neurótico, mas também o que há de intenso em todas as minhas amizades (Carta de 3 de outubro de 1897. Masson, 1986, p.269).

A relação de Freud e Fliess, como nos acercamos, carregada de muitos sentidos, encontrava uma razão de ser na revivência das experiências infantis, que determinariam, ao mesmo tempo, a relevância das amizades na vida de Freud e os fatores de sua neurose. Esta amizade seria, assim, neurótica? Será que esta era a explicação possível para Freud neste momento? Obviamente que esta proposição era coerente com a teoria que ele desenvolvia nesta época, entretanto, ela apontava, igualmente, para a necessidade de encontrar alguma explicação, externa ao que se passava entre eles, que justificasse tamanha importância dessa relação.

Este elemento, distante dos meandros do relacionamento, foi reafirmado no final da amizade, no qual Freud expôs, explicitamente, um certo grau de dependência dele a essa modalidade relacional, um grau que poderia variar, mas que não deixava de soar, no interior mesmo

do discurso médico, como uma determinação exterior às contingências das relações:

Não há como esconder o fato de que nós dois nos distanciamos numa certa medida. Num ou noutro aspecto, chego a ver o quanto (...) mas não compartilho de seu desdém pela amizade entre os homens, provavelmente porque sou adepto dela em grau elevado (Carta de 7 de agosto de 1901. Masson, 1986, p.448).

A dependência de Freud, relatada literalmente nas cartas, foi tanto um argumento para enaltecer e elogiar aquilo que se passava entre ele e Fliess, quanto alvo de suspeita de sua extrema fragilidade; o que o fez inverter o discurso e colocar a conta na neurose: ele era dependente das amizades por suas experiências pregressas.

Se pudemos acompanhar um discurso apaixonado sobre essa amizade, a partir das menções diretas a ela, sobre o especial lugar destinado a Fliess – como sendo capaz de nortear Freud em sua vida, ou mesmo como alguém com quem queria compor *uma* teoria – este discurso vai, aos poucos, cedendo lugar para um certo incômodo que exigia uma explicação. Este incômodo, por sua vez, poderia estar relacionado tanto com a percepção do distanciamento de ambos, quanto com os estranhamentos impostos pelo(s) outro(s): dois homens, casados, não deveriam manter esse tipo de relação no final do século XIX.

Não cremos, contudo, que poderemos chegar à resposta do porquê o modelo de uma amizade apaixonada foi se desgastando nessa relação, o que podemos afirmar, seguindo nosso intuito de mapear os sentidos que ali aparecem, é a diferença entre poder conceber os diversos sentidos presentes, com sua abrupta explicação direta como um fruto das neuroses.

A explicação da amizade como herdeira da infância reafirma nossa colocação em relação ao significante mais importante dessa amizade: a medicina. Por serem médicos, envolvidos em pesquisas que buscavam dar conta de campos ainda não trabalhados, a amizade acaba sendo, também, alvo de uma teorização médica: medida pelo grau de dependência, relacionada com as experiências infantis.

Todavia, isso não reduz todo o mapa de sentidos, só reafirma o amálgama entre o que era vivido por eles, a produção teórica que dali surgia e os posicionamentos que vão tomando de acordo com essa relação. Em outras palavras, acreditamos que uma aproximação entre dois profissionais, incentivada pelas trocas teóricas e clínicas, que só poderia acontecer mediante as cartas, visto que moravam em cidades diferentes, abriu um espaço envolto pela escrita, em que se construía a teoria, o(s) outro(s) e o próprio Freud.

Esta amizade autorizou Freud ser um médico e inventor de uma disciplina, como, também, autorizou-o a ser um paciente: uma personagem doente, que transitou, de acordo com a teoria, dos sintomas biológicos para os sintomas neuróticos. Isso ressalta uma das peculiaridades desse

relacionamento, a saber, a possibilidade de Freud experimentar-se como uma personagem neurótica e “curar-se” dessa doença. Mais do que discutirmos a pertinência dessa ideia para a psicanálise, destacamos o espaço de invenção da amizade.

Concluimos, portanto, que a riqueza em empreender tal percurso, a partir da análise de correspondências, está diretamente relacionada com a materialidade que as mesmas nos proporcionam: podemos nos debruçar sobre uma amizade, sobre um conjunto de cartas, que produzem os sentidos dessa relação na consistência dela, circunscrita, não apenas pelo tempo histórico em que se encontra, como, igualmente, pelo encontro entre duas pessoas que conjuntamente com as posições que ocupavam socialmente, bem como na amizade, constroem um espaço de criação de si, do outro e do mundo. Aqui, localizaríamos a potência política das amizades.

3. IMPACTOS E INTERPRETAÇÕES DAS CARTAS NO MEIO PSICANALÍTICO

Uma amizade que se confunde com sua correspondência, em que o encontro com o outro se deu, sobretudo, pelas cartas, pelo endereçamento escrito. Uma amizade que, por isso mesmo, dialoga diretamente com as trocas epistolares: uma conversa com o ausente, intensa e privilegiada na interlocução e na produção de conhecimento.

O amálgama entre a correspondência e a amizade é tamanho que, após o rompimento da relação, Freud – segundo os biógrafos Gay (2007) e Jones (1989) – voltou diretamente ao assunto poucas vezes, exceto em algumas ocasiões, dentre elas em sua correspondência com Ferenczi, sendo a publicação⁸ das mesmas o principal registro dessa amizade. As cartas ganham um contorno ainda mais interessante quando destacamos que estas tiveram um grande valor para o estudo da psicanálise, pois traziam preciosos registros dos conceitos freudianos, ou melhor, do caminho do pensamento de Freud nos primórdios dessa disciplina.

Cabe destacar, desde o início, que *as correspondências*, neste caso, seriam melhor nomeadas de *cartas de Freud a Fliess*, já que contam apenas com as cartas do primeiro, pois as do último foram, provavelmente, destruídas – como acompanharemos mais adiante.

Freud conheceu Wilhelm Fliess em 1887, quando este frequentou, por sugestão de Josef Breuer, seu curso de neurologia, em Viena. Fliess, com vinte e nove anos na época, já era um importante otorrinolaringologista de Berlim, contando com uma clínica cheia de pacientes e sendo um profundo conhecedor de anatomia e de biologia. Interessado em pesquisas não convencionais sobre medicina, encanta-se com o curso do colega e, ao voltar para Berlim, indica uma paciente sua a ele. Freud, com trinta e um anos na época em que se conheceram, recém-casado, havia acabado de ser pai com o nascimento de Mathilde.

É exatamente uma carta que inicia a amizade dos dois, escrita em 24 de novembro desse mesmo ano: “... motivada por assuntos profissionais (...) [mas] com a confissão de que alimento esperanças de dar continuidade ao relacionamento com o Sr.” (Masson, 1986, p.15). Podemos dizer que, grosso modo, essa carta inaugura e reproduz aquilo que será a marca dessas trocas, a saber, um incessante diálogo sobre as descobertas das neuroses, calcado nas discussões sobre os casos – por vezes atendidos conjuntamente –, suas decorrentes teorizações e, concomitantemente, uma escrita

8 A primeira publicação parcial das cartas ocorreu onze após a morte de Freud.

sobre si que perpassa tanto os assuntos teóricos que estavam sendo formulados quanto a relação de amizade entre ambos.

Essa primeira carta registra o começo de uma amizade que perdurará ao longo de dezessete anos. Com a calorosa resposta de Fliess e, em seguida, novas cartas de Freud, se desenrolou uma discussão sobre o caso clínico que o levou a escrever a seu colega otorrino – chamado por ele de “nosso caso”. Dessa forma, muito é escrito sobre teorias, casos, indicações bibliográficas, críticas ao trabalho dos dois: há uma efervescência de produção e de pensamento, com as mais diversas conjecturas de ambos, inclusive, sobre o decisivo assunto da origem bissexual dos humanos. Não é por acaso, então, que um dos sentidos mais recorrentes nessa troca seja, como já colocamos, *o intercâmbio sobre os casos e as teorias desenvolvidas para dar conta deles*, que muitas vezes eram escritos separadamente das cartas.

Nossa análise se baseou na última publicação das cartas, intitulada “A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904”, publicação organizada e traduzida para o inglês por Jeffrey M. Masson, contendo com 284 cartas de Freud, das quais duas foram endereçadas a Ida Fliess – esposa de seu amigo –, e mais duas escritas por Fliess, em 1904, período em que romperam definitivamente. As cartas são acompanhadas de quatorze rascunhos e muitas indicações sobre um caderno de anotações para os *congressos particulares* – realizados a partir de 1890 –, relatos de casos e menções das provas dos livros – por exemplo, da *A interpretação dos sonhos* –, que eram corrigidas primeiramente por eles. Abaixo, elaboramos uma tabela que acompanha, ano a ano, a quantidade de cartas escritas por Freud.

Tabela 1: Relação da quantidade de cartas a Fliess ao longo dos anos de correspondência

Ano	1887	1888	1889	1890	1891	1892	1893	1894	1895	1896	1897	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904
Nº de cartas	2	3	–	3	3	9 ^{*1}	14 ^{*2}	17 ^{*3}	32 ^{*4}	30 ^{*5}	38 ^{*6}	35	44 ^{*7}	27	17	5	–	7 ^{*8}

*1: Neste ano Freud também enviou o primeiro rascunho a Fliess.

*2: Neste ano Freud também enviou dois rascunhos a Fliess.

*3: Neste ano Freud também enviou quatro rascunhos a Fliess e três apresentações de caso.

*4: Neste ano Freud também enviou três rascunhos a Fliess.

*5: Neste ano Freud também enviou um rascunho a Fliess.

*6: Neste ano Freud também enviou três rascunhos a Fliess.

*7: Neste ano Freud também enviou as provas de livros, como “A interpretação dos sonhos”, e compartilharam um diário clínico.

*8: Este é o único ano em que também há as cartas de Fliess, sendo quatro cartas de Freud e três cartas de Fliess.

Com o estreitamento do laço, a correspondência vai se tornando cada vez mais frequente, atingindo seu ápice em 1899, ano em que Freud terminou de escrever “A interpretação dos sonhos” e que marca, igualmente, o paulatino desligamento dos dois, o que pode ser observado pela diminuição do envio de cartas. Evidentemente, como se trata da recuperação tardia das cartas de Freud, sabemos que esta publicação, mesmo que se intitule “correspondência completa”, é parcial, já que muito material se perdeu no caminho, não nos permitindo afirmar, por exemplo, se no ano de 1889 Freud realmente não escreveu a Fliess. A tabela, portanto, traz uma ideia quantitativa do material encontrado e da grande frequência da escrita, entre o período de 1894 e 1899, porém é em sua análise qualitativa que este material mostra seu valor.

De interlocutor de trabalho, Fliess passa rapidamente a ocupar distintos lugares para Freud: o de seu confidente sobre as dificuldades clínicas, o de seu mentor, o de seu crítico e, até mesmo, o de seu médico particular e de sua família. Em meados de 1894, perscrutamos uma narrativa repleta de sintomas orgânicos – como taquicardia, dificuldades respiratórias, dores crônicas de cabeça, entre outros – em que Freud vai se debatendo com os conselhos e diagnósticos de Fliess a respeito de sua saúde. Freud, no entanto, não era um *caso clínico* habitual, logo aquilo que eram relatos particularmente médicos de seu estado, vão perdendo espaço para a suspeita de que os mesmos sintomas eram neuróticos, o que traz, concomitantemente, uma mudança na linguagem e na forma de refletir sobre eles.

Se há uma riqueza em acompanhar essas cartas, ela se encontra nessa mescla de sentidos que vão sendo produzidos na relação com Fliess, uma relação permeada de distintos significados que passam a orientar os próprios relatos de Freud em relação a si:

Ao longo das correspondências, Freud também modificou sua maneira de falar de si mesmo. Até 1895, queixava-se muita da saúde e apelava para o médico que havia em Fliess (...) Desse momento em diante [1896] ele se situaria num outro plano para falar de si mesmo com o amigo [autoanálise] (Porge, 1998, p.24).

A família também é notícia nas cartas, sempre votos são feitos para a família do amigo, assim como, há a narração de breves histórias e episódios com os filhos, sobretudo, mas, igualmente, sobre a mulher, as cunhadas e os parentes mais distantes. No interior desse assunto, havia a particularidade de que Fliess pesquisava teorias que relacionavam o nariz com períodos femininos e masculinos, de modo que Freud relatava a ele os períodos de Martha, de seus filhos e dele mesmo.

A correspondência, como apresentamos, possibilita o mapeamento dos temas que aparecem e, também, contam uma história dessa amizade, que, por mais que incompleta, faz o leitor acompanhar as preocupações de Freud com sua saúde, com a saúde de Fliess, com sua clínica, com

os acontecimentos cotidianos, isto é, o leitor acompanha uma multiplicidade de assuntos que foram endereçados a este amigo, alguém amado e presentificado pela escrita.

O fim da relação é pouco marcado nas cartas de Freud, dito de outro modo, não há cartas de rompimento que narrem alguma briga ou algo dessa natureza. O que acompanhamos é a paulatina diminuição da frequência de escrita, a cobrança de Freud por respostas e notícias do colega – por exemplo, na carta de 7 de dezembro de 1902, Freud dá os pêsames à família Fliess pelo nascimento de um filho natimorto, notícia que havia ficado sabendo por terceiros – e algumas indicações de divergências em relação ao tratamento das neuroses, culminando com o fim da correspondência em 1902.

Em 1904 Freud volta a escrever a Fliess, para lhe propor uma publicação em uma revista sobre sexualidade, conjuntamente com seus alunos: “Se volto a lhe escrever após um intervalo tão longo, você decerto há de presumir que não estou movido por um impulso emocional, e sim por um motivo de ordem prática” (Carta de 26 de abril de 1904. Masson, 1986, p.461). Esta passagem deixa claro o rompimento da amizade e, conseqüentemente, sua associação a *um impulso emocional*, que seria distinto daquele de *ordem prática*.

Como colocamos acima, as únicas respostas de Fliess, publicadas no livro de Masson, são duas cartas de 1904, nas quais ele indaga Freud sobre as ideias de bissexualidade contidas no livro de Swoboda, que havia sido paciente de Freud, acusando-o de mentor de um plágio:

Que você figure como inspirador intelectual do livro de Swoboda é algo que realmente lastimo – não porque o autor não tenha a mínima idéia de onde se situa o problema dos períodos, nem por causa dos muitos erros factuais, mas sim pelo traço de profunda desonestidade que perpassa todo o livro (Carta de 27 de abril de 1904. Masson, 1986, p.463).

A bissexualidade, portanto, ideia que ambos discutiam conjuntamente, foi o alvo de acusação de Fliess, que acreditava ser o inventor de tal concepção. Entretanto, desde dezembro de 1896 Freud discute essa concepção com seu amigo, sendo incorporada, posteriormente, na teoria psicanalítica com um sentido um pouco diverso daquele proposto por Fliess.

Este rompimento definitivo levanta um tema interessante: como podemos refletir sobre a acusação de plágio diante de uma amizade que elaborava corriqueiramente muitas ideias? Uma correspondência tão marcada pela produção de conhecimento que, inclusive, no final de 1896, sinalizava a intenção de produção de uma obra conjunta, em que Freud se encarregaria das partes ligadas à psique e Fliess às partes ligadas à biologia, poderia ter tão claro de quem partiu cada ideia? A resposta de Freud para esta carta de Fliess toca, exatamente, neste ponto:

Antes de mais nada, isso não teria tido nenhuma serventia, pois um ladrão pode perfeitamente alegar que a idéia é dele, e as idéias não são patenteadas. Pode-se guardá-las para si – e é recomendável que se aja desse modo

quando se atribui grande importância ao direito de propriedade. Uma vez deslanchadas, elas seguem seu próprio rumo (Carta de 27 de julho de 1904. Masson, 1986, p.467).

Como sabemos, Freud atribuiu a ideia da bissexualidade a Fliess ao longo de toda sua obra, já havia analisado um lapso no “Psicopatologia da vida cotidiana” (1901/2006), no qual, justamente, narra o esquecimento da “patente” dessa concepção, e continuou a colocar Fliess como o inventor de tal conceito ao longo de sua obra. Nessa última carta, Freud ainda conta sobre a escrita dos “Três ensaios sobre a sexualidade” (1905/2006), no qual usaria a ideia da bissexualidade, indagando a Fliess sobre a importância de ele ler a prova do livro antes da publicação, para verificar os créditos de sua ideia. É assim que vemos encerrada a troca de cartas, com uma briga pelo plágio sobre a bissexualidade.

É, também, nessa última carta que Freud deixa indicada sua leitura do fim do relacionamento: “A verdade é que, nestes últimos anos – o “Cotidiano” é a linha divisória – *you no longer demonstrated interest in me, in my family, in my work*” [itálico nosso] (Carta de 27 de julho de 1904. Masson, 1986, p.468). Sublinhamos que a amizade, nesta passagem, é marcada por alguns interesses “básicos”, pelo interesse no outro, em si, em sua família e em seu trabalho, termos recorrentes nas cartas.

A história dessa amizade, desde a publicação das correspondências, não está contida somente nelas, pelo contrário, muitos historiadores da psicanálise se debruçaram sobre este material, em busca, principalmente, das lacunas deixadas, interpretando, através de outras fontes, uma maneira mais “completa” de acompanhá-las.

Em relação ao fim da amizade, Masson (1986), por exemplo, indica a perplexidade dos psicanalistas diante da não percepção de Freud acerca do esfriamento da relação, responsabilizando Fliess pelo término do relacionamento. O autor ainda cita um caderno de anotações de Marie Bonaparte, no qual a princesa escreve sobre seu assombro por Freud não ler os sinais de afastamento do amigo.

Ainda sobre o fim da amizade, Masson (1986) se reporta a um artigo de Fliess, nunca publicado, de 1900, que se encontra na Biblioteca Judaica Nacional e Universitária, em que ele defende que os pacientes neuróticos melhoravam de acordo com seus períodos biológicos e não a partir do trabalho psicológico, em que Freud tanto estava se empenhando. Segundo Masson (1986), tal asserção colocava as teorias de Freud como não profícuas aos olhos de Fliess, revelando que todo o empenho nas análises não resultava em nada, pois eram fruto dos períodos biológicos.

Já Ernest Jones (1953/1989), autor da primeira biografia de Freud e, por isso mesmo, responsável pela difusão da “imagem oficial” de Freud na IPA (International Psychoanalytic Association), aponta o último congresso de ambos, no verão de 1900, como o responsável pelo

término da relação. Baseando em uma publicação de Fliess, Jones (1953/1989) defende que o otorrino se reportava a um ataque a suas teorias, feito por Freud no último congresso. Acompanhamos, pela argumentação de Ernest, a hipótese de que tal ato de Freud teria sido corajoso, na medida em que, implicava em “... afastar o único arrimo de que podia valer-se, ficando apenas com uma tênue esperança de alcançar as fontes interiores de autoconfiança que podiam substituí-lo!” (Jones, 1953/1989, p.306).

Há outras interpretações do fim do relacionamento de ambos, o que nos faz ressaltar, mais uma vez, como essa amizade ficou permeada de sentidos produzidos, também, no interior do movimento psicanalítico. É evidente a tentativa de Jones (1953/1989) em se referir ao término da relação como uma atitude “heroica” de Freud, dando uma significação ao fim de relacionamentos como algo a se orgulhar ou a se envergonhar. Obviamente, nessa história quem deveria se orgulhar era Freud. Masson (1986) corrobora, igualmente, para a criação de determinado pudor de se trabalhar este material, sobretudo, pela preocupação de que: “É um empreendimento arriscado organizar uma obra dessa magnitude, que tende a modificar a imagem de um grande homem” (p.VII).

Partindo dessas colocações, podemos reafirmar as dificuldades em se trabalhar com essas cartas, porém a partir de outro viés, pois em nome de manter uma determinada imagem de Freud, esta amizade foi interpretada – como acompanharemos no próximo item –, recorrentemente, como um evento excepcional da vida dele, como algo “estranho”, interpretação esta que colaborou enormemente por originar determinados “mitos” em relação a essa amizade e, paralelamente, ao início da psicanálise. Criaram-se, portanto, preconceitos relacionados a ela, que, segundo Porge (1998): “... decorrem, essencialmente, do pouco caso que se tem feito do delírio de Fliess (...) e da confiança depositada no mito da pretensa auto-análise de Freud” (p.9). Este autor assinala, também, as dificuldades surgidas a partir da “publicação completa” das cartas, enfatizando a falsa possibilidade de tratá-las enquanto uma história linear, que sustenta a manutenção dos antigos preconceitos.

Agora que apresentamos, mesmo que de maneira breve, os meandros das cartas, cabe nos aproximarmos das vicissitudes de sua publicação, pois, como vimos, trata-se de um intrincado tema, que se desenrola desde a primeira publicação parcial do material, em 1950, até a sua última publicação em 1986.

No livro de Masson (1986) não há referência sobre a primeira vez que algumas cartas vieram a público, em 1906, ainda durante a vida de Freud e sem a sua autorização. No referido ano, um livreiro e jornalista de Berlim, A. R. Pfennig, inspirado por Fliess, publicou um folheto que acusava Swoboda e Weininger como plagiadores e “... Freud de ser o intermediário pelo qual eles

tiveram acesso à propriedade original de Fliess” (Gay, 2007, p.155). Ainda em junho deste ano, uma segunda reprodução dessas cartas – mais especificamente as últimas trocadas em 1904 – saiu na brochura de Wilhelm Fliess intitulada “Em minha causa própria”, (Porge, 1998).

Depois dessas publicações, que consternaram Freud, as cartas de Fliess foram, provavelmente, destruídas por ele. A maior parte das informações sobre as cartas de Fliess se encontram na correspondência entre o Sigmund e Ida Fliess, em 1928, quando a mulher de Wilhelm, após a morte do mesmo, solicita às cartas, pois estas seriam de seu maior interesse. Freud a responde prontamente, dizendo que não sabia sobre o destino das cartas:

Minha memória me diz que destruí a maior parte de nossa correspondência em algum momento após 1904. Mas persiste a possibilidade de que um número seletivo de cartas tenha sido preservado e venha aparecer, após uma busca cuidadosa dos aposentos em que tenho morado nos últimos trinta e sete anos (Carta de 17 de dezembro de 1928. Masson, 1986, p.5).

Após alguns dias, Freud volta a escrever à Ida Fliess, reiterando que as cartas não tinham sido encontradas, assim, provavelmente estariam destruídas, porém ainda deixa uma esperança de que as mesmas poderiam ser encontradas, já que outras coisas importantes – como sua correspondência com Charcot– também estavam desaparecidas. Essas são as notícias que temos do destino das cartas de Fliess, destino este que Freud volta a afirmar em sua correspondência com Bonaparte, após ela ter resgatado as cartas de Freud em 1936.

As cartas de Freud foram recuperadas, como colocamos, por Marie Bonaparte em 1936, que as comprou de um livreiro de Berlim, que, por sua vez, havia as comprado da família Fliess, após a morte de Wilhelm. Segundo Masson (1986), elas teriam sido vendidas por Ida, porém, segundo Porge (1998) quem as vendeu foi o filho de Fliess no intuito de conservá-las do nazismo.

Bonaparte as recuperou e comunicou a Freud que, primeiramente, pede-a para que as mesmas fossem destruídas por se tratar de um material muito “comprometedor”. A princesa, então, convence Freud da importância da conservação delas, comprometendo-se em publicá-las apenas após a morte dele. Assim foi feito, em 1950 saiu a primeira publicação, em alemão das cartas, intitulada “*Sigmund Freud, Aus den Anfängen der Psychoanalyse: Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*”, organizado por Marie Bonaparte, Anna Freud e Ernest Kris; em 1954 saiu a primeira tradução para o inglês. Em ambas as edições foram publicadas 168 cartas das 284 cartas, somente em 1986, após um trabalho de tradução e pesquisa de Masson, que as cartas inéditas vieram a ser publicadas conjuntamente com as outras.

3.1 – Atribuindo sentidos para a amizade

Contar a “história” dessa amizade, ou mesmo, dessa correspondência, como vimos, está diretamente associada aos trabalhos posteriores que trataram de “encaixá-la” com coerência na biografia de Freud, bem como em suas influências para a psicanálise. Tendo em vista o intuito de nossa dissertação, a saber, a discussão sobre as vicissitudes da amizade e de seu possível diálogo com estas cartas não pretendemos discorrer sobre a relevância e os efeitos dos trabalhos psicanalíticos – por mais que muitas vezes isso seja inevitável –, mas sim tratá-los de modo análogo às cartas, isto é, como outro material responsável pela produção de sentidos sobre amizade. Desse modo, não nos aprofundaremos no que já foi produzido sobre essa correspondência, mas, novamente, acompanharemos de perto as amizades que são “faladas” nesses trabalhos.

Em nossa pesquisa nos deparamos, grosso modo, com o seguinte cenário de trabalho com as cartas: (1) como uma fonte de interpretação da vida de Freud nessa época – Jones (1953/1989), Gay (2007), Mannoni (1994), entre outros –; (2) como um material que ao ser interpretado “revela” aspectos importantes entre a teoria e a vida de Freud, relacionados com os desenvolvimentos ulteriores da psicanálise – Granoff (1976), Anzieu (1989), Porge (1998), Kaës (2003), Freire (2003), Rolland (2009), Colucci (2010) –, e, por fim, (3) as cartas são usadas como complemento de pesquisas teóricas, ou seja, recorre-se às mesmas como uma fonte de reflexão sobre a teorização posterior freudiana.

É exatamente no interior desse trabalho mais geral que muitos significados sobre amizade são produzidos, estes não a problematizam como uma prática que condiz, principalmente, com a época em que ocorreu, discorrendo sobre ela sem se atentar para seus sentidos corriqueiros: um laço estabelecido entre semelhantes, que envolve intimidade e na qual o amor é “suspeito”. A amizade de Freud e Fliess se torna um “evento”, quase um ponto fora da curva, tanto no sentido de não se associar com as práticas amistosas da modernidade, quanto em relação à própria vida de Freud, já que se busca garantir, muitas vezes, uma imagem linear do “inventor da psicanálise”.

Mesmo que se tratem de interpretações as quais não se preocupam, diretamente, em indagar os sentidos dessa amizade, para além de seu significado mais direto relacionado à vida de Freud e à sua elaboração teórica, como colocamos acima, elas produzem outros modos de compreendermos as amizades. Por considerarmos este material rico em sentidos e, até mesmo, fonte de aprofundamento sobre nossas indagações, que levantamos os principais modos pelos quais a amizade é abordada neles: a partir de sua ligação com a bissexualidade/homossexualidade; da produção de pensamento; da posição transferencial em relação ao outro; da confiança cega nos amigos; da necessidade de

amigos semelhantes e íntimos; dos seus componentes neuróticos, e da produção de si e do outro articulada aos dos meandros das relações.

Como dá para perceber, são muitos os significados criados pelas análises desse material. Todos eles, entretanto, partem das associações entre o texto das cartas e seu respectivo sentido na vida de Freud, assim, para nortear a nossa discussão, elegemos alguns temas relacionados com essa intersecção, para, através deles, cercarmos suas produções sobre a amizade.

3.2 – O caso Freud e Fliess: a dissolução de uma imagem

Como integrar à construção da imagem de um homem decidido, independente, “bem resolvido” e responsável pela invenção de uma teoria consistente e inovadora, passagens como estas?

Gente de sua natureza não deve acabar, meu querido amigo; o restante de nós precisa demais de pessoas como você. Quantas coisas lhe devo: consolo, compreensão, estímulo em minha solidão, o sentido de minha vida, que adquiri por seu intermédio, e, por fim, até mesmo a saúde, que ninguém mais poderia ter-me restituído (...) Sei que você não precisa tanto de mim quanto eu de você, mas sei também que tenho um lugar seguro em sua afeição (Carta de 1º de janeiro de 1896. Masson, 1986, p.159).

Acreditamos que este tenha sido o espanto de Ernest Jones, primeiro biógrafo de Freud, quando entrou em contato com o Sigmund das cartas: um homem com dificuldades cotidianas, vivendo uma amizade apaixonada, não confiante em suas teorias, irritado muitas vezes com o trabalho clínico, entre outras características que não combinavam em nada com a versão oficial de Freud, perpetuada, sobretudo, pela referida biografia.

Jones publicou a primeira versão de “Vida e obra de Sigmund Freud” em 1953, ou seja, três anos depois da primeira publicação parcial das cartas. Por mais que a publicação da correspondência tenha deixado de fora muito material – esta carta que acabamos de colocar, por exemplo, só se encontra parcialmente publicada na *Anfängen* – ela impunha como condição para qualquer biografia a interpretação de tal relação na vida do “criador da psicanálise”.

Já no primeiro parágrafo do capítulo, nomeado “O período com Fliess (1887-1902)”, Jones (1953/1989) deixa transparecer sua perplexidade e, concomitantemente, a do meio psicanalítico:

Chegamos aqui à única experiência realmente extraordinária da vida de Freud (...) Para um homem que se aproximava da meia-idade, com um casamento bem sucedido e com seis filhos, sustentar uma *amizade apaixonada* por alguém que lhe é intelectualmente inferior e subordinar, durante anos a fio, seus juízos e suas opiniões aos dêsse: isso também é insólito, embora não inteiramente raro [itálico nosso] (p.290).

A amizade como uma *experiência extraordinária*: uma experiência “alienígena”, portanto, que não precisa se integrar completamente com a imagem de Freud – “pai da horda” –, um evento, um episódio, algo passível de ser completamente circunscrito, e, por isso não precisa de maiores interpretações, senão como um momento progressivo na vida de Freud, um momento necessário que não acarretou grandes consequências em sua vida. Tal explicação nos parece ser a encontrada por Jones (1953/1989).

Em se tratando de um episódio extraordinário, transparece, igualmente, em tal concepção, algumas formas de entendimento desse *tipo de vínculo apaixonado*, principalmente, a consideração a respeito das possibilidades de uma amizade acarretar, ou não, influência na vida das pessoas.

Peter Gay, outro reconhecido biógrafo de Freud, discorre sobre esta amizade de forma divergente de Jones, em alguns aspectos e convergente em outros. Gay (2007) parte da seguinte passagem, escrita por Freud na “A interpretação dos sonhos” (1900/2006), para introduzir esse relacionamento:

“Um amigo íntimo e um inimigo odiado sempre foram requisitos necessários de minha vida emocional”, confessou Freud em *A Interpretação dos Sonhos*. “Eu sempre soube me prover constantemente de ambos.” Por vezes, acrescentou ele, ambos se reuniam na mesma pessoa (p.67).

A escolha dessa passagem revela a consideração da complexidade dessa amizade, pois, como as amizades para Freud, ela estava circunscrita entre o amor e o ódio, ressaltando a ambiguidade dos laços emocionais. Há, todavia, outra escolha que a eleição dessa passagem torna evidente, a saber, a *amizade como uma necessidade* na vida de Freud, um vínculo menos movido, portanto, pelos encontros da vida, mas, pelo contrário, impulsionado por uma necessidade anterior/interior.

A afirmação da *necessidade* nesse tipo de relação é, como acompanharemos, uma marca da reflexão desses biógrafos, tornando-se ainda mais pertinente quando consideramos que do mesmo modo em que se sustentava uma determinada imagem de Freud, como um homem maduro e íntegro, sustentava-se uma imagem de Fliess como alguém de ideias lunáticas, com uma obsessão por períodos e, principalmente, um paranoico: “Do plano do nariz ao das estrêlas, à maneira de Cyrano de Bergerac!” (Jones, 1953/1989, p.294).

Para dar conta de uma *amizade apaixonada* e, ainda por cima, apaixonada por alguém “indigno” desse amor, se construiu uma versão de que esta *amizade teria sido um importante apoio emocional* para o desenvolvimento teórico, mais do que um espaço de interlocução – Menezes (1999), Gay (2007) –, concepção que garantia a não influência de Fliess na teoria psicanalítica.

O que poderia, então, justificar a união de ambos de forma tão intensa e por tanto tempo? Como resposta a essa pergunta, encontramos outro sentido recorrente nas interpretações sobre essa

relação que valem como uma determinada forma geral de compreensão da amizade: *os amigos se atraem porque são semelhantes*

Havia muita coisa a unir Freud a Fliess, além do interesse profissional próprio. Os dois eram simultaneamente membros estranhos ao seu campo: médicos profissionais altamente treinados trabalhando nas fronteiras, ou além, da investigação médica aceitável. E mais, ambos eram judeus enfrentando problemas e perspectivas quase idênticas em sua sociedade, facilmente criando uma intimidade de irmãos numa tribo perseguida (Gay, 2007, p.70).

Ainda em relação à *necessidade de amigos*, desenha-se, nessa união, a relevância de alguém que apoiasse as elaborações de Freud, não um interlocutor, isto é, uma pessoa que contribuiria com o desenvolvimento de suas ideias, mas, simplesmente, “... o amigo íntimo de que ele precisava: ouvinte, confidente, incentivador, o primeiro a aplaudir, companheiro de especulações que não se chocava com nada” (Gay, 2007, p.67). Essa concepção ganhou ainda mais força, quando se enfatizava o isolamento de Freud diante da comunidade científica ao longo desses anos. Uma amizade, portanto, que só se sustentava por sua importância psicológica para Freud, devido a um momento muito específico de sua vida, um momento de intensa neurose e do começo da elaboração daquilo mesmo que o “libertaria” de suas doenças, (Jones, 1953/1989). Mais uma vez, destacamos a descrição de uma amizade movida por impulsos internos, uma *amizade monólogo*.

A *amizade monólogo*, ao mesmo tempo em que afirma a possibilidade de um amigo apenas estimular o pensamento do outro, não, pela troca de ideias, aponta, também, para o fato de esse tipo de vínculo ser um lugar propício ao pensamento, ou seja, a reflexão ainda fica em evidência, mesmo que seja a partir do lugar da não-reflexão. Jones (1953/1989) chega, até mesmo, a supor que a amizade com Fliess pode ter sido responsável por retardar as elaborações de Freud: “No final de tudo, a ênfase que Fliess dava aos processos somáticos deve ter-se traduzido em retardamento em relação ao penoso progresso que fazia Freud, da Fisiologia para a Psicologia” (Jones, 1989, p.302-303). Isso nos faz constatar que, os modos como a amizade de Freud foi interpretada, demonstram, mesmo que às avessas, sua importância para o início da psicanálise.

Construiu-se, assim, alguns sentidos de amizade, nos quais o interlocutor conta muito pouco, já que o principal motivo da união não é uma escolha de ambas as partes, mas sim, fruto de uma necessidade intrínseca da vida: “... sua mulher praticamente tornou Fliess necessário (...) a família não diminuía seu sentimento desalentador de isolamento. Foi essa a tarefa de Fliess” (Gay, 2007, p.72). Ligações como essas, estão diretamente relacionadas com uma *amizade neurótica*, isto é, uma relação em que o que mais está em jogo é o adoecimento.

Para finalizarmos essa discussão, falta discorrermos sobre outras duas imagens associadas à relação de Freud e Fliess, que, por sua vez, compõe a descrição típica das amizades do final do

século XIX, como veremos, um vínculo característico da adolescência e permeado de impulsos homossexuais – que eram vistos com muita reserva nesse período. Jones (1953/1989) interpreta a dependência de Freud como a marca de uma adolescência retardatária, como se ele não tivesse vivido esse tipo de união antes da relação com Fliess. Além de conseguir uma explicação para a dependência, que não combinava com o homem maduro e independente, esta comparação reduzia, em um só ato, a importância de tal vínculo, tornando-o um assunto minoritário.

As declarações de amor nas cartas e, principalmente, o sentimento para com o amigo, levaram Freud a relatar, algumas vezes, que essa união também nutria sentimentos homossexuais, essas “revelações” foram registradas em suas cartas para Ferenczi, em 17 de outubro de 1910⁹, onde lemos:

Você provavelmente imagina que tenho segredos bem diferentes dos que venho guardando comigo, ou crê que meus segredos estejam ligados a algum desgosto especial, ao passo que me sinto capaz de lidar com todas as coisas e estou satisfeito com a maior independência decorrente da superação de meu homossexualismo (...) Agora já superei Fliess, sobre quem você tinha tanta curiosidade (Masson, 1986, p.4).

Esta interpretação estava ligada aos modos como a teoria psicanalítica era pensada na época: 1911 foi o ano em que Freud escreveu suas considerações sobre o presidente Schreber, um caso de paranoia. Este quadro clínico era, em linhas gerais, vinculado diretamente aos impulsos homossexuais; daí a ligação do autor de ter ele conseguido superar seu homossexualismo, enquanto Fliess se tornara um paranoico.

É interessante articular como as interpretações da amizade e a própria leitura freudiana de sua amizade conversam com as características dessa prática ao longo do século XIX, como acompanharemos, a homossexualidade se torna uma doença em meados desse século, tornando-se uma suspeita crescente nas amizades, especialmente, aquelas da juventude. A linguagem apaixonada e calorosa, que se destinava ao amigo, é colocada sob suspeita, até mesmo por Freud, autor das cartas. Se antes esse mesmo linguajar era a marca das amizades, influenciando, sobremaneira, o movimento romântico, esta acaba modificando seu destino, pois passa a ser possível somente no interior de relações entre homens e mulheres.

A herança de atribuir um fator homossexual entre Freud e Fliess, se perpetuou pela psicanálise, sendo encontrada em diferentes análises, desde seus biógrafos até se tornar uma característica de todos os vínculos de amizade, a partir das considerações sobre a bissexualidade. Granoff (1976), por exemplo, ao acentuar o interessante fato de que foi a bissexualidade a responsável tanto pela união dos dois, quanto pela separação deles, corrobora para a manutenção da

9 Tratam-se de cartas inéditas. Tivemos acesso na introdução de Masson (1986).

ideia de que *as amizades são movidas por nossa constituição bissexual*. Já que estamos tratando deste assunto, cabe colocar que a amizade não é um conceito da psicanálise, apesar de ser fundamental desde o início dessa disciplina (Schneider, 2007), sendo que nas poucas vezes em Freud discorreu diretamente¹⁰ sobre o assunto, quase sempre a tratou como uma parcela da libido que foi inibida em sua finalidade. Mesmo que não seja um conceito, percebemos que no interior dessa teoria o sentido de amizade que encontramos está diretamente vinculado ao amor, à libido, reafirmando um lugar vinculado a *éros*, além de estar, evidentemente, marcada pelas vivências de Freud.

Uma constelação de sentidos foi produzida pelo incômodo de entrar em contato com um Freud tão distinto daquele que se gostaria de perpetuar, uma amizade, portanto, perturbadora: da imagem construída, do amor de Freud, de sua elaboração teórica e da elaboração de si. Acompanhamos que, por vezes, seus biógrafos, preocupados com a coerência de seus trabalhos, acabaram por produzir novos sentidos para a amizade, por exemplo, a sua capacidade de atrapalhar o curso de um pensamento; ou mesmo a possibilidade de a amizade estar mais relacionada com os impulsos ligados com os conflitos psíquicos internos, *necessidades*, do que com o encontro com o outro, uma *amizade monólogo*. As explicações não deixaram, todavia, de reafirmar os lugares comuns dessa prática: *amizade apaixonada*, com *impulsos homossexuais* e *sem capacidade de crítica*.

Jaz, igualmente, nesse incômodo uma preocupação com as experiências que saem dos sentidos já planejados, seja na biografia, seja na própria maneira de Freud falar de sua experiência, seja pela vivacidade das cartas. É justamente esse movimento que as torna um “perigo”, confirmado, pelo pudor em tratá-las e, também, pela completa desqualificação de seu interlocutor. Evidentemente que esse material foi abordado de outras maneiras no interior da psicanálise, maneiras que partem da importância dessa interlocução para a história do pensamento psicanalítico, por vezes associada com a sustentação da posição de um analista – ligada diretamente a autoanálise de Freud – ou como a sustentação de uma *transferência de trabalho*, responsável pelo desenvolvimento da psicanálise como um todo. É em busca de mapear esses outros sentidos que daremos prosseguimento ao nosso texto.

10 Em linhas gerais, Freud abordou diretamente, o tema da amizade, seis vezes ao longo da obra, mais especificamente na: *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901), *Notas psicanalíticas sobre um relato de paranoia* (1910), *Dinâmica da transferência* (1912), *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), *Dois verbetes de enciclopédia* (1922) e na *Análise terminável e interminável* (1937).

3.3 – Amizade e capacidade crítica: o caso Emma Eckstain

As interpretações a respeito da amizade de Freud e Fliess recaem, na maior parte das vezes, em uma descrição do apaixonamento de ambos, desenhando-se uma relação independente da vontade, intensa, na qual a pessoa amada é sempre engrandecida, onde não há crítica possível, entre outras inúmeras características que poderíamos relatar aqui. Além de ser um aspecto marcadamente romântico, o apaixonar-se, a linguagem do apaixonado estava envolvida, neste período, especialmente, com as relações entre homens e mulheres, diferentemente do século anterior, assim, estar apaixonado por um amigo ou amiga era visto sob suspeita, pois poderia ser uma ameaça para o casal – unidade básica da estruturação social.

O verbo *apaixonar* é uma derivação do grego *pathos* que designava, grosso modo, tudo aquilo que era *contrário à ação* e o fato de se *sofrer contra a vontade*. Este termo, portanto, relacionava-se tanto com as doenças da alma, quanto com a impossibilidade de tomar decisões racionais, conferindo uma conotação moral, sobretudo, para os Estoicos, que o caracterizavam como ações imorais, já que não vinculadas à razão. Como termos modernos derivados dele, encontramos: “... *patético* e os termos científicos *patologia*, *patógeno*, *neuropata* etc.; do latim, *padeecer*, *paciente*, *passivo*, *passional*” (Gobry, 2007, p.109).

Esta pequena digressão nos auxilia a perceber que a história contada sobre a relação de Fliess e Freud foi, realmente, marcada por *pathos*: apaixonada, patética, patológica, paciente, passional, entre muitas outras classificações que nos cercamos no item anterior. Ademais, estas classificações não servem apenas de reflexão sobre esta relação, mas, também, generalizam uma forma de compreender a amizade que a menoriza, já que é patética e passional, e, concomitantemente, inscreve-a como um perigo, pois dela não sabemos o que esperar.

Além de ressaltar os interesses presentes nesta forma de conceber a amizade, o *pathos* descreve as leituras que destacaram a falta de crítica de Freud em relação a Fliess, isto é, a crença sem suspeita em seu amigo otorrino, que se associaria diretamente a um componente neurótico da amizade (Jones, 1953/1989) – *patológico* –, e a justificativa dos motivos que o deixaram tão ligado a alguém que não “mereceria” confiança.

Essas facetas da relação são extensamente trabalhadas nas análises do caso Emma Eckstain, no qual, segundo as análises dos psicanalistas, a forma de relatar a Fliess e as conclusões que vão surgindo nas cartas de Freud tenderam a diminuir o erro em prol da imagem do amigo. Um ano depois do episódio, acompanhamos, mais uma vez, Freud voltando ao ocorrido para concordar com a interpretação de Fliess, a hemorragia não havia sido causada pelo esquecimento da gaze, um erro

corriqueiro, mas devido a histeria de Emma:

Antes de mais nada, Eckstein. Conseguirei provar-lhe que você estava com a razão, que os episódios de sangramento dela eram histéricos, que eram provocados por saudade e que ocorreram, provavelmente, nas ocasiões sexuais importantes? (A mulher, por resistência, ainda não me forneceu as datas) (Carta de 26 de abril de 1896. Masson, 1986, p.184).

Supostamente, esse episódio deveria ter sido vivido por Freud de forma a fazê-lo suspeitar das qualidades médicas de seu amigo, entretanto, como ele não teve essa reação, tal caso é interpretado como uma reafirmação de seu apaixonamento, asseverando uma relação na qual não havia espaço para as críticas, e, ademais, uma situação que marcaria até mesmo os desenvolvimentos da psicanálise (Kaës, 2003). Tal modo de leitura ganhou ainda mais peso a partir das análises do *Sonho de injeção de Irma*, como sabemos, o sonho modelo da “A interpretação dos sonhos” (1900/2006), pois diferentemente das análises de Freud, o sonho estaria claramente relacionado a este episódio: “... um enredo cuidadosamente construído, altamente intrincado, destinado, pelo menos em parte, a salvar a imagem idealizada de Fliess a despeito de alguma prova condenatória” (Gay, 2007, p.91).

Constrói-se uma série de explicações para dar conta da falta de desconfiança de Freud em relação a Fliess, principalmente, pelo fato do primeiro ser um rigoroso “homem das ciências” e, por isso, pouco afeito a explicações infundamentadas, como as teorias de Fliess. A leitura corrente entre os psicanalistas desqualifica todas as especulações do médico otorrino, uma visão *a posteriori*, que se impressiona com a possibilidade de Freud ter compartilhado tais ideias com seu amigo, assumindo como única explanação possível a cegueira voluntária do apaixonamento: “Mas, já que o elogio de Fliess era “néctar e ambrosia” para ele, Freud não iria sequer pensar em levantar dúvidas inconvenientes. A mesma cegueira voluntária regia a relação de Freud com a numerologia biomédica de Fliess” (Gay, 2007, p.69).

Para Kaës (2003), autor que diferencia três tipos de negação no interior do pensamento psicanalítico – *negação obrigatória, relativa e radical* –, a amizade entre Freud e Fliess, especialmente o caso Emma Eckstein, seria um bom exemplo daquilo que o autor entende como *negação obrigatória*. Esta seria uma operação psíquica com o propósito de preservar um interesse maior, neste caso a negação estaria relacionada à ligação homossexual entre ambos, para a preservação da amizade. Porém, como consequências dessa ligação, Kaës aponta a necessidade de que:

Fundar a psicanálise será para Freud retirar-se da recusa (déni) comum que exige a manutenção de seu vínculo homossexual com Fliess. É primeiramente denunciá-la. *Sair da psique partilhada para advir a individuação criadora exige a ruptura do pacto denegativo* cujo objeto é o que representam o corpo e o sangue de Emma, entre Freud e Fliess [itálico

nosso] (2003, p.24).

Desse modo, para este autor, o ato fundador da psicanálise estaria diretamente ligado ao rompimento da manutenção do vínculo *denegativo* de Freud e Fliess, em outras palavras, a fundação desta disciplina se associaria, num primeiro momento, com a manutenção da ligação baseada na negação, uma *psique compartilhada*, porém o rompimento seria a condição de possibilidade de criação dessa disciplina.

Uma amizade apaixonada, que beirava um vínculo neurótico, motivada por razões emocionais na qual o que mais contava eram os elogios e não a crítica ao trabalho – como no caso Emma – ou as ideias. Mapeia-se, assim, um sentido para a amizade, no qual o *pathos* acaba por borrar as fronteiras entre o eu e o outro, uma amizade misturada em que a crítica não entra, pois a não crítica, ou a *negação obrigatória*, seria a própria condição dessa amizade. Afirmamos, mais uma vez, que se trata de uma leitura, reiterando a interpretação desta amizade como um “perigo” para imagem de Freud, e, na mesma medida, colocando as amizades como relações a serem, dependendo do contexto, colocadas sob suspeita.

3.4 – As quimeras da autoanálise

Como podemos perceber, a maioria das interpretações dessa amizade, no interior da psicanálise, trata-a como um elemento que está sob suspeita, na medida em que ela questiona não somente a imagem de Freud, como um homem decidido e bem resolvido, como, também, traz o conflito sobre as intersecções entre a criação da psicanálise e seu fundamento nesta amizade, dito de outro modo, a acusação de Fliess reverberou para os psicanalistas, que tentaram, a todo custo, provar o disparate de Fliess, o que tornaria ridículo qualquer aproximação entre as ideias de Freud e as dele.

Entretanto, há, igualmente, distintas interpretações dessa relação que a consideram como um espaço extremamente relevante para o nascimento desta disciplina, comparando Fliess ao parteiro da psicanálise (Gay, 2007). No interior dessas leituras, identificamos que há, basicamente, dois modos de elucidar essa importância: o primeiro defende a ideia de que Fliess foi fundamental ao garantir uma relação analítica, isto é, ao colaborar para a autoanálise de Freud; o segundo parte do questionamento do primeiro, defendendo a importância desta relação para a produção desse pensamento, uma “transferência de trabalho”, contrária à ideia de que Fliess fora o analista de Freud, asseverando, pelo contrário, a escrita a Fliess como garantia da escrita da psicanálise, extrapolando que não foram somente as cartas endereçadas a ele, mas sim toda a obra de Freud,

(Lacan, 1985).

Como podemos perceber, as duas leituras colocam esta amizade como fundamental para esta disciplina, seja por sustentar uma transferência – relação fundamental para qualquer análise, portanto, igualmente, para a elaboração da psicanálise –, seja por sustentar um vínculo de trabalho, o que coloca Fliess no lugar do endereçamento da produção de saber, posição esta, intimamente relacionada com a amizade e a sustentação de um espaço criação.

Em relação à primeira leitura, destacamos que Anzieu (1989), Mannoni (1994), Gay (2007), entre outros, lançaram relevantes interpretações que acabaram por corroborar na construção do mito da autoanálise de Freud, sustentada, pela relação com Fliess. Dentre estes, Anzieu (1989) é, provavelmente, quem mais contribuiu para tal interpretação, na qual o otorrino ocuparia o lugar de analista, lugar este sustentado pela transferência de Freud: “A auto-análise de Freud foi um diálogo constante com Fliess, ao qual ligava uma grande convivência fantasmática e uma homossexualidade latente e sobre o qual ele viveu uma espécie de “transferência edipiana ambivalente” (Anzieu, 1989, p.418).

A falta de crítica, além de um indício de apaixonamento, estaria, igualmente, associada à posição transferencial de Fliess para Freud (Gay, 2007), que por se tratar do único Outro, a única plateia, não estaria submetido aos julgamentos, sendo alguém a quem se podia contar tudo. A falta de julgamento, além de um indício “anormal”, possibilitou um espaço no qual Freud pudesse viver suas ambiguidades, por exemplo, em relação ao pai, contribuindo para a elaboração do Complexo de Édipo (Rolland, 2009). Dessa forma, se por um lado a falta de crítica impressiona, por outro, ela é uma testemunha do processo transferencial nesta amizade, que, por sua vez, garantiu o endereçamento do suposto saber, sendo, por isso mesmo, um bom exemplo de associação entre uma relação de amor, de escrita e de transferência, (Costa, Ferraz & Ribeiro, 2013).

A aposta na autoanálise de Freud é marcada tanto pela dependência de Fliess, quanto pela liberdade dele, em outras palavras, da mesma forma que é a dependência uma marca da posição transferencial por ele ocupada, é a partir dela que Freud se libertará de Fliess, ou seja, deixará de estar submetido ao seu “... *daimon* de Berlim, acelerando assim sua emancipação em relação ao Outro” (Gay, 2007, p.107). Fliess, mais uma vez, nessas interpretações, ocupa um lugar muito definido, importante, mas logo passível de ser deixado, já que sua função de “parteiro da psicanálise” (Gay, 2007) estava cumprida.

Se, por um lado, as versões que tomam esta amizade como a condição de possibilidade da autoanálise de Freud a colocam em outro lugar, ou seja, menos num lugar de suspeita e mais num lugar de ressaltar sua importância, elas desconsideram completamente Fliess, já que laçam tal pressuposto sem levar em conta as cartas dele, nas palavras de Porge:

A versão da auto-análise que prevalece atualmente projeta sobre a origem da psicanálise um esquema posterior, que se revela inexato do ponto de vista histórico e que apaga a originalidade do procedimento de Freud e a verdadeira personalidade de Fliess, sobretudo a riqueza de seu delírio, cujo desconhecimento ajudou Freud a se tornar analista (1998, p.35).

Esta colocação nos lança para o próximo item, pois sustenta uma inversão na leitura desse relacionamento, destacando a importância dessa interlocução para a produção de pensamento – no caso, da psicanálise – no qual o posicionamento de Fliess conta mais, já que, segundo Porge (1998), é ele que joga enigmas a Freud, enigmas que o lançaram numa *transferência de trabalho*.

Antes, porém, de acompanharmos esses sentidos, é relevante pontuarmos considerações a respeito das interpretações aqui apresentadas e suas relações com *as amizades*. Extrapolando, portanto, a relação entre Freud e Fliess, nos cercamos de um ponto crucial: as relações de amizade são transferências? Se sim, qual seria, então, a diferença da posição do amigo e a do analista?

No limite, o conceito de transferência freudiano compreende uma reatualização das marcas das relações anteriores, uma reatualização que acontece em todos os encontros (Freud, 1911-15/2006). Contudo, o analista, avisado desse fenômeno, se aproveitará dele de uma maneira especial na situação analítica, já os amigos, ou mesmo os relacionamentos cotidianos, desavisados, não operam a partir da transferência. Apesar de podermos diferenciar essas posições, tais interpretações, da relação entre Freud e Fliess, nos permitem deixar como indagação os efeitos analíticos da amizade, revelando-a como uma situação privilegiada para o encontro com o estranho, naquilo que nos é mais familiar, isto é, os amigos.

3.5 – Amizade: transferência de saber, lugar do terceiro, lugar do público e produção de pensamento

Se Fliess, quando considerado o “analista” de Freud, é um personagem mudo, já que não temos acesso às suas cartas, quando mudamos o foco para importância de um interlocutor na produção do conhecimento, a posição de Fliess passa a ser considerada como fundamental, pois ele passa a ser o receptor das inquietações responsáveis pela elaboração da psicanálise, dito de outra forma, ele possibilitou um *espaço necessário* para o questionamento das neuroses. Assim, de interlocutor lunático e desimportante, abre-se, igualmente, com a publicação das cartas, um espaço de indagação e reflexão acerca da relevância da amizade para o pensamento e, ademais, do fato da produção escrita sempre estar, em última instância, destinada a alguém; fato que é evidente em correspondências, mas que aponta para a existência de um interlocutor em qualquer produção –

aliás, sempre temos, ou imaginamos ter, leitores, não é mesmo?

De material revelador, a correspondência é encarada, nesta vertente, como o primeiro texto psicanalítico, (Rolland, 2009); como uma escrita tão interessante que permite não somente acompanharmos a elaboração teórica de Freud, mas a assunção de um determinado *espaço* no qual se permite, sobretudo, a invenção de si. O *espaço* da amizade passa a ser o recorte dessas leituras, materializando afirmações não restritas a amizade de Freud e Fliess, mas que podem compará-la com a amizade de Montaigne e La Boétie, (Rolland, 2009); ou mesmo à amizade entre Freud e Pfister, uma metalinguagem, isto é, uma amizade que escrevia sobre amizade (Manhes, 2009). Os sentidos se tornam muito mais abertos, muito menos restritos à explicação de uma amizade imatura e apaixonada.

Voltando o foco para a produção, tais análises ressaltaram a condição necessária, e não contingente, do amigo para o pensamento, pois pensar exige a participação do outro, o endereçamento a alguém e, por isso, nada melhor do que o *espaço da amizade*. Este promove a possibilidade de criação de outros mundos, sendo uma relação, portanto, que não transforma apenas os envolvidos nela, mas, especialmente, criam trabalhos que são transformadores para o mundo, “Essa é a sua capacidade de subversão” (Rolland, 2009, p.125).

Lacan (1989) foi um dos primeiros psicanalistas a tomar essa correspondência como a condição de todo o desenvolvimento da psicanálise, para ele esta amizade não seria o suporte da autoanálise de Freud, uma pretensão no mínimo contraditória, mas sim o suporte da escrita de Freud, extrapolando o endereçamento a Fliess: não apenas as cartas foram escritas a ele, mas sim toda a obra freudiana. Analisadas por esse ângulo, esse material é relevante pelo registro dos primórdios da psicanálise e pela importância da amizade como o espaço privilegiado para a elaboração freudiana.

Se atentando às peculiaridades dessa relação, Porge (1998), Scheneider (2007) e Freire (2003) chamam nossa atenção para o fato de que a amizade de Freud e Fliess sempre comportou uma relação com um terceiro, por exemplo, a posição que os casos clínicos ocupavam nessa relação, o lugar da publicação dos textos que eram compartilhados entre eles, entre outras referências que marcam a autenticidade da amizade se referenciada ao mundo exterior. Esse papel do terceiro faz a escrita ao amigo ser um “(...) lugar que sustentou a teorização em processo, espaço de fermentação do que viria a ser publicado, condição sob a qual se articulavam significante, desejo e posição subjetiva” (Colucci, 2010, p.21). Ressaltamos, mais uma vez, que de uma amizade responsável por sustentar a transferência de Freud, esta passa a ser considerada o porto do desejo de analista dele, portanto, uma relação voltada, sobretudo, à produção.

A necessidade do relacionamento de Freud e Fliess, ou mesmo suas características, estariam

diretamente relacionadas ao conteúdo mesmo da psicanálise. Dito de outro modo, a possibilidade de viver tal amizade e as vicissitudes dela eram, também, o conteúdo dos desenvolvimentos psicanalíticos, já que, como assevera Colucci (2010), esta disciplina se sustenta e se faz pelo endereçamento ao outro, a quem se destina as faltas e, a partir do qual, se produz um conhecimento em relação ao inefável.

A partir dessas colocações, podemos generalizar dois modos principais de compreender a contribuição teórica dessa amizade para a psicanálise: uma primeira que enxerga no próprio movimento da amizade a condição do conhecimento psicanalítico, e uma segunda que demarca as contribuições teóricas de Fliess, como, por exemplo, o estímulo por pesquisas de mitos populares, de chistes, da sexualidade infantil e da origem bissexual de todos os seres humanos (Gay, 2007).

Se o movimento da relação entre Freud e Fliess é a própria marca desse pensamento, evidentemente, que esta além de ser motor da teorização, acaba por amalgamar a produção teórica, a produção da amizade e a produção do próprio Freud:

Um homem que sofria de agorafobia, que era acometido por ataques de dor de cabeça, de angústia e sofria de estados de intensa depressão e que, paralela às cartas que escrevia a seu amigo Fliess, conseguiu realizar uma vasta produção também escrita, da qual assenta uma nova forma de conceber o psíquico e de tratar as neuroses do homem do início do século passado, deve, no crepúsculo de sua amizade com Fliess, ter saído um pouco diferente daquele do começo da correspondência (Freire, 2003, p.60).

As reverberações da amizade escrita, não se encontram somente na psicanálise enquanto teoria, mas, sobretudo, no próprio Freud: a escrita dele sobre si, na qual muitas vezes se nomeou de *caso clínico*, corrobora com a afirmação de que as amizades são, concomitantemente, um espaço potente para a produção de pensamento e para a produção de si, *ao escrever-se Freud ia sendo*.

Para finalizar esse capítulo e com ele nosso percurso pela amizade entre Freud e Fliess, destacamos o quanto a escrita de cartas, de cartas epistolares, colocaram Freud como uma personagem que escrevia sobre si, sobre os tratamentos médicos e, por isso, podia encontrar lugar tanto para uma teoria nascente, quanto para um si totalmente articulado ao outro, seu interlocutor. O texto das missivas, nos permite acompanhar, literalmente, como um espaço relacional é composto: as palavras, os assuntos, as notícias, são recortadas pela relação que ali se estabelece.

Entre Freud e Fliess, dois médicos vitorianos, nos acercamos da importância dessa interlocução para a produção de uma disciplina que até então não existia, a psicanálise, sendo articulada pelas problematizações teóricas e práticas com as quais lidavam cotidianamente e, sobretudo, pela possibilidade de vivenciá-las nessa relação.

Além das circunstâncias cerzidas pelo texto das cartas, nos deparamos com os sentidos criados pelos comentários dos psicanalistas acerca de sua publicação: amizade monólogo, amizade

patética, apaixonada, patológica, neurótica, entre outros. Desvalorizada por uma parte dos psicanalistas, ou melhor, encaixada numa história linear de Freud, esta amizade mostra sua periculosidade: precisava ser rapidamente significada, já que podia significar coisa demais. Apesar de discordarmos de muitas dessas interpretações, elas atribuíram sentidos novos para as amizades, ou melhor, elas nos indicaram os lugares destinados às amizades na época, a saber, intrincadas com a história libidinal dos sujeitos, ora mais conectadas a questões neuróticas, ora mais conectadas com uma relação que poderia sustentar uma transferência. Adentramos, desse modo, na outra grande parcela de interpretação desse material: uma relação que sustentou a autoanálise de Freud ou que sustentou as indagações exigidas por um novo pensamento, ambas destacam o lugar subversivo e essencial que um amigo pode ocupar.

Desta configuração peculiar às vicissitudes da vivência de uma invenção de si e de um pensamento articulados aos desdobramentos dessa relação, nos indagamos sobre as particularidades das amizades desse mesmo período, pois se por um lado a relação de Freud e Fliess pode se afirmar como um espaço privilegiado ao pensamento e a suas consequências, por outro, as amizades vitorianas se colocavam de uma maneira mais rígida do que a verificada neste relacionamento, haja vista os estranhamentos que a análise das cartas causou para os biógrafos de Freud.

A articulação desta amizade com seu contexto, portanto, é fundamental, na medida em que tencionamos, a partir desse mapeamento e do mapeamento da história das amizades, fazer dialogar as perspectivas entre aquilo que se coloca em uma amizade, a de Freud e Fliess, e o que se configurou como discursos e práticas de amizade ao longo da história. Em outras palavras, pretendemos compreender como as produções de uma relação específica se associam com seu contexto, já que uma criação só “cria” se vinculada com aquilo que ela rompe ao surgir. Para tanto, acompanharemos, nos próximos capítulos um recorte dos sentidos da história da amizade.

4. AMIZADE: UM PERCURSO PELA HISTÓRIA

É um dos encantos da história pôr em suspenso as noções que estamos habituados a utilizar na vida corrente e que nos parecem naturais: puberdade, crise da adolescência, construção da personalidade, amizade apaixonada ou homossexualidade latente. Nós a vemos emergir uma a uma, como construção histórica quando concepções científicas e estratégias dos atores se conjugam aleatoriamente (Vincent-Buffault, 1996, p.106).

Os encontros com os amigos são permeados de muitos sentidos: há encontros inusitados, há encontros previstos, há os bons encontros e os maus encontros. Poderíamos, ainda, enumerar as diferentes relações nomeadas com o termo amizade, visto que nele encaixamos desde pessoas que vemos todos os dias até aqueles com quem tivemos um breve contato. Apesar de haver alguns modos de nos referirmos à amizade, não podemos desconsiderar que há determinadas pré-formatações que a configuram diferentemente em cada época e, por isso mesmo, a análise da amizade permite, não apenas refletir sobre estas relações e suas peculiaridades, como, também, sobre os modos preponderantes que um determinado período circunscreve como seus possíveis.

A amizade é uma prática que se modificou ao longo da história, demonstrando que não há um modo verdadeiro de vivenciá-la, bem como que aquilo que nos habituamos como “natural” se inscreve numa determinada rede de interesses e, portanto, se relaciona com a época em que se encontra. Percorrer a construção das representações hegemônicas do outro amigo, marcando as nuances dessa história, nos coloca diante de diversos sentidos que a amizade foi tendo ao longo do tempo, evidenciando, principalmente, o quanto as relações não compreendem um único modo de ser, o que configura uma potência de criação inerente a essa relação.

No entanto, mesmo que as mudanças de significação da amizade sejam representativas, corroborando com o fato de que se trata de uma relação com um espaço de criação, temos que ter cuidado com essa afirmação. O fio da navalha, nessa empreitada, se encontra justamente no fato de que a aparente diversidade das práticas de amizade de um mesmo período, estão todas relacionadas com o modelo "universal" preponderante, isto é, mesmo que os encontros, no caso de amigos, guardem uma possibilidade de criação, temos de nos ater ao quanto essa criação pode ser simplesmente o modo *particular* de vivenciar aquilo que a época coloca como *universal*.

Rezende (2002) – que realizou uma pesquisa etnográfica sobre os sentidos da amizade num

recorte da população londrina, comparando-a com um recorte da população do Rio de Janeiro –, ao analisar os discursos contemporâneos sobre amizade, identificou que havia, basicamente, duas formas de falar dela, a saber, “... uma geral, sobre as concepções e os valores, e outra específica, sobre as experiências das relações com os amigos” (2002, p. 26). Dentro dos discursos gerais, havia a predominância de naturalizar a amizade como um sentimento ou uma preferência individual, baseada em escolhas particulares, que estaria pouco sujeita aos princípios sociais. Esse apontamento deixa claro o que queremos dizer com um discurso universal que é particularizado por cada encontro específico, pois há uma forma preconcebida norteadora dos modos de falar das amizades, interferindo em suas experiências.

Porém, nos interrogamos se as particularidades não são, também, aberturas inerentes aos encontros, se mais do que estarem em referências aos discursos universais, não viabilizam que essa prática ganhe outros significados. Há, portanto, um duplo movimento a ser considerado, a saber, por um lado as relações estão baseadas em representações hegemônicas e, por isso, cada uma pode ser considerada como uma forma particular do universal; por outro lado, existe sempre nas relações um espaço que excede as determinações, isto é, um espaço que possibilita a criação.

No interior dos discursos contemporâneos sobre a amizade, encontramos que a intimidade é seu grande denominador comum. Não é difícil de perceber como a intimidade norteia nossas relações, visto que esse é o espaço que guardamos para aliviar as mazelas cotidianas – sejam do trabalho, do transporte, do trânsito – e para vivenciarmos nossas maiores alegrias. Observamos, assim, uma certa contraposição entre aquilo que seria da ordem de algo mais profundo e agradável – as relações íntimas –, e aquilo que seria da ordem do ameaçador e do desconhecido – as relações do âmbito público. Cabe ressaltar, que a contraposição entre um mundo público/perigoso e um mundo íntimo/reconfortante é uma característica moderna, relativamente recente (Vincent-Buffault, 1996). Essa constatação, reafirma que mapear os processos que culminaram com a amizade/íntima abre espaço para desnaturalizar essa prática, recolocando-a em movimento.

É no intuito de emprendermos tal desnaturalização que acompanharemos, principalmente, o livro, *Genealogias da amizade*, escrito por Francisco Ortega (2002), bem como alguns autores da história das mentalidades, para problematizarmos a amizade como um objeto de estudo. Acreditamos que a riqueza de acompanhar esta forma de fazer história, está justamente no movimento das constantes construções e desconstruções dos discursos e das práticas; de poder acompanhar como as relações estão constantemente sendo reinventadas, por mais que cada época eleja suas “naturalizações”. Segundo Philippe Ariès, o interesse nesse tipo de empreendimento é poder observar a riqueza do cotidiano, já que este pode suscitar muitas perguntas aos modos hegemônicos no qual vivemos, demonstrando que eles são construções e, portanto, podem ser

(re)construídos.

4.1 – Da *philia* à *ágape* cristã

A amizade é uma preocupação muito remota no interior da filosofia, muitos tratados foram dedicados a essa prática/conceito desde a Grécia Antiga, esses sempre buscaram defini-la, delimitando suas condições, práticas e deveres. Há uma peculiaridade entre os textos sobre amizade e as práticas de amizade, que marcam as reflexões ocidentais sobre este tema, pois existe sempre uma certa disjunção entre esses dois campos, isto é, aquilo que encontramos nos discursos muitas vezes não condiz com as práticas realizadas no mesmo período (Ortega, 2002).

Como se poderia, então, pensar em uma definição dessa prática no interior da filosofia? Segundo Agamben (2009), a amizade é tão íntima à filosofia – na origem *philosophia* levava a *philia* em seu próprio nome – que não seria possível sequer fazer um conceito dela: “Reconhecer alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como “algo”. Não se pode dizer “amigo” como se diz “branco”, “italiano” ou “quente” – a amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito” (Agamben, 2009, p.85). Se não é possível a pensarmos enquanto um conceito, ou uma propriedade, como podemos nos propor acompanhar os desdobramentos teóricos e práticos da amizade ao longo dos anos?

Pontuamos que ao nos propormos acompanhar estes desdobramentos, pode, primeiramente, parecer que queremos “capturar o incapturável”, no entanto, nossa intenção não é definir o que seria a amizade contemporânea, mas sim problematizar as conformações distintas da amizade, tanto nos discursos, quanto nos relatos das práticas sociais. Diante dessas considerações, optamos por, na presente dissertação, tratarmos a amizade enquanto uma prática/conceito, pois ao escrevermos sobre uma experiência estamos, ao mesmo tempo, delimitando-a e a descrevendo.

O livro que, como colocamos acima, nos norteará em nosso percurso, foi publicado em 2002, sendo o último sobre esta temática escrito por Francisco Ortega. Este autor dedicou seis anos de pesquisa e escrita sobre esta prática/conceito, publicando três livros sobre o assunto. A necessidade de finalizar essa pesquisa com uma genealogia da amizade, partiu do pressuposto de que esta se trata de uma

... manifestação que não se comporta uniformemente no tempo e no espaço (...) Assim, assinala-se que, mesmo existindo uma tradição mais ou menos constante (e que pode ser denominada de aristotélica-ciceroniana) de reflexão teórico-filosófica sobre a amizade perfeita (*teleia philía/amicitia vera*), as práticas e o significado social da amizade mudam constantemente

(Ortega, 2002, pp.11-12).

Sublinhamos a importância de tal empreendimento, porque tomar a amizade como objeto de estudo compreende que estamos tratando, conjuntamente, de um tempo e de um modo de relação. Acompanhar, assim, os muitos sentidos dados a essa prática no ocidente, desde a Grécia Antiga até a modernidade, permite-nos não apostar ingenuamente nela como uma possibilidade política, bem como de nos surpreendermos com o movimento que atribuiu a ela muitos sentidos, ressaltando-a como um encontro que permite mudanças.

Por se tratar de um empreendimento muito grande, visto o tamanho do período, optamos por destacar os mais variados sentidos que encontramos ao longo na seguinte divisão: amizade e *philía*, *amicitia* e cristianismo e, por fim, um grande salto cronológico e de significação, a amizade na modernidade; período que daremos destaque, já que é ele que a marca como um espaço íntimo, aquele que mais se aproxima dos sentidos que vivenciamos atualmente e, também, aquele em que as cartas de Freud foram escritas. Não faremos, portanto, um recorte cronológico, mas, sobretudo, mapearemos os distintos sentidos que esta prática já teve, evidenciando suas mudanças, pois estas sinalizam a faceta criadora inerente ao espaço da amizade.

I. *Philía*: um termo e muitos significados

Chegamos à Grécia e nos deparamos com o fato de que não havia um único significado para a palavra *philía*, mais do que isso, ela tinha significados bem distintos: desde uma forma de amor, até um modo de relacionamento com o estrangeiro. Os sentidos remotos de amizade, demonstram-nos como as significações dadas a essa prática se modificaram muito, porém é necessário considerar, igualmente, as dificuldades em pesquisar os significados dos termos, visto que há um considerável distanciamento da língua originária. Exatamente por isso, deparamo-nos com distintas significações de *philía*, deixando ao leitor as diferentes leituras e interpretações, por entendermos que não há um único modo de compreender tal campo, o que o torna, a nosso ver, ainda mais rico.

Começamos, pois indicando os mais diversos significados atribuídos a palavra *philía*. Ela explicava, por exemplo, o movimento do mundo conjuntamente com o ódio, a partir da união e da desunião, "... provocando, alternadamente, o uno e o múltiplo" (Gobry, 2007, p.113). A *philía* era marcada pela institucionalização, ou seja, não estava vinculada a eleições afetivas, mas sim por relações ritualizadas e estandardizadas, que garantiam funções de coesão social e de proteção, (Ortega, 2002). Já entre os pré-socráticos, a *philía* foi relacionada à produção de saber, mais especificamente, Pitágoras propôs o termo *philosophia*, significando o amigo da sabedoria (Passetti, 2000).

Recorrendo à leitura dos poemas homéricos, especialmente em a Odisseia, Passetti (2000) aponta que havia dois termos o *philoí* e a *philía*, o primeiro nomeava parentes e descendentes, e o segundo designava as relações de lealdade e confiança, característica das fratrias. Destacamos, como o sentido institucionalizado da *philía* era predominante na Grécia Antiga, marcando o quanto as relações estavam menos atreladas por qualquer tipo de sentimento e mais pela importância estratégica que carregavam. Havia, por exemplo, o termo *phílos patrikós* – dentre outros com o mesmo significado, como o termo latino *amicus paternus* –, que designava o “... amigo (companheiro, hóspede) de meu pai” (Benveniste, 1995, p.271), que garantia relações mútuas de proteção nas guerras ou em terras estrangeiras.

Já Ortega (2002) destaca que nesses poemas havia o adjetivo *phílos*, o verbo *philein* e o substantivo *philótes*, todos ligados a uma variedade de significados, mas que tinham em comum uma referência às relações interpessoais. O adjetivo, *phílos*, tinha dois sentidos: um possessivo, bem mais recorrente, e outro afetivo, que designava proximidade e relação de parentesco. Benveniste (1995), em seu livro sobre as instituições indo-europeias, contradiz essa corrente de interpretação dos poemas homéricos, destacando que o adjetivo *phílos* compreendia antes a relação de acolhimento dos estrangeiros, ligados a deveres recíprocos e não a eleições afetivas, como a interpretação possessiva poderia sugerir. A ênfase recai, portanto, na expressão de proximidade relacionada com a hospitalidade grega, uma complexa rede de relacionamento que garantia a hospedagem em terras estrangeiras, fato de grande importância, visto que os helenos estavam constantemente em guerra.

A relação com o estrangeiro estava submetida à instituição da *philótes*, que seguia, por sua vez uma, série de regras e compromissos específicos, como os beijos de cumprimento daqueles que se reconheciam como *phílos*. Ademais, “A *philótes* aparece como uma “amizade” de tipo muito definido, que estabelece vínculos e supõe compromissos recíprocos, com juramentos e sacrifícios” (Benveniste, 1995, p. 338), descartado o sentido institucionalizado das relações de *phílos*, que, por sua vez, configuravam as amizades como relações determinadas por posições de nascimento, compostas por grupos restritivos e responsáveis pelos estatutos sociais da época, que, como veremos adiante, definiam-se, mais pelos laços sociais, do que pelos laços sanguíneos, (Benveniste, 1995).

Em relação às institucionalizações, ligadas à segurança, sublinhamos as *heterias*, que eram associações de amigos que duraram até o fim da Grécia. Estas eram instituições militarizadas, que se formavam no intuito de promover a segurança. Nela os jovens de mesma idade associavam-se e permaneciam até a morte, ligados por uma relação política de camaradagem militar, (Ortega, 2002).

É somente a partir de Heródoto, no século V a. C, que o conceito de *philía* passa a existir

(Ortega, 2002), sendo definido como um:

Laço afetivo entre dois seres humanos. Derivado do verbo **philô**/ eu amo. A amizade é considerada pelos filósofos gregos como uma virtude (...) *Eles [os filósofos gregos] tomam essa palavra no sentido estrito de afeição recíproca, ao passo que **philía** tem sentido bem mais amplo* [itálico nosso] (Gobry, 2007, p.112).

Destacamos a última parte da definição, pois nela se evidencia que os discursos dos filósofos – como vimos concentrados, principalmente, depois do século V a.C. – tomam esse conceito como algo mais estrito do que aquele encontrado nas práticas, ou mesmo nos discursos não filosóficos sobre amizade, corroborando com a discrepância que apontamos em relação aos discursos filosóficos e às práticas sociais.

É, então, na época clássica que os tratados filosóficos começam a questionar e a propor outros sentidos para a *philía*, sendo concebida, pela primeira vez, independentemente das relações de parentesco e das relações institucionais, sem, entretanto, significar que os outros sentidos e práticas deixassem de existir. Ortega, relaciona esta mudança ao surgimento da *pólis*, que “... facilita uma crescente mobilidade, uma heterogeneidade étnica e a formação de uma classe intelectual; elementos que permitem ampliar o espaço social do indivíduo e criar novos vínculos sociais e emocionais” (2002, p.23).

Dentre os novos sentidos, destacamos, sobretudo, as reflexões de Platão e de Aristóteles, que escreveram consideravelmente sobre a amizade. Na obra de Platão, a amizade ocupou um importante espaço, visto que ela foi escrita toda em diálogos, o que nos aproxima da dimensão de que o amigo ocupa um lugar fundamental no pensamento.

As reflexões platônicas sobre a *philía*, se concentram, principalmente em torno da erótica grega, buscando distinguir *éros* da *philía*. Grosso modo, a erótica grega baseava-se na relação entre homens e rapazes, nas quais configuravam-se relações abertas, distintas das relações maritais e ditadas por uma série de regras. Essas regras, por sua vez, relacionavam-se ao reconhecimento social, pois ter amigos e ser reconhecido era considerado uma virtude, de forma que “O desejo de imitar o amigo na bravura e a vergonha de revelar covardia diante dele constituem os fatores que proporcionam coragem e ferocidade aos grupos de amigos” (Ortega, 2002, p. 27).

Como vimos, a *philía* tinha, como uma de suas origens, o verbo *philô*, que significava *eu amo*, isto é, não obstante ser relacionada com diversos significados, a amizade era uma das formas de amor, nas quais *éros* era outra derivação possível. A erótica colocava um problema para a virtude e para a coragem, pois quando o rapaz ocupava a posição passiva, era equiparado aos objetos de prazer, portanto, ocupava a mesma posição que as mulheres e os escravos, que não eram considerados cidadãos. Essa é a antinomia percebida e trabalhada por Platão em sua proposição de

uma *philia* como *éros* sublimado¹¹: uma *philia* que não abarcasse mais as relações homoeróticas. No lugar da erótica, é colocado o amor-*philia*: uma amizade filosófica, que procura um bem em comum e uma verdade conjunta. Criam-se, desse modo, as comunidades filosóficas e com elas a suposição de que a vida em comum era imprescindível para o pensamento filosófico, (Ortega, 2002).

Após apontarmos, mesmo que de maneira breve, como a partir da *pólis* os sentidos dados a *philia* se aproximam de uma relação eletiva, que associada à virtude, foi afastada das relações eróticas, como colocado por Platão, chegamos aos escritos de Aristóteles: quem dissocia completamente *éros* e *philia*, inaugurando uma tradição que se manterá nas concepções de amizade ao longo da história do ocidente, (Ortega, 2002).

A produção aristotélica sobre amizade é bem controversa, visto que muitos autores interpretam-na de distintas maneiras, ora apontado Aristóteles como o primeiro autor a politizar esse vínculo, ora colocando-o como o responsável pela despolitização da amizade. Dentre os que afirmam que este filósofo politizou a amizade, destacamos Agamben (2009) e Arendt (2008); já entre os que afirmam o contrário, encontramos Derrida (2005), Passetti (2000) e Ortega (2002).

De uma maneira geral, as reflexões aristotélicas sobre *philia* partem de considerações empíricas, por pretenderem qualificar a amizade a partir do que é vivido na prática, fundando uma amizade baseada na semelhança e na relação virtuosa entre os homens naturalmente bons (Oishi, 2005), que, justamente por serem virtuosos, caminham sempre para a perfeição. Nesta linha, a amizade seria regida pela *amizade perfeita*, àquela que se desenvolve a partir da *virtude*:

A amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de *maneira idêntica*, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas [itálico nosso] (Aristóteles, Livro VIII, p.156).

Desdobra-se que as relações de amizade exigem proximidade e dispêndio de tempo, já que é pela relação, que esta pode se tornar perfeita. Além da amizade por *virtude*, há também a amizade por *utilidade/interesse* e por *prazer*, essas, apesar de ocorrerem, são acidentais e, portanto, menos duradouras e perfeitas. Grosso modo, a amizade para Aristóteles era norteadada pela conceituação da *amizade perfeita*, estabelecida entre iguais, conseqüentemente, a união de diferentes estaria associada à amizade baseada em *interesse* ou *prazer*.

Além de descrever e conceituar a *teleia philia* (amizade perfeita), Aristóteles, igualmente,

11 Voltaremos nesse tema adiante, pontuamos, no entanto, a importância da discussão em relação a erótica na amizade, pois este foi retomado muitas vezes ao longo da história, nas reflexões em relação à amizade. Freud, por exemplo, quando se referia a amizade, a colocava como uma libido inibida em sua finalidade, muito próxima do sentido de erótica sublimada.

coloca a *philia* como o vínculo responsável pela união na *pólis*:

A amizade parece também manter as cidades unidas, e parece que os legisladores se preocupam mais com ela do que com a justiça; efetivamente, a concórdia parece assemelhar-se à amizade, e eles procuram, assegurá-la mais que tudo, ao mesmo tempo que repelem tanto quanto possível o facciosismo [sectarismo], que é a inimizade nas cidades (Aristóteles, Livro VIII, p.153).

Encontramos um duplo movimento: uma amizade perfeita e uma amizade “geral”, isto é, o vínculo de união das democracias. Além de a *philia* ser responsável pela união da cidade, Aristóteles, ainda, compara os diferentes modos de governo com os relacionamentos familiares e, concomitantemente, com diferentes modos de amizade. Se, por um lado, Aristóteles é o primeiro a colocar a amizade como condição fundamental da vida na *pólis*, destacando sua dimensão diretamente política, por outro, ao relacioná-la à família, despolitiza-a no mesmo ato, instaurando no ocidente uma tradição antipolítica, que toma como base para a análise das relações políticas às relações familiares (Ortega, 2002).

Outro pressuposto, que passa a nortear as relações de amizade no ocidente, é apontado por Derrida (2005) como sendo o princípio da igualdade, essa “maneira idêntica” que a amizade exige. Para este autor, o fato reside na *amizade perfeita* estar baseada na igualdade, asseverando a impossibilidade de que as diferenças possam ser positivadas. Desse modo, por identificar que a *philia* é afirmada como “o” vínculo da democracia, associado aos modos de relacionamento com os estrangeiros, que Derrida (2005) indica o quanto esta reflete nas políticas xenofóbicas, nos nacionalismos e na impossibilidade de conviver com o diferente.

Como colocado acima, o texto de Aristóteles gera distintas interpretações sobre a *philia*, portanto, a depender de cada leitura destacam-se distintos modos de se conceber os desdobramentos da amizade ao longo da história do ocidente. Agamben (2009), em seu ensaio intitulado “O amigo”, parte, justamente, do texto de Aristóteles, propondo uma releitura das colocações desse autor – cabe colocar que Agamben utiliza sua própria tradução do grego – pois, em seu entendimento, todas as análises sobre a amizade aristotélica não levaram em conta aquilo que é fundamental nessa teoria, a saber, a ontologia que se baseia no sentimento e no existir.

Em linhas gerais, para Agamben, a riqueza do texto aristotélico é justamente afirmar que o amigo é tão interior, que dele é impossível fazer qualquer conceito: o amigo é interior à sensação de existência. Na sensação de existir, há uma outra sensação “... especificamente humana, que tem a forma de um com-sentir (*synaisthanesthai*) a existência do amigo” (Agamben, 2009, pp.88-89). Assim, a amizade é entendida como a divisão do ser, que resulta num outro em mim, sendo esta a dimensão política apontada pelo autor. Porém, Agamben nos alerta de que não se trata da intersubjetividade, já que este é um conceito moderno, mas sim que “... o ser mesmo é dividido, é

não-idêntico a si, e o eu e o amigo são as duas faces – ou os dois polos – dessa com-divisão” (Agamben, 2009, p.89).

Acreditamos que seja importante frisar que a noção de subjetividade é bem distinta para os gregos, pois, do contrário, corre-se perigo de aproximar as definições de Aristóteles das definições contemporâneas de amizade, sem se ater a suas diferenças. A primeira diferença importante, é que para os gregos o indivíduo não era definido por sua interioridade, o que norteava o conhecimento de si eram os outros, já que, como

Vernant e outros têm demonstrado, para os gregos, o eu não era nem delimitado nem unificado, constituindo um “campo aberto de forças”. O indivíduo projeta-se e objetiva-se nas atividades e obras que realiza e que lhe permitem apreender-se; trata-se de uma experiência voltada para fora, o indivíduo se encontra e se apreende nos outros (Ortega, 2002, p. 42).

Feita essa ressalva, retomamos que, para Agamben, o sentido político da amizade se encontra no conviver, no ter em comum ações e pensamentos, já que a experiência da amizade é marcada pela *condivisão*, nas palavras do autor: “A amizade é a *condivisão* que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida. E é essa partilha sem objeto, esse com-sentir originário que constitui a política” (Agamben, 2009, p.92).

Esperamos que nesse percurso, tenha ficado claro que *philia* tinha muitos significados, que foram se modificando e, principalmente, se tornando menos polissêmicos a partir dos tratados filosóficos. Entretanto, os próprios tratados, como o de Aristóteles, abarcam divergentes interpretações, evidenciando, as dificuldades de definir um único sentido para esse termo e, ao mesmo tempo, a polissemia inerente ao mesmo.

II. Desdobramentos da amizade: a *amicitia romana* e a *ágape cristã*

Para continuarmos nosso percurso, nos acercaremos de algumas peculiaridades dos desdobramentos da *philia* em Roma e no cristianismo, visto que são tradições que deixaram importantes marcas nas representações da amizade. A título de introdução, destacamos que a corrente da amizade *aristotélica-ciceroniana* – apontada como sendo a tradição mais característica do ocidente – funda-se nos escritos de Cícero, reconhecido filósofo e político romano, que retomou a filosofia grega e, com ela, as noções de amizade, para propor sua própria leitura. Cícero, por sua vez, foi retomado pelo cristianismo, sendo uma referência importante para o pensamento cristão. Apesar de esta ser a tradição mais proeminente na história do pensamento ocidental, afirmamos, novamente, que as práticas de amizade, como, por exemplo, as irmandades cristãs, chegaram a colocar modos de praticá-la totalmente distintos dos discursos hegemônicos em que se inscreviam.

Em Roma o termo *amicitia*, segundo o *Vocabulário latino da filosofia*, significava ao mesmo tempo amizade e amor, isto é, não existiam duas palavras, como em grego, para diferenciar amor e amizade: “O latim tem um verbo, *amare*, que significa tanto *amar de amor* quanto *amar de amizade*” (Fontanier, 2009, p.18). Na prática, *amicitia* englobava tanto relações de eleição afetiva, quanto associações políticas. As primeiras estavam apartadas de qualquer relação jurídica, econômica ou de parentesco, enquanto as segundas correspondiam à reputação e ao prestígio dos chefes de família, (Ortega, 2002).

Essa característica fica mais marcada, a partir da organização de poder e reconhecimento político de Roma, a saber, a instituição *patria potestas*. Esta compreendia, basicamente, as associações dos chefes de família entre si e de sua influência dentro e fora da família, conformando relações de poder horizontais, as relações de *amicitia* entre os chefes, e relações verticais, entre patrão e cliente, configurando redes de influência entre pessoas de diferentes status sociais, (Ortega, 2002). A *patria potestas* garantia prestígio aos chefes de família e formava uma rede de influências, que apaziguava os conflitos – por mais que se trate de outro tipo de relação, acreditamos que a *patria potestas* é semelhante às *heterias* gregas. Destacamos, o quanto as relações de amizade, tanto na Grécia como em Roma, tinham características institucionais, ligadas, principalmente, à garantia de proteção e de paz, em linhas gerais, as amizades eram, também, ligações de homens, mantidas por uma série de deveres e rituais¹².

A obra de Cícero situa-se exatamente num período de transição da importância política da *patria potestas*, visto que esta não estava mais garantindo a paz. O tratado de amizade ciceroniano retoma Aristóteles para discutir os desdobramentos da *amizade perfeita* (*vera amicitia*), corroborando para uma tradição na qual os discursos sobre amizade passam a ser personalizados e distantes das práticas sociais, nas palavras de Ortega:

De agora em diante os grandes discursos sobre a *philia/amicitia* são discursos personalizados (discursos epifitais do luto pela perda do amigo, como encontramos em Cícero, Agostinho e Montaigne, entre outros), existindo um abismo insuperável entre eles e a prática social das amizades, o que leva a hiperbolizar o caráter utópico-idealista desses discursos (2002, pp. 50-51).

Além disso, o ideal da *amizade perfeita*, ao mesmo tempo em que se distanciava das práticas sociais, impunha um modelo de amizade, no qual apenas alguns, os virtuosos, poderiam travar esse modo de relacionamento.

Ainda sobre os escritos ciceronianos, acrescentamos que a expressão *alter ego*, utilizada por Cícero para nomear o amigo, significava tanto que ele era tão íntimo que se torna “outro eu

12 Como veremos adiante, essa dimensão se perpetua na Idade Média, porém muda bastante na modernidade.

mesmo”, ou seja, a gemelidade; como a alteridade, um outro (Fontanier, 2009). Isso nos coloca diante das dificuldades de compreensão dos autores antigos e identifica uma certa ambiguidade da amizade: o amigo é outro/diferente ou o amigo é outro/igual? Deixamos, nesse momento, sublinhado que a discussão sobre amizade, por mais que bem diversa ao longo dos anos, abarca uma indagação em relação ao outro, que pode ser formulada na seguinte pergunta: *o que marca o encontro com o outro-amigo, a identidade ou a diferença?*

Com essas questões colocadas, adentramos nas intersecções entre o cristianismo e a amizade. Baseando-se, sobretudo, nos discursos da tradição *aristotélica-ciceroniana*, a tradição cristã acentuou a separação entre *éros* e *philia*, desenvolvendo os sentidos da *ágape* como o grande norteador das relações.

Na Grécia Antiga, haviam quatro verbos que denotavam diferentes aspectos do amor, a saber, *eran*, *stergein*, *philein* e *agapan*: os dois primeiros quase não aparecem no Novo Testamento, já *philein* foi desfavorecido, aparecendo poucas vezes se comparada a *agapan*. Nesse sentido, no interior da tradição cristã, o amor não-erótico ocupa o lugar principal e a amizade o secundário, se opondo, por isso mesmo, à hierarquia pagã (Ortega, 2002). Criou-se, assim, nos mosteiros, uma cultura, não unânime, que priorizava o amor a Deus e que condenava o amor ao próximo que se sobrepusesse ao amor Divino, ou seja, o que garantia a união dos cristãos era seu amor incondicional por Deus, que não poderia ser ameaçado pelo amor ao colega.

Evidentemente, que esta inversão culminou com o desinvestimento das amizades e, concomitantemente, com a asseveração de que todos os cristãos eram irmãos, já que filhos de Deus. Prioriza-se, portanto, uma união familiarista e não por eleição afetiva ou jurídica – como no caso das *heterias* e da *patria potestas*.

Não podemos desconsiderar que o cristianismo englobou uma série de pensamentos e práticas, ao longo de milhares de anos, o que não nos permite generalizá-lo dessa maneira. Todavia, a inversão da priorização do amor não erotizado, em comparação à amizade, como uma maneira prioritária dos modos de relação, inverteu a importância dos modelos relacionais antigos. Dessa forma, o cristianismo – conjuntamente com a invenção da Escolástica, o surgimento do amor-cortês e a hostilidade das práticas homoeróticas – é considerado como um dos principais responsáveis pelo desinvestimento da amizade, marcando seu declínio como prática social.

Em relação aos movimentos que marcam o declínio das práticas e discursos sobre a amizade, destacamos que a criação da Escolástica – que surgiu no final do século XII e início do século XIII, nas universidades de Paris e Oxford – procurou separar, a partir do trabalho intelectual, o ecletismo e a diversidade da teologia monástica do conhecimento, inaugurando a procura do conhecimento universal que “... exigia categorização, definição e exclusão de toda experiência

pessoal, que caracterizou durante séculos a teologia mística” (Ortega, 2002, p. 83). Assim, passa a ser valorizada, gradualmente, uma cultura do conhecimento desvinculada das práticas pessoais, enaltecendo os discursos em detrimento da vida cotidiana.

Outro fator apontado como responsável pelo declínio da amizade é o amor cortês, que tendeu a ganhar importância em relação à amizade. Isso pode ser exemplificado, pelas mudanças na significação do termo *amigo*. Até meados do século XII, este termo era utilizado de acordo com a sua significação secular, a saber, aquela que designava uma união jurídica – como na *heterias* gregas, na *patria potestas* romana e nos rituais medievais –, principalmente, nas situações de combate. É somente no final do século XII, que este termo passará a ser usado, também, com uma concepção afetiva¹³, mudança influenciada, principalmente, pelas obras de ideologia cortesã, (Ortega, 2002).

Por fim, o último fator apontado como responsável pelo declínio dessa prática/conceito, é início das hostilidades em relação ao homossexualismo, pois com o surgimento dos regimes absolutistas, uma série de movimentos de intolerância ante as diferenças surgiram:

As cruzadas, a expulsão dos judeus, o auge da Inquisição e tentativas de eliminar a feitiçaria, a repugnância ante a homossexualidade, são testemunhas da mencionada vontade de uniformidade manifesta no crescimento da intolerância com tudo o que não se adapta ao padrão de normalidade (Ortega, 2002, p. 88).

A amizade, a partir desse movimento, passa a ser marcada pelas afeições livres, afastada de qualquer conotação sexual, nas quais o amigo aparece como uma entidade a ser cultuada – muito próximo aos ideais da amizade perfeita dos discursos *aristotélicos-ciceronianos*. Em linhas gerais, observamos que a amizade vai, gradualmente, sendo marcada mais por um discurso, do que pelas múltiplas possibilidades de encontro com o amigo, um discurso que priorizava as escolhas movidas pelas afeições e, também, uma estabilidade entre os “filhos de Deus”.

Contudo, as experiências cristãs, não se reduzem apenas à incorporação de uma linguagem familiarista e deserotizada da amizade, como já colocamos, trata-se de alguns séculos de experiência, nos quais, principalmente no interior dos mosteiros ocidentais, na tentativa de criação de uma *vita communis*, houve algumas práticas que se destoaram dos discursos hegemônicos (Ortega, 2002).

13 Enfatizamos, mais uma vez, a riqueza de experiências que se nomearam como “amizade”, o que não nos permite tomar as práticas surgidas com a ideologia cortesã somente como desafirmadoras da amizade. Saulo Neiva (2012), em seu livro intitulado “Em nome do ócio e da amizade: retórica e moral na carta em versos em língua portuguesa no século XVI”, conclui, a partir da análise de poemas, em cartas epistolares, a importância da amizade e do ócio no Humanismo.

4.2 – A privatização da vida: modernidade, Estado e amizade

O olho da rua vê
o que não vê o seu.
Você, vendo os outros,
pensa que sou eu?
Ou tudo que teu olho vê
você pensa que é você?
(Leminski, 2013, p.20).

Faremos aqui uma ruptura com o trajeto que estávamos seguindo, visto que pularemos cerca de 800 anos de história, encaminhando-nos para o século XIX, responsável, grosso modo, pela colocação da amizade como uma prática do íntimo. Além de esse período ser importante por consolidar as bases daquilo que vivenciamos como as possibilidades da amizade atualmente – uma prática íntima, relacionada principalmente com as paixões da adolescência –, ele é igualmente importante em nossa dissertação, pois descreve o contexto histórico no qual Freud escreveu suas cartas para Fliess, sendo, por isso mesmo, marcadas pelas significações desse momento.

Não obstante ser importante acentuarmos os discursos hegemônicos sobre a amizade, que corroboram para restringi-la ao longo do século XIX, os movimentos cotidianos da amizade sempre são marcados por uma ampla gama de possibilidades, portanto, apesar de haver momentos em que as produções escritas cessam, isso não significa que não haja outros movimentos em jogo. Dessa forma, apresentaremos, num primeiro momento, os movimentos que possibilitaram a amizade se configurar, majoritariamente, como uma prática íntima. No capítulo seguinte, entretanto, mapearemos algumas peculiaridades da amizade, presentes em todo o nosso percurso sobre o tema, no intuito de retomar experiências que persistiram ao longo da história, como perspectivas que acentuam o caráter criador e insistente da amizade, mais especificamente, de como práticas que destoam das hegemônicas podem revelar aspectos característicos da amizade.

Destacamos, com isso, que as amizades, ainda no final do século XVIII, ocupavam um lugar importante socialmente: elas se relacionavam aos juramentos e rituais, típicos da nobreza, cumprindo uma importante função de coesão. Foi necessário, como veremos, que outros movimentos surgissem para que a amizade fosse concebida como uma relação íntima e não pertencente aos encontros públicos.

A colocação de que há uma invenção da intimidade e, por isso, uma invenção do espaço privado em contraposição ao público, é uma chave de leitura proposta, sobretudo, por alguns

historiadores do século XX¹⁴, dentre eles, Ariès, Aymard e Vincent-Buffault. Estes, a partir do estudo da vida cotidiana – através de cartas, relatos, objetos, práticas etc – procuram os desdobramentos históricos implícitos ao que julgamos corriqueiro. O que nos interessa destacar, sobretudo, é o modo como eles refletem sobre a passagem à modernidade, já que esta acarreta uma mudança dos modos de vida, principalmente, relacionadas às formas de distinção entre o âmbito público e o âmbito privado. Segundo Ariès (2004), na Idade Média não havia uma distinção clara entre esses âmbitos, de forma que muitas coisas que são consideradas, na modernidade, da vida privada, eram realizadas em público. É, principalmente, no século XIX com a afirmação da família como uma instituição privada, que se contrapõe à vida pública, que surge uma divisão entre o mundo privado-conhecido e o mundo público-de-estranhos-e-desconhecidos:

A família muda de sentido. Já não é, ou não é apenas, uma unidade econômica, a cuja reprodução tudo deve ser sacrificado (...) Tende a tornar-se o que nunca havia sido: lugar de refúgio onde se escapa dos olhares de fora, lugar de afetividade onde se estabelecem relações de sentimento entre o casal e os filhos, lugar de atenção à infância (bom ou mau) (Ariès, 2004, p.15).

Ainda em relação às mudanças da modernidade, que se dão gradualmente, a família só passa a representar “a” instituição privada na medida em que o Estado passa a representar “o” mundo público, havendo uma aliança entre essas duas instituições, na qual o público é associado aos serviços do Estado e o privado a tudo que se contrapõe a ele (Ariès, 2004).

Tendo em vista essas considerações, a amizade, segundo Aymard (2004), apesar de pouco estudada pela história, é uma peça fundamental para a história da vida privada, na medida em que articula tanto relações “públicas”, quanto a discussão sobre o âmbito privado. Mesmo que esta divisão seja uma característica marcante da modernidade, Aymard (2004) coloca que a amizade sempre foi pensada entre o âmbito singular e o plural, com as diferenças características de cada época.

Na passagem dos séculos XVII e XVIII, a amizade encontra-se em cheque: a posição que ocupava ao longo do século XVII, delimitada, sobretudo, a partir do intercâmbio de favores que garantiam uma posição na corte, não está mais de acordo com os valores que começam a ser partilhados ao longo do século XVIII. Até o século XVII, Aymard (2004) aponta para o fato de que as relações de vizinhança eram muito investidas pelas pessoas, culminando, entre outras coisas, no ritual de *pacto de sangue*, que mesmo sendo referido a laços hereditários, tratava-se de uma oposição à regulação da família e do Estado, pois estes laços se sobrepunham a essas regulações. Desenha-se, assim, um cenário no qual a amizade era vivida como uma relação ritualizada, baseada

14 Identificados como o grupo de historiadores das mentalidades, que abrange, entretanto, outros autores.

em códigos de proteção mútua e fidelidade¹⁵.

Em linhas gerais, desde a invenção do Estado moderno, por volta do século XIV, esta instituição se organizou de forma a ir, paulatinamente, tendo o controle e o governo das vidas. Por mais que haja divergentes interpretações em relação ao início do Estado e, concomitantemente, da modernidade, o que é importante para nós é a dimensão de que havia determinados modos de organização que geriam as relações, como os *pactos sanguíneos*, que, gradualmente, tornam-se obsoletos em comparação ao novo modo de gestão das vidas, nesse caso, o Estado¹⁶.

Na passagem do século XVII para o século XVIII, encontra-se um espaço aberto para as relações, já que o *pacto sanguíneo* estava sendo condenado pelo Estado por estabelecer vínculos que resistiam às normas impostas pelo primeiro. Identificar um espaço aberto condiz com a percepção de que, em alguns momentos, especialmente na transição de códigos e costumes¹⁷ – como apontamos ser o caso da *pólis* grega –, um determinado modo de vida não se “encaixa” mais nas novas perspectivas, surgindo um hiato¹⁸.

Aymard (2004) sugere que havia um vácuo nessas relações, uma transição, entre um *pacto* ritualizado e as tentativas de gestão do Estado e da família. Neste espaço aberto, surgiram as associações: de artesões, as maçonarias, entre outras. É curioso como o espaço aberto foi, rapidamente, preenchido pelas associações, que se aproximam da família, mas não deixam de ter como modelo as amizades ritualizadas: “Desde o início, a associação de artesãos dá o exemplo. Empresta seu vocabulário da família (...) e seu ritual da amizade” (Aymard, 2004, p. 479).

Concomitantemente à criação das associações, os cafés e os círculos de encontro, criam um novo modo de reunião, baseados, principalmente, nos costumes aristocráticos, mas que logo inauguram uma linguagem própria, reavivadora do espaço público e da amizade. Assim, duas respostas são encontradas para a “decadência” das relações ritualizadas: uma primeira que tende a incorporar elementos da família e do Estado nas relações de amizade – como as maçonarias –, e outra que reinvestiu o espaço público como o espaço de encontro, no qual surgiu uma prática bem

15 Como podemos observar, a forma ritualizada e institucionalizada da amizade se perpetuou como prática ao longo da história.

16 Há algumas diferenças a serem consideradas, em relação ao Estado moderno, ao Estado Absolutista e à modernidade, já que estas definições variam bastante conforme os autores. Todavia, o que nos interessa nesse momento é nos guiarmos pelos caminhos que foram sendo traçados em relação à amizade.

17 Vincent-Buffault (1996) propõe que as amizades se afirmam, justamente, quando os modelos oscilam, conformando uma história das amizades como o exercício “... tanto a das liberdades e dos estratagemas quanto a dos arranjos” (p.229).

18 Acompanharemos mais de perto a grande riqueza de práticas que puderam surgir no século XVIII, no próximo capítulo.

peculiar, que dentre outras coisas, desenhou a possibilidade – observada nas correspondências desse período – da invenção de um código íntimo (Vincent-Buffault, 1996).

Há todo um percurso a ser feito para que as *trocas epistolares*, muito frequentes ao longo do século XVIII¹⁹, sustentem que o espaço compartilhado, o espaço público, não era mais suficiente para responder quem as pessoas eram, recolocando o espaço privado como privilegiado para cumprir essa função. Nesse momento, daremos ênfase na curiosa mudança em relação à passagem do século XVIII ao XIX, visto que é no segundo que se afirmam e se restringem as possibilidades de práticas de amizade, acentuando o apelo à vida privada.

O surgimento do *eu íntimo* está diretamente associado com o fato de que as ritualizações das relações não davam mais conta de regulá-las, “Esse trabalho de diferenciação era necessário para gerar outras circulações que não as do sangue, da hierarquia, do interesse e da atração passional” (Vincent-Buffault, 1996, p.62). Dessa forma, tudo aquilo que se assemelhasse às relações ritualizadas era rechaçado: os empréstimos de dinheiro, as trocas de favores, tão presentes nas amizades dos séculos XVI e XVII, passam a gerar atritos entre os amigos. As cartas ficam recheadas de um tom íntimo, que buscava, dentre outras coisas, conferir um lugar para as pessoas, já que o indivíduo passa a encontrar o “... seu lugar apoiando-se numa identidade que se afirma no particular” (Vincent-Buffault, 1996, p.19).

Nessa construção de uma gramática do íntimo, Anne Vincent-Buffault destaca as importantes funções do discurso apaixonado, uma vez que este inicia uma retórica do enamoramento, em que a verdade íntima passa a ser mais relevante do que os códigos de civilidade. Nesse período, mais característico do século XVIII, as declarações amorosas encontradas nas cartas direcionadas aos amigos, chegam a se confundir com o que hoje atribuiríamos a um casal de namorados: “Como o amor, a amizade tem ‘desejos, carícias, lágrimas, sorrisos, batimentos de coração, uma volúpia, inquietações delicadas que chegam até o ciúme, esse tempero um pouco amargo de que uma pitada talvez seja necessária a todas as afeições humanas” (Vincent-Buffault, 1996, p.72).

No interior dessas mudanças, os fundamentos da amizade passam a figurar como preocupações dos tratados: o que nos move a ter amigos? Alguns discursos colocavam o motor da amizade na insuficiência do ser, isto é, é por sermos incompletos que buscamos os amigos; outros, no entanto, influenciados pelas teorias materialistas, colocavam a causa da amizade nas necessidades, chegando a fazer analogias econômicas com ela, (Vincent-Buffault, 1996).

19 Foi a partir das análises das trocas epistolares, de tratados sobre amizade e de diários íntimos que Vincent-Buffault (1996) realizou sua pesquisa.

Anne (1996) afirma que, em paralelo aos apelos do âmbito íntimo, esses discursos ao buscarem responder os fundamentos e as motivações da amizade, tornam-na um “estabilizador” universal, ou seja, um vínculo fraterno. A inserção da fraternidade como um ideal do Direito do Homem, tal como reivindicado após a Revolução Francesa, está de acordo com essa perspectiva que buscava lançar a amizade como um vínculo estabilizador.

A amizade encerra o século XVIII em alta: foram muitas práticas experimentadas, muitas cartas trocadas, tratados escritos, a vivência da amizade mista, entre outras experiências. Porém, a entrada no século XIX é marcada por uma grande mudança, em que as obras se tornam raras e os tratados sobre a família e o casal passam a bombardear os leitores.

Aqui há uma interessante mudança no material de pesquisa de Vincent-Buffault, a saber, ao invés de estudar cartas e tratados sobre amizade, a autora se depara com a invenção e difusão dos diários íntimos. Segundo Anne, “O diário íntimo parece se opor ao diálogo diferido que a correspondência constitui. Não se trata de atenuar a ausência limitada, mas de cavar uma solidão” (1996, p.44). Localizamos uma importante mudança de perspectiva, que de algum modo nos acompanha até hoje, os discursos começam a contrapor o *espaço íntimo* – como aquilo que é reconfortante – e o *social* – considerado inabitável. Desse modo: “Estabelecer amizade com o outro não é apenas se proteger do exterior, mas se exercitar em lançar um olhar sobre o mundo e em se compor mutuamente para a ele resistir” (Vincent-Buffault, 1996, p.39).

Se num primeiro momento as cartas eram escritas para serem lidas em público, aos poucos, elas passam a ser uma conversa do mais privada de si com o amigo, passando a se destinar para uma única pessoa. Essa invenção da linguagem íntima, está contida, também, no grande aumento de diários pessoais, que muitas vezes, tinham o amigo como interlocutor, mas que não necessariamente se destinavam a ele.

Essas mudanças que podem parecer sutis foram, paulatinamente, retirando a amizade da cena pública e o que se colocou em seu lugar, principalmente nas publicações de tratados, foi a família. Por mais que os caminhos que levaram a amizade a se constituir como um espaço íntimo seja identificável ao longo de alguns séculos, não podemos deixar de considerar que foi, sobretudo, no século XIX que esta prática se tornou hegemônica, sendo, portanto, um fenômeno relativamente recente (Ortega, 2002).

Como colocamos acima, Ariès (2004) aponta que a modernidade, mais especificamente, o século XIX inaugurou um lugar nunca antes ocupado pelas famílias²⁰, ou seja, a família burguesa se

20 Essa ligação fica evidente, no panfleto de 1797 “O matrimônio prepara o governo da família e produz a ordem social; ele estabelece os graus de subordinação necessários à ordem. O pai é a cabeça pela força, a mãe a mediadora

instituiu como um espaço no qual tudo aquilo que concerne à proteção e à afetividade tem que passar por ela. Além disso, com essa supervalorização, todos os outros modos de vida passam a ser condenados, já que ela se estabelece como a instituição primordial do Estado, portanto, a distinção entre a amizade e as relações familiares se esfumaçam, isto é, a amizade como uma relação autônoma perde espaço, agora ela será afirmada como fundamental nos laços familiares: entre pais e filhos, entre irmãos, entre marido e mulher (Vincent-Buffault, 1996).

Por se estabelecer como “o” vínculo afetivo, as famílias começam regular todos os modos de relação, contribuindo para que as diferenças de gênero se acentuassem: aos homens cabia uma amizade viril com os colegas de trabalho, já as mulheres eram, aos olhos desse período, consideradas “menos propícias à amizade”, podendo manter relações amistosas com outras esposas, sem um espaço tão delimitado como o dos homens. Concomitantemente, normatizam-se, no discurso dessa época, as funções dos homens e das mulheres: os primeiros, mais fortes, eram propícios ao trabalho fora de casa, já as mulheres, mais frágeis e afetivas, eram aptas ao governo da casa e dos filhos. Assim, a proeminente amizade heterossexual do século XVIII, passa a ser condenada, já que o casal é a união mais estimulada e respeitada:

O par conjugal, fundado na confiança obrigatória, entra em concorrência com o segredo confiado entre amigos. Aparece a expectativa de que os casais partilhem os mesmos amigos. A amizade de casais, que ganha amplitude no século XIX no quadro da sociabilidade burguesa, torna-se um objeto de preocupação (Vincent-Buffault, 1996, p.93).

A condenação da homossexualidade como uma doença, em meados do século XIX, fez com que o campo das amizades fosse ainda mais vigiado: as moções afetivas em relação ao mesmo sexo estavam sempre sob suspeita, pois as relações heterossexuais, para a formação das famílias, eram o grande valor do século. Ao mesmo tempo, a amizade vai sendo desinvestida dos modos de socialização dos adultos e passa a se relacionar com a juventude, ou seja, perdeu espaço na vida adulta e ganhou importância nos discursos sobre a *adolescência*.

Segundo Vincent-Buffault (1996), na modernidade abre-se um espaço entre a infância – período que também será concebido de maneira inédita – e a vida adulta, na qual os jovens passaram a frequentar as instituições educativas e, com isso, a serem observados como uma idade específica, com características próprias – reladas por educadores e médicos. É nesse movimento, que a autora concebe a invenção da adolescência²¹.

pela delicadeza e a persuasão, as crianças são sujeitos e torna-se-ão cabeças na sua vez. Eis o protótipo de todos os governos” (Citado por Ortega, 2002, p. 136).

21 A autora ainda aponta que com o surgimento da adolescência, surgiu também a preocupação com a delinquência, misturando-se a delinquência com o questionamento da ordem social.

A amizade, que era considerada um atributo da maturidade, passa a ser uma característica da juventude, sendo estimulada, num primeiro momento, no interior das instituições educacionais. Porém, assim que a adolescência cai no discurso médico e, além disso, esse mesmo discurso passa a condenar a homossexualidade, as amizades entre jovens tornam-se objeto de preocupação, (Vincent-Buffault, 1996). Ainda em relação às funções que os colégios exerciam socialmente, destacamos que a distinção da educação entre homens e mulheres contribuiu para a criação de uma cultura em que os papéis das mulheres e dos homens eram muito bem definidos: as jovens se formavam para serem moças; os jovens se formavam para serem viris.

Era inerente a este espaço de constante vigia dos jovens, que as transgressões surgissem na mesma proporção da intensa disciplinarização. A partir do acirramento das regras, apareceram, igualmente, todas as práticas de resistência que respondiam ao excesso de vigilância e moral: “O prazer da transgressão conjugado com a capacidade de criar espaços de liberdade participa de um folclore colegial ou conventual” (Vincent-Buffault, 1996, p.117).

Atrelado aos ideais de transgressão, reafirma-se a intimidade em que o amigo para o jovem cumpria uma função de espelho, responsável por refletir quem o jovem era: “As perturbações da alma partilhadas, como as conversas metafísicas, tornam-se constitutivas de um novo percurso iniciático: o de uma busca intimista e poetizada entre semelhantes” (Vincent-Buffault, 1996, p.119). Nessa dupla posição, sublinhamos como a amizade passou a ser um assunto pueril, que mesmo sendo carregada de potência criativa, ficava restrita a uma determinada idade: a menoridade. Além disso, a amizade transgressiva da adolescência era afirmada como um pacto íntimo, ou seja, era afirmada a partir da união de alguns em segredo.

Ao percorrermos as principais linhas que tecem o cenário do século XIX, deparamo-nos com uma amizade como uma característica da juventude, íntima e pouco investida nos espaços públicos. Por se tornar uma relação típica da adolescência, a amizade foi, também, posta sob suspeita e minorizada, pois não poderia abarcar riscos para o futuro desenvolvimento dos casais heterossexuais. Acreditamos que este aspecto dialogue diretamente com os principais discursos que norteiam as amizades nos dias de hoje: um espaço pouco voltado a experimentações públicas, preenchido por signos de “afirmação dos *eus*”.

Apesar de esse movimento surgir no século XIX, Vincent-Buffault não deixa de desenhar outro trajeto para as amizades, nos colocando algumas questões, visto que esse outro trajeto condiz com a afirmação da fraternidade entre as camadas proletárias, porém uma fraternidade que permitia muita experimentação. A amizade que, segundo nossa autora, contradiz os movimentos intimistas é

denominada por ela de *amizades nômade*²², a qual nos meios populares, enfatizava: “A fraternidade e a solidariedade dos militantes ou dos atípicos do social são ações, trabalhos, moradas e refeições partilhadas, combate. Sob um olhar mais próximo, são também palavras, cartas enviadas, diálogos indefinidamente continuados, idéias lançadas e captadas no ar” (Vincent-Buffault, 1996, p.189). Nessas experimentações, as amizades mistas eram praticadas, as distinções de gêneros – tão delimitadas, como vimos – eram postas em questão, isto é, as *amizades nômade* permitiam uma série de trocas, que de outro modo não tinham lugar nessa época. Esses movimentos, paralelos aos outros, demonstram como no espaço cotidiano muitas coisas vão sendo vividas com um mesmo nome: amizade.

Para finalizar, nos indagamos, como podemos considerar o movimento da amizade, já que quando cremos ter distinguido um sentido, logo nos deparamos com outros? Isso ressalta as práticas de amizade como espaços de criação. Afirma-se uma amizade que é, a nosso ver, prioritariamente marcada pelas representações hegemônicas, porém não deixando de ter muitos outros movimentos, pois se trata de uma relação que se (re)produz cotidianamente. É esta faceta que acreditamos guardar uma potência política.

22 O material que a autora utilizou para se aproximar das experiências de amizade entre os proletários, encontra-se no livro de Jaques Rancière (2012), “A noite dos proletários: arquivos do sonho operário”, baseado, por sua vez, em cartas e jornais proletários do século XIX.

5. ENTRE POLISSEMIAS E REPETIÇÕES: MOVIMENTOS DA AMIZADE

O mapa criado ao longo de nossas indagações sobre a amizade não é óbvio, ele aponta para a problematização de uma “prática mutante”: são muitas as marcas, os registros, as indagações, as invenções por nós acompanhadas. Por ser uma “prática mutante”, por se inscrever no *espaço entre* as pessoas, por possibilitar um espaço de criação – de amizades, de pensamentos, dos envolvidos –, que apostamos na amizade como uma prática cotidiana com potências políticas inesperadas.

Em nosso percurso, observamos, igualmente, que apesar de a amizade ser polissêmica, há algumas características dessa prática/conceito que se repetem, isto é, há determinadas configurações que são recorrentes neste tipo de vínculo. Entre essas, poderíamos destacar: a amizade como uma relação institucionalizada – as *heterias* na Grécia Antiga, a *patria potestas* em Roma e o *pacto sanguíneo*, na Idade Média –; a associação da *philía* como um vínculo dual e responsável pela união da *pólis*; as intersecções entre amizade e *éros*; a criação de comunidades de amigos preocupadas em produzir pensamento; poderíamos indicar, igualmente, que a maioria dos discursos sobre amizade a tomaram como uma prática entre homens e não entre mulheres, dentre outras características.

Para os propósitos de nossa dissertação, pretendemos, neste capítulo, sublinhar a constante intersecção entre *philía* e *éros*, bem como a particularidade da amizade estar ligada à produção de pensamento, pois ambas, por mais que distintas, carregam a tensão de a amizade ser um espaço de experimentação e, por isso mesmo, marcam-na como um “perigo”. A distinção entre a *philía* e *éros*, foi problematizada diversas vezes, o que nos sugere a necessidade de delimitação desses campos, pois se mesclados eles poderiam ser “subversivos” para a ordem social. Já a potência criadora da amizade, revela-se como uma característica política da mesma, pois carrega a possibilidade de contraposição em relação ao que está dado.

No intuito de aprofundar essa discussão, acompanharemos algumas experiências que se caracterizaram como um rico espaço de vivência das amizades, as quais, por vezes, chegavam a se contrapor aos discursos hegemônicos da época em que ocorreram. A escolha de tais características, bem como o modo pelo qual nos aproximamos dessas repetições, nos permite reafirmar que a amizade se encontra entre um discurso e uma prática e, portanto, a prática sempre pode inaugurar modos que escapam do esperado.

Partindo dessa perspectiva, acreditamos que lançar luz a essas características nos permite propor um determinado mapa da amizade: primeiramente, um apanhado histórico, que deixa claro

como se trata de uma prática diretamente relacionada com a época em que se inscreve e, por isso, com distintas formas de concebê-la; em segundo lugar, mesmo que seja uma relação que permita muitos modos de vivência, a amizade sempre foi perpassada por algumas questões e são exatamente elas que trabalharemos no presente capítulo.

Em relação aos desdobramentos de *éros* e *philia* – como vimos, uma preocupação desde a Grécia Antiga – destacamos que amizade sempre foi concebida como um tipo de amor, porém isso nunca bastou como resposta, em outras palavras, mesmo sendo considerada uma forma de amor, os discursos sobre amizade sempre se indagaram a respeito das particularidades desse amor. Grosso modo, *éros* percorreu a história do ocidente como um amor sob “suspeita”, atrelado, muitas vezes, aos prazeres do corpo, sendo, por isso mesmo, tratado com certa precaução; dessa forma, a ligação entre *philia* e *éros*, por mais que paralela, suscitou muitas reflexões: em alguns momentos quase indistintas, em outros completamente separadas.

Outro movimento insistente ao longo da história da amizade é a *produção de pensamento*, ou seja, o encontro com o amigo é marcado como um *locus* privilegiado de criação, não apenas de reflexões sobre amizade, como, também, sobre os mais diversos temas. A rica experiência do século XVIII será por nós utilizada como uma espécie de exemplo, pois ela possibilitou, a partir das trocas epistolares e dos encontros nos salões e cafés, a criação de espaços de socialização que concatenavam amizade e produção. Essas experiências nos permitem vislumbrar o quanto a amizade se localiza na tensão entre uma relação ditada pelos códigos de conduta e, do mesmo modo, voltada para novas experimentações, pois se por um lado as experiências do século XVIII afirmaram espaços públicos de socialização, por outro eles abriram os caminhos para a invenção da linguagem íntima que, por sua vez, é apontada como o grande desinvestimento da amizade do espaço público. Seguindo esses desdobramentos, traremos mais elementos para discutir em que medida a amizade pode se afirmar como um *locus* privilegiado para o pensamento.

Para finalizarmos esse capítulo e, com ele, nosso percurso de mapeamento da amizade, pretendemos amarrar os fios levantados até aqui, isto é, concatenar a discussão levantada em torno dos muitos sentidos que esta prática teve ao longo do tempo e sua restrição, recente, ao significado de uma prática desvinculada do âmbito público, baseada em escolhas pessoais e no compartilhamento da intimidade. A tessitura será realizada a partir da proposição de que a amizade é, também, uma prática política, já que é marcada pela rica experimentação de práticas e modos de relacionamento, vistas sob suspeita em diferentes épocas. Desse modo, propor um aspecto político na amizade, relaciona-se com a percepção de que a política localiza-se no espaço de ação entre as pessoas, em que essa abertura de sentidos e práticas se verifica nos movimentos que a significaram de maneiras tão diferentes.

5.1 – Éros e *Philía*

Philía com *éros* sublimada, amizade viril, amizade entre homens, amizade como irmandade, amizade entre homens e mulheres, amizade adolescente.

Começamos por essa pequena lista de tipos e modos de se falar da amizade, que peculiares dentro de seus contextos, estiveram carregados de suspeitas em relação ao erótico. Como vimos, na Grécia antiga, *philía* era uma forma de amor, além dela encontrávamos *eran*, *stergein* e *agapan* (Ortega, 2002), ou seja, a *philía* sempre esteve paralelamente ligada a *éros* e diretamente ligado ao amor.

O próprio significado de *éros* guardava uma série de particularidades, em linhas gerais, *éros* significava o “Movimento que leva a alma em direção a um objeto” (Gobry, 2007, p.58). Todavia, cada filósofo a conceituava distintamente, guardando acepções que a associavam a uma paixão irracional, ou a uma atração pela divina Beleza. Foi Platão quem discorreu, minunciosamente, sobre os aspectos de *éros* de acordo com sua filosofia. Em seus desenvolvimentos, Platão a dividiu em dois amores, um vulgar e outro celeste, isto é, o primeiro ligado ao corpo e o segundo ligado à alma (Gobry, 2007).

Percebemos, então, que assim como os significados de *philía*, os de *éros* também abarcavam muitas peculiaridades. A interação entre ambos, portanto, por mais que constante, sempre precisa ser pensada de acordo com as significações de cada época. Apesar de essas intersecções variarem bastante, desde a Grécia antiga, os destinos dados muitas vezes giraram em torno do signo da *amizade viril*, como um modo de equacionar tais discrepâncias, destacando que a amizade teve, constantemente, como questão o fato de se tratar de uma relação de amor que, no entanto, se depara com um “problema” relacionado a esse amor:

A amizade é para nós uma relação em que a passagem ao ato sexual é posta entre parênteses: é isso que a distingue do amor e da sexualidade hetero ou homossexual. Por assim dizer, a amizade é determinada por uma ausência de sexualidade, que paira sobre ela (Vincent-Buffault, 1996, p.142).

A tensão que paira sobre todas as amizades, se relaciona tanto à diferenciação dos tipos de amor, quanto às práticas sexuais condizentes a esse tipo de relação. Mesmo que contida no campo amoroso, a amizade, constantemente, tencionava sua ligação com a sexualidade, ora se aproximando do *amor vulgar*, ora se distanciando dele. É essa separação do amor e da sexualidade, intrínseca às relações de amizade, que, para Foucault (1981), possibilita que o encontro com o outro

amigo abarque uma potência do inesperado, já que não estão prescritas todas as finalidades de tais aproximações.

As tentativas de distanciar *éros* da *philia*, ou mesmo de distingui-las, como vimos, aparece como uma preocupação no interior da obra platônica, já que esta buscou resolver a antinomia da erótica grega – prática que vinculava o amor ao mestre, com relações sexuais. Desenvolve-se a ideia de que a amizade era uma relação na qual *éros* estava sublimada, o que a afirmava como uma relação afetiva, não comprometedora da posição dos jovens cidadãos. No mesmo sentido, apontamos que Aristóteles foi quem separou definitivamente a erótica das amizades, sendo retomado por Cícero, que, por sua vez, foi retomado pelos monastérios cristãos, reafirmando esta linha de interpretação ao longo do pensamento ocidental, a saber, de que a relação erótica representa um perigo à virtude dos amigos.

Esta forma de concebê-la, recorrente no ocidente, não impediu que práticas contraditórias surgissem. Como apontado no item anterior, as comunidades monásticas permitiram a vivência de diversas experimentações, de modo que a afirmação de *ágape* em contraposição ao silenciamento em relação a *philia* e a *éros*, não fosse unânime.

A obra *Spiritualis amicitia*, de Aelredo de Rievaulx, escrita entre 1147 e 1167, marca o que estamos querendo enfatizar, na medida em que ela discorria sobre o amor entre dois ou mais cristãos, não excluindo a possibilidade de uma relação homoerótica: “Essa idealização (...) rompia com a tradição do monasticismo, a qual tinha sempre afirmado que as amizades particulares podiam ameaçar a harmonia monástica” (Ortega, 2002, p. 79). Estes escritos traziam certa abertura ao amor entre homens, corroborando para uma intersecção entre *éros* e *philia*, fato que repercutiu tanto na época, que culminou com a proibição do manuscrito nas comunidades monásticas até o século XX.

Como já colocamos, esta proibição relaciona-se com a inauguração de uma atitude de hostilidade diante do homossexualismo, a partir do fim do século XII, “... quando se qualificará de homossexualidade o que em outras épocas ou em culturas (...) se considerava amizade” (Ortega, 2002, pp. 79-80). Nos aproximamos, novamente, do tencionamento entre *éros* e *philia*, visto que em algumas épocas a aproximação entre dois homens pode condizer ou não com as práticas aceitas, isto é, há um limiar entre *éros* e *philia*, um fio tênue, que varia de acordo com os contextos.

Este tencionamento marca também as *amizades mistas*. Como sabemos, ao longo da história, a amizade foi considerada, primordialmente, um assunto masculino, no entanto, houve exceções a tal hegemonia. Dentre elas, sublinhamos, o século XVIII, que através de uma intensa socialização entre homens e mulheres, registrou a vivência de amizades mistas, possibilitando, pela primeira vez, a entrada de mulheres na cena pública, a partir de publicações sobre a amizade; campo que era, majoritariamente, definido desde a Antiguidade, como privilégio do homem e, portanto, sobre o

qual somente eles podiam se exprimir, (Vincent-Buffault, 1996). Essas experimentações, afrouxaram as distinções dos papéis masculinos e femininos, permitindo que as mulheres passassem a ter um papel proeminente: muitas eram as donas dos salões que congregavam artistas e filósofos, responsáveis por ricas reflexões sobre diversos assuntos. Nesse período, as amizades, eram carregadas de uma linguagem amorosa, repleta de “... desordem do corpo arrebatado, abraço, aperto de mão, lágrimas, mutismo, dificuldade de se alimentar, todos eles sinais em que hoje veríamos o amor” (Vincent-Buffault, 1996, p.32).

O século seguinte, ao invés de continuar fomentando tais experiências, volta a distinguir com rigidez os papéis dos homens e das mulheres, desinvestindo, paulatinamente, os espaços públicos de vivências das amizades, para investir no espaço íntimo das famílias. Tal desinvestimento demonstra como as relações de amizade, no caso mistas, que envolviam uma linguagem amorosa, vão sendo significadas como “ameaçadoras”, principalmente, quando temos em vista que os casais, a família, tornam-se o lugar privilegiado do amor. Diante deste cenário um novo tensionamento: a *amizade mista* é vista com desconfiança, só sendo estimulada entre os casais.

Neste mesmo período, podemos situar o grande investimento nas amizades entre adolescentes, seguida de um momento de desconfiança e vigilância. Como vimos, esse duplo movimento se associou tanto à importância dada à juventude como “a idade da amizade”, quanto a posterior classificação da homossexualidade como uma doença, tornando a amizade entre jovens algo a ser vigiado.

Creemos que a partir dessas colocações, possamos afirmar que o espaço das amizades, no ocidente, carregou insistentemente uma pergunta em relação aos limites e distinções deste, em comparação com o amor e suas vicissitudes. A amizade, sendo uma prática menos delimitada, se apresenta como um “perigo”, já que traz como possibilidades experimentações eróticas, conformando um espaço de abertura, que, a depender da época, é mais ou menos circunscrito. Dessa forma, se há algo que marca a discussão insistente entre a diferenciação de *éros* e *philia* é a suspeita que tal ligação provoca nas sociedades, uma espécie de receio para com tudo aquilo que escapa do que está dado.

5.2 – Amizade e produção de pensamento: a experiência dos salões do século XVIII

A amizade sempre guardou uma dimensão de produção de conhecimento, isto é, a figura do amigo marca o pensamento de muitos filósofos e da própria filosofia. A criação da academia platônica, ou mesmo as comunidades cristãs, caracterizam-se pelo fato de que o pensamento se faz

em interlocução com o outro e, em muitos casos, este outro era o amigo. Assim como a amizade nos coloca diante de uma tensão entre *éros* e *phília*, ela nos coloca, também, diante da importância da alteridade para o pensamento, sendo esta outra característica que se repete ao longo da história do ocidente.

Isso foi afirmado por distintos autores, que além de ressaltarem a relevância do outro para o pensamento, destacam, igualmente, a perspectiva política de tal consideração, pois pensar implica em *pensar com* alguém. Segundo Aguiar (2011), uma das relevâncias da amizade para Hannah Arendt se relaciona, exatamente, com o pensamento, pois “Sem amizade, ou seja, sem a consideração pela alteridade não existe o pensamento nem o juízo” (p.142). Já Agamben (2009), em seu artigo sobre a amizade, ao colocar a importância do amigo como um outro eu, destaca sua indissociação da filosofia, que carrega o amigo em seu próprio nome e, conseqüentemente, no pensamento.

No interior dessas experiências, não podemos desconsiderar a relevância que esta prática/conceito teve na fundação da psicanálise, mais especificamente, de como a relação entre Freud e Fliess “... foi capaz de abrir um espaço psíquico do qual pôde nascer um pensamento” (Koltai, 2011, p.2). Além dessa experiência, poderíamos destacar muitas outras como as reflexões de Montaigne dedicadas a seu amigo La Boétie, as incessantes correspondências entre Mário de Andrade e seus amigos modernistas, dentre diversas trocas, registradas ou não, que evidenciam a importância do outro para o pensamento.

Tendo isso em vista, adentramos na experiência *sui generis* do século XVIII: um período marcado, ao mesmo tempo, pela efervescência de práticas públicas e pela abertura de um espaço privado nunca antes experienciado. Se por um lado fomos identificando um caminho que culmina com a vivência da amizade como uma prática íntima, por outro marcamos a impossibilidade de tratarmos linearmente a história. O século XVIII afirma essa constatação, na medida em que, inaugurou a “... “felicidade pública”, que significa que quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma dimensão de experiência humana que de outra forma ficaria fechada e que de uma certa maneira constitui parte da “felicidade” completa” (Arendt, 2010, p.175); e, da mesma forma, abriu os caminhos para que a amizade fosse considerada uma prática íntima.

As condições de possibilidade para a assunção dessa prática se relacionam diretamente ao momento de transição que marcou o século XVIII, reafirmando que as experimentações de amizade se concretizam, sobretudo, nos momentos em que os códigos sociais oscilam. Em linhas gerais, sublinhamos que este período é caracterizado pela transição de uma socialização regida por signos hereditários e de civilidade, para o crescimento dos valores da burguesia. Grosso modo, a civilidade era os códigos da nobreza – de etiqueta, por exemplo – baseados numa sociabilidade pública, na

qual a posição ocupada conferia um lugar na comunidade²³. A burguesia ataca esse comportamento teatralizado, justificando que todos deveriam agir verdadeiramente, de acordo com suas verdades interiores, incorporando à socialização pública o registro do íntimo como o verdadeiro.

No século XVIII, as tensões entre a tradição aristocrática e a nascente tradição burguesa estão em choque, contribuindo para uma fluidez nos códigos, em que surgiram diversos tipos de experimentações: “... inventa-se uma arte do entre-si que, para além da distinção entre amizade privilegiada e círculo amistoso, multiplica as circulações vivas de ditos, de afetos, de informações e de influências” (Vincent-Buffault, 1996, p.22). A circulação dessas práticas, bem como o local de desenvolvimento delas, estava diretamente relacionada às vivências dos salões. Estes, ligados à experiência da aristocracia, congregavam muitas pessoas em reuniões de discussão, que culminaram com a invenção de novos modos de agir:

A sede é sempre exterior à residência familiar (...) O objetivo é o de uma sociabilidade muito genérica que tenderá a restringir-se para especializar-se na reflexão política ou nas discussões literárias, ou mais ainda nos lazeres das classes mais abastadas (Aymard, 2004, pp. 484).

Estabelece-se um *locus* privilegiado de encontro e reflexão, no qual passam a circular as *trocias epistolares* – um gênero latino de correspondência, muito utilizado durante a Idade Média – destinadas, primeiramente, à leitura em público, que, além de servir de registro para o pensamento, foram, aos poucos, homogeneizando às práticas de amizade (Vincent-Buffault, 1996). A correspondência epistolar tinha, basicamente, duas funções: uma primeira relacionada a “conversar” com ausentes e, uma segunda, que se referia a fazer circular informações culturais e sociopolíticas. Nesta época, “A correspondência torna-se o altar da amizade, monumento privado onde vem se celebrar a relação e se inscrever a marca, onde se principia a obra em comum” (Vincent-Buffault, 1996, p.25).

Nesse novo modo de socialização, destacamos a importância das mulheres como anfitriãs desses encontros, algo que as colocou em uma posição privilegiada na amizade, pois elas conseguiam reunir uma série de filósofos e artistas em volta de si. A entrada das mulheres no espaço da amizade está associado, segundo Vincent-Buffault (1996), ao afrouxamento dos costumes feudais, abrindo espaço para uma socialização na corte, na qual as mulheres vão ocupar uma posição central – e posteriormente nos salões não pertencentes à corte. Uma das aberturas à mulher, considerada pela época menos capaz de pensamento racional, foi justamente a importância crescente de combinar os sentimentos nas discussões filosóficas e literárias. No interior desse espaço, as mulheres vão ocupando um papel cada vez mais proeminente, como fica registrado nos

23 Segundo Ortega (2002), os termos *cultura* e *civilização* surgem para se oporem aos comportamentos baseados na civilidade: a etiqueta da aristocracia.

tratados sobre amizade escritos por autoras. Nestes, além de se discutir as amizades, abre-se a discussão sobre o papel ocupado pelo sexo feminino nas sociedades europeias, como ilustra os escritos de Madame de Lambert: “Autora de um tratado sobre a amizade, ela aconselha às mulheres cultivarem-se para saber governar a si mesmas” (Vincent-Buffault, 1996, p.146).

Está posto, portanto, que os encontros nos salões – encontros públicos – preconizaram um fértil movimento de produção e questionamento das normas colocadas, registrando a preocupação teórica dos motivos e maneiras de ser amigo, (Vincent-Buffault, 1996). Destaca-se como este movimento, que privilegiava os encontros entre amigos, era marcadamente produtor de pensamento, seja por sua influência nos movimentos iluministas, seja pela criação de uma linguagem íntima – que influenciou muito o Romantismo –, ou até mesmo pela formação de novos modos de existência. Resumidamente, verificamos como, ao mesmo tempo, estas experiências culminaram tanto com um rico espaço de vivências, quanto com a crescente intimização das relações, sendo a amizade, portanto, exaltada no fim do século XVIII e desinvestida a partir do início do século XIX.

Encerramos este item, ressaltando que este movimento, de investimento e desinvestimento, está diretamente relacionado aos encontros e experimentações que a amizade possibilita, pois tanto cria situações de novas práticas, quanto o próprio movimento pôde, no caso das amizades dos salões do século XVIII, culminar com um paulatino desinvestimento, associado, diretamente, aos novos valores sociais. Estas experiências sublinham a amizade como um lugar privilegiado de criação e afirmação de práticas e pensamentos, tensionando os discursos e, do mesmo modo, se ligando a eles.

5.3 – Tecendo um mapa: amizade, polissemia e política

Dentro de nosso percurso, procuramos destacar como a problematização de uma prática cotidiana pode revelar outros sentidos daquilo que consideramos óbvio, abarcando uma série de atravessamentos, nos quais há a afirmação de determinados modos de ser condizentes com a época em que estão inscritos. Questionar os interesses por de trás das vivências de amizade nos aproximou de uma antiga preocupação filosófica, deparando-nos com muitos discursos ao longo da história do ocidente e, igualmente, com uma prática cotidiana que se coloca como um espaço de experimentação – como demonstram os distintos sentidos que pudemos mapear em nosso caminho.

A amizade, uma preocupação remota na filosofia, a partir de meados de 1970, passou a ser incluída como objeto de estudos das Ciências Sociais, da Antropologia e da Psicologia (Ortega, 2000), campos que a tomaram, principalmente, em duas vertentes: apostando nela como um tipo de

vínculo capaz de suprir as carências da vida, como, por exemplo, em face à decadência dos laços familiares, portanto, um viés que questiona pouco o “modo amizade” de hoje; e a considerando como uma potência política, resgatando para isso seus múltiplos significados, problematizadores dos modos pelos quais a concebemos atualmente.

Tomá-la como uma prática que engloba uma ligação com a política não é evidente, muito menos unânime entre os autores que assim a afirmam. A *philía*, uma prática que se vincula com a *pólis* desde Aristóteles, tornava-se, literalmente, uma união política a partir do laço que estabelecia entre todos os cidadãos numa democracia. Este filósofo é apontado como um dos primeiros a estabelecer uma ligação entre a amizade e a política por alguns autores, como Agamben (2009) e Arendt (2008, 2010a); ou como o próprio fato de sua despolitização, como o concebe Derrida (2005), Ortega (2002), entre outros. Em outras palavras, a articulação entre a amizade e a política depende da leitura de política utilizada e de qual faceta da amizade se acentua, sendo unânime apenas a ligação entre elas, isto é, mesmo que de formas distintas – que precisam ser consideradas –, importantes pensadores concebem-na como um laço, sobretudo, político.

Nossa aposta, recai na consideração de que a amizade, originária da *philía*, é uma prática polissêmica, porque sempre possibilitou um espaço de indeterminação, no qual múltiplas práticas poderiam ser inventadas se preservado o espaço do outro, da alteridade. O convite das amizades se localizaria nesse *entre*, neste falar sobre o mundo no qual a comunidade se inventa: “A equalização na amizade não significa, é claro, que os amigos passam a ser os mesmos, ou iguais, mas que se tornam parceiros iguais num mundo comum – que, juntos, constituem uma comunidade. Comunidade é aquilo que a amizade realiza” (Arendt, 2010a, p.59).

O que marca a história da amizade, portanto, é o movimento de transformação compartilhado que ela torna possível: ao longo dos mais diferentes contextos, determinadas vivências se afirmam, enquanto outras tendem a desaparecer. Porém, mesmo que algumas concepções se tornem hegemônicas, isso não significa que as relações cotidianas não estejam repletas de experimentações, sendo uma característica da amizade a possibilidade de inversão daquilo que se apresenta como o *status quo*.

Se nos remetemos ao entendimento de que a política está diretamente associada à *ação* no *mundo comum*, ou seja, ao permanente manejo da (re)criação do *mundo comum* (Arendt, 1998), podemos vislumbrar que o movimento característico da amizade materializa esta asserção, visto que é exatamente por estar sempre engendrando novos modos de relacionamento, que a amizade pode ser considerada um espaço de *ação*.

No entanto, mesmo que possamos destacar esses aspectos, cremos que ainda faltam algumas articulações. Primeiramente, em que medida na modernidade, época na qual a amizade está

estritamente estabelecida como uma relação íntima, ou seja, pouco aberta a outras experimentações, ela ainda pode ser uma prática política? Ademais, além de ser uma relação íntima, a amizade é confundida com a *fraternidade*, com o laço fraterno, responsável pela estabilização dos vínculos no interior dos Estados nacionais, que, obviamente, a vincula à política, mas com quais consequências?

A associação entre a amizade e a fraternidade, apesar de corrente atualmente, não é evidente: a primeira provém do termo grego *philía*, enquanto a fraternidade provém do termo *phrater*. Mesmo tendo diferentes origens etimológicas, ambas se relacionavam diretamente com a manutenção dos vínculos na Grécia Antiga: *phílos*, anterior ao termo *philía*, era uma relação institucionalizada de proteção e deveres para com aqueles comprometidos num pacto de acolhimento, especialmente, em terras estrangeiras; já *phrater* era o termo que identificava os irmãos, não os de sangue, mas todos àqueles que sentiam-se unidos por uma origem comum (Benveniste, 1995). Assim, se por um lado se tratam de relações distintas tanto *phílos* quanto *phrater* designavam relações atreladas com a estruturação social, mas com uma diferença importante: a primeira se articulava mais com as eleições dos estatutos sociais, enquanto a segunda com o vocabulário de parentesco²⁴.

Os dois termos passaram, evidentemente, por mudanças dentro do regime em que surgiram, principalmente, relacionadas com a organização da *pólis*, já que a asserção de um novo modelo de organização compromete tanto as estruturas de parentesco quanto as estruturas sociais. Em relação às últimas, indicamos que “Em Atenas, na sociedade antiga, o *génos* leva à fratria e a fratria à *phule*. Eram necessários trinta *géne* (plural de *génos*), segundo a constituição ateniense, para formar uma *phatria*, e três fratrias para constituir a *phule*” (Benveniste, 1995, p.312). Dessa forma, a organização social antiga se baseava em uma estrutura autócnone, como atesta a constituição dos *géne*, *phratria* e *phule*.

Na *pólis*, momento de invenção da democracia, *phrater*, um componente da estruturação social antiga, será, gradualmente, substituído por *adelphós*, termo que passa a nomear os irmãos de sangue, denominação não existente até então, (Benveniste, 1995). *Phílos*, por sua vez, cederá lugar para a *philía*, deixando de estar tão caracterizada como uma união de lealdade e de parentesco e abrindo espaço para novas experimentações.

Provenientes de origens distintas, tanto *phílo* quanto *phrater* compartilhavam o sentido de parentesco e de união social, baseada num modelo de apaziguamento de conflitos: *phrater* englobava numericamente mais irmãos do que apenas os irmãos de sangue, enquanto *phílos* era

24 Benveniste (1995) discute sobre *phrater* no capítulo sobre o parentesco, enquanto *phílos* encontra-se no capítulo de estruturas sociais.

uma relação baseada no reconhecimento de parentesco e na união de diferentes grupos, dentre eles a instituição de recebimento dos estrangeiros. A principal diferença da origem desses termos se evidencia pela possibilidade de acolhimento do diferente: *phílos* era uma instituição de codificação da relação com o estrangeiro, ou seja, uma codificação em que o *outro* estava presente, diferentemente de *phrater*. Sublinhamos que a distinção entre esses dois tipos de organização social, encontrava-se numa maior ou menor abertura para a diferença e para o acolhimento do outro.

A importância de tal distinção etimológica reside nas diferenças lógicas entre a afirmação de uma irmandade que se acredita igual por gozar de um parente em comum e de uma instituição que apesar de guiada, também, pelo parentesco, sempre abarcou e regulou a presença do estrangeiro. Não é à toa que, durante a *pólis*, filósofos como Sócrates e Aristóteles afirmassem a amizade como o vínculo político de união das democracias: “... Aristóteles explica que a comunidade não é feita de iguais, mas, ao contrário, de pessoas que são diferentes e desiguais. A comunidade nasce da equalização (...) A equalização política, não econômica, é a amizade, *philia*” (Arendt, 2010a, pp. 58-59). Destacamos, dessa forma, o diálogo entre diferentes como uma configuração que marcará os rumos da amizade, avisados de que ao longo da história a mesma será entendida e praticada de diversas maneiras, ora mais próxima de um vínculo entre iguais, ora mais próxima de uma igualdade na diferença.

A modernidade é uma época em que o reconhecimento das diferenças passa a estar ameaçado, pois o que é vivenciado, sobremaneira, é a identificação de igualdades tão estreitas – seja entre grupos excluídos, seja entre amigos, seja entre as nações – em que todas as desestabilizações de tal experiência passam a ser ameaçadoras. Segundo Arendt (2008), a fraternidade, corrente na modernidade, diferentemente da amizade, caracteriza-se pela supressão do *mundo comum*, pois origina-se na união dos grupos excluídos: em todas as épocas àqueles que eram identificados como não pertencentes a alguma comunidade, vinculavam-se estreitamente em oposição ao mundo hostil. Esta posição, como veremos, não compreende a política, tal como o pensado por esta autora, na medida em que se desvincula do *mundo comum*, não contemplando o espaço público, as diferenças, os outros.

Desde a Revolução Francesa, a fraternidade figurou como um almejado direito de união dos Estados, porém foi somente em 1848 que ela foi incluída na Declaração de Direitos do Homem, onde permanece até os dias de hoje, (Ortega, 2000). A asseguuração dela como um direito, implica nas configurações dos Estados nacionais: por incluí-la como “o” sentimento nacional, este passa a estar calcado no imaginário dos laços fraternos, ou seja, na irmandade para o reconhecimento de direitos e, conseqüentemente, num Estado no qual os não-irmãos são “rivais”, são sentidos como uma ameaça.

Evidentemente que a concepção moderna se difere da antiga, ademais, não era somente *phrater* que carregava um sentido de parentesco, a *philía*, igualmente, carregava-o. Desse modo, nosso interesse recai menos em tentar defender uma “amizade verdadeira” em prol da fraternidade, do que problematizar o porquê uma prática tão polissêmica como a *philía* e, justamente por isso aberta às diferenças, foi veementemente asseverada, a partir do século XIX, como uma união íntima entre iguais, os “irmãos escolhidos”, que abarca poucas mudanças em suas significações e vivências, poucos estranhamentos.

Em relação à afirmação da intimidade e, conseqüentemente, à desafirmação do espaço público, consideramos, primeiramente, que se trata de uma impossibilidade para as finalidades políticas da amizade. Como vimos, as experimentações do século XVIII, tão ricas em vivências, preencheram o espaço deixado pela organização social baseada, principalmente, na hereditariedade, abrindo um fértil campo de vivências. Contudo, logo o Estado e a família se tornaram as instituições primordiais nas socializações, culminando com o desinvestimento dos espaços de sociabilidade: a partir da invenção do íntimo, as famílias se colocaram como o espaço de proteção, em relação ao mundo público – diretamente associado com o Estado – visto como hostil.

Há, portanto, alguns movimentos a serem considerados para refletirmos sobre a amizade como uma prática política, visto que, ela tanto pode afirmar aspectos da modernidade – sem espaço para as desigualdades, para as diferenças –, quanto ela pode se colocar como outra cena, uma cena que considere o fazer político como um encontro de alteridades, capaz de produzir. Cremos que para sustentarmos o caráter político dessa prática, necessitamos precisar a leitura na qual nos apoiamos, a saber, a leitura proposta por Arendt (1998), em seu livro póstumo “O que é política?”.

Uma maneira de se aproximar do que será proposto por Arendt (1998) como o espaço político é acompanhar o que ela ressalta como sendo o espaço característico da política grega, a saber, a *ágora*, a praça pública. O espaço político, para os gregos, não estava em todo lugar, ele se dava “... em torno de conversar-um-com-o-outro, o conversar-com-o-outro e o conversar-sobre-alguma-coisa” (Arendt, 1998, p.97). Além disso, este espaço só começava quando cessassem as necessidades de manutenção da vida e da força física, assim, não se relacionava à gestão das necessidades, mas sim ao que poderia surgir do encontro na *ágora*.

Para os gregos a coisa política era delimitada como o lugar de conversa da praça pública, na qual todos os cidadãos livres podiam participar²⁵: além de localizada, a política só era possível mediante a liberdade. A praça pública, a partir da reunião dos cidadãos, era o espaço da *ação*, o espaço de compartilhamento do *mundo comum*, no qual os contornos iam sendo dados à medida que

25 Como sabemos, os cidadãos, na Grécia antiga, eram apenas os homens livres, isto é, estavam de fora tanto as mulheres quanto os escravos.

a discussão circulava: “Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados” (Arendt, 1998, p.60).

Essa dimensão tem uma grande importância para o pensamento, pois nos permite fazer uma analogia entre o que se passa na *ágora* e a materialização da realidade externa, que só existe porque é compartilhada. Em decorrência, temos que o *mundo comum* é plural, pois sendo a realidade afirmada a partir do compartilhamento dos diversos cidadãos, os modos de conceber o mundo, o pensamento, não são feitos por verdades homogêneas, mas sim por diferentes modos de pensar. O fazer político era aquele que se dava entre os cidadãos no *público*, o que se formava a partir das conversas, inventando o mundo interposto entre eles, destacando uma concepção que atrela a *ação* entre os homens à criação do *mundo comum*.

Apesar de afirmarem o espaço público como aquele que confere um lugar a todos os cidadãos, o espaço privado não deixava de ter importância:

Na opinião dos antigos, o caráter privativo da privacidade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas e mais humanas capacidades do homem (Arendt, 2005, p.48).

Percebemos que o espaço privado era relevante como um espaço de descanso, porém não era este – como ressalta Arendt (1998), privado/carente – que definiria nem as subjetividades, muito menos os lugares no mundo. Com isso, destacamos que há diferenças fundamentais entre a forma grega e a moderna de conceber a privacidade: para os primeiros a privacidade era contraposta à política, era um espaço de descanso e não de afirmação do sujeito; já na modernidade a privacidade é contraposta ao social, sendo entendida como um espaço de proteção e de afirmação das identidades. Em nossa época, portanto, o espaço privado, da casa e da família, é àquele que nos afirma enquanto sujeitos, configurando um lugar pautado pela igualdade e não pela pluralidade.

Diferentemente da vivência hegemônica da política hoje, Arendt (1998) a concebe como um campo circunscrito no *espaço entre* das relações: “A política surge no entre-os-homens; portanto, totalmente fora dos homens” (1998, p.21). Os homens não são, desse modo, seres naturalmente políticos, visto que a política não se localiza neles, mas sim no espaço dos encontros, no *entre*, que se conforma pela pluralidade. É nesse lugar intermediário, que localizamos o *espaço entre*, como fundamental para as relações, pois permite a *ação* e a mudança. Já que o *espaço entre*, responsável pela vinculação das pessoas, é o locus da *ação*, o mesmo é, também, o *locus* político.

Essas noções e análises são completadas pela dimensão de que, mesmo não sendo políticos por natureza, mas pelos posicionamentos no mundo, os homens trazem consigo, a cada nascimento, a potência da mudança, (Arendt, 1998). A dimensão política, segundo nossa autora, carrega, além da pluralidade e da liberdade, a possibilidade de recomeços, a possibilidade de que em cada encontro

há o espaço para o inaudito: o novo ganha forma pela ação do homem no *espaço entre*. Assim, a coisa política, para Arendt, se define como “... essa mistura peculiar de fragilidade e consistência. É o lugar onde se unem a persistência da tradição e a fragilidade do novo” (Ortega, 2000, p.35). Cabe colocar que, o novo não é uma “invenção extraordinária”, isto é, não estamos a todo momento “inventando a roda”, o novo é uma pequena mudança no que aqui está.

Se por um lado o sentido de política que forjamos de Arendt (1998) nos auxilia em nossas análises, por outro, ao analisar a modernidade como um tempo em que o âmbito público e o privado se confundem, torna-se contraditório delimitar uma prática política como aquela dos gregos. Todavia, a retomada da *pólis* como originária da política ocidental, não é uma tentativa de homogeneização daquilo que seria a política, incoerente até mesmo com o que é proposto pela autora, visto que sua preposição se assemelha muito mais com a retomada da coisa política, presente no entre das relações, do que a uma retomada da “verdade” da política.

Mesmo que as amizades, após o século XIX, tenham passado a ser mais delimitadas como uma relação íntima, na qual se confundem o público e o privado, destacamos que o que salta aos olhos nessas experiências é justamente o espaço entre o eu e o outro, que pode preservar a referência ao *mundo comum*, sendo esta uma exigência política da amizade (Arendt, 2008). A partir do compartilhamento das diferenças e da pluralidade, baseando-se, sobretudo, no discurso e no intercâmbio dos cidadãos, a amizade se desenha como uma relação que pode assegurar a alteridade e a criação, uma relação política:

Mais do que o amigo como pessoa, cada um entende como e em qual articulação específica o mundo comum aparece ao outro, que como pessoa será sempre desigual ou diferente. Esse tipo de compreensão – ver o mundo (como dizem hoje corriqueiramente) do ponto de vista do outro – é uma percepção política por excelência (Arendt, 2010a, pp. 59-60).

A ênfase dada à amizade como uma prática que compreende a entrada do outro, ou melhor, que se desenvolve a partir da diferença, justifica, a nosso ver, a constante possibilidade de (re)invenção dessas relações, inscrita na variedade de práticas que levaram esse nome ao longo da história. Este movimento corrobora com a afirmação de que o espaço propiciado pela amizade, de estar junto e criar, relaciona-se “... a esse intermediário (*in between*), visto que propicia a participação em algo comum enquanto possibilita a diferenciação dos partícipes através da comunicação e do agir” (Aguiar, 2011, p.13).

Visto isso, circunscrevemos a amizade como uma disposição ao encontro com o outro, uma disposição em experienciar as relações como o movimento da *ação*, isto é, no qual os encontros se dão a partir da abertura de (re)criação. A amizade abarca, portanto, a política “... como fundadora do *mundo comum* e não como instância separada da convivência dos cidadãos” (Aguiar, 2011, p.141),

e, como consequência da incomensurabilidade existente na convivência com o outro: os indivíduos nela implicados trabalham em sua transformação e na invenção do espaço relacional (Ortega, 2000).

Apostamos, assim, nas relações pautadas pela livre circulação da palavra: são as vivências que acentuam o caráter criador da amizade, ou que as restringe como relações que apenas repetem as fórmulas já conhecidas. Caráter criador, mas não ingênuo, não acreditamos que as relações possam “optar” por criarem algo “inaudito”, ou por repetirem os padrões; sublinhamos, contudo, que as amizades abarcam um movimento de consideração pelo outro e pelo *mundo comum*, que se asseguradas, engendram relações capazes de inventar muitas significações para a amizade, bem como para quem dela participa.

Empreender o mapeamento da amizade condiz com uma suspeita em relação à sua significação usual, fazendo-nos adentrar em seus distintos sentidos, o que questiona, por si só, o modo de conceber as relações como dadas. Além disso, as amizades, uma prática usual, mas marginal de sentidos “contratuais”, atualmente, como os casamentos, estabelecem relações nas quais os sujeitos precisam inventar aquilo que está *entre* eles.

As insistências relacionadas à amizade ressaltam, dentre outras coisas, o caráter perigoso dessa prática, já que apontam para o constante movimento de definição, perseverante em tentar delimitar os limites e alcances da amizade. Contudo, este movimento demonstra seu caráter paradoxal, pois quando focalizamos que as amizades sempre foram marcadas pelo signo da produção de pensamento, vislumbramos como elas sempre se colocaram como um lugar privilegiado para o engendramento de novos modos de ser e de reflexão.

Ao mesmo tempo em que observamos o incansável exercício de nomear as diferentes relações como formas de amizade, ela foi apontada, ao longo da história, como primordial para a produção de pensamento, inserindo no ato de pensar o indispensável diálogo com o outro. Retomando o que colocamos acima, ressaltamos que o *mundo comum* se dá apenas mediante ao incessante diálogo sobre o mundo, sobre o que está *entre* as relações, ou seja, são os diferentes modos de visão do mundo e a pluralidade que podem materializá-lo como um comum. A ligação entre a amizade e a produção de pensamento reafirma tanto sua dimensão política, quanto a indissociação entre quem produz e seu interlocutor.

Acreditamos que seja de igual importância, não cair numa afirmação ingênua de apostar na amizade como “a salvação do mundo”. Acentuar a potência das relações dialoga com vislumbrarmos uma direção que nos lança ao outro, à *pólis*. Em outras palavras, conceber a amizade como um espaço que permite a criação, está intimamente relacionado com a concepção de que sempre nos lançamos aos encontros, criando, num só ato, tanto o encontro, como quem dele participa.

6. AS VICISSITUDES DA AMIZADE NAS CARTAS: FINALIZANDO UM PERCURSO

Brincar de Pensar

Clarice Lispector

A arte de pensar sem riscos. Não fossem os caminhos de emoção a que leva o pensamento, pensar já teria sido catalogado como um dos modos de se divertir. Não se convidam amigos para o jogo por causa da cerimônia que se tem em pensar. O melhor modo é convidar apenas para uma visita, e, como quem não quer nada, pensa-se junto, no disfarçado das palavras.

Isso, enquanto jogo leve. Pois para se pensar fundo – que é o grau máximo do hobby – é preciso estar sozinho. Porque entregar-se a pensar é uma grande emoção, e só se tem coragem de pensar na frente de outrem quando a confiança é grande a ponto de não haver constrangimento em usar, se necessário, a palavra outrem.

Os caminhos do pensamento são marcados pela amizade, por esse brincar *entre* amigos que não estando convidados para uma cerimônia, embarcam no pensamento escondido na livre circulação da palavra. Mas, como bem nos alerta Clarice Lispector, para se pensar sério, condições distintas precisam ser consideradas: precisa-se estar só, acompanhado, por vezes, de um outro que suporte o constrangimento da palavra *outrem*.

Ingressamos, assim, pelos meandros deste último capítulo, a partir desta curta crônica, não colocada aqui integralmente, para finalizar o nosso *brincar de pensar* por vezes solitário, porém sempre acompanhado por interlocutores: os autores lidos, as músicas escutadas, as conversas com amigos e colegas, que mesmo ausentes no momento em que o pensamento vai para o papel, encontram-se sempre presentes nesse diálogo incessantemente reverberador.

Nossa pesquisa é, curiosamente, bem sintetizada por essa passagem: os amigos, mesmo que desavisadamente, pensam ao se encontrarem, no oculto das palavras produzem um novo olhar, uma diferença ao que estava colocado. Num primeiro momento como brincadeira, todavia, na sequência, o pensar exige novas regras, exige a sobriedade da solidão acompanhada do suporte de *outrem*, num exercício arriscado de tensionamento do dado: aquilo que constrange ao ser enunciado por demarcar as fissuras e fixações presentes nas interposições entre o eu e o outro.

Ainda recorrendo às imagens da crônica, destacamos o *brincar de pensar* como um quase

divertimento, como se não envolvesse emoção e, principalmente, a presença inquietante do *outrem* como suporte necessário, porém constrangedor, imagem que nos faz indagar sobre o lugar desse incômodo nas amizades: quem são os *outros* amigos?

Questão instigante, que nos acompanhou em todo o nosso percurso, congregando dois aspectos fundamentais desta pesquisa: um primeiro atrelado aos discursos sociais, ou seja, a escolha do *outro* amigo é determinada pelos modos de amizade possíveis em cada época, como decorrência dessas determinações, o segundo aspecto tensiona o primeiro – e isso que se colocou como norte de nossas indagações –, pois nas diferentes maneiras de vivenciá-la, encontram-se as diversas possibilidades de subverter os discursos naturalizados, isto é, a cada relação há a latência do possível, fazendo com que aquilo que não era dado possa vir a se inscrever no campo relacional.

Aposta interessante, já que sublinha a amizade como uma prática agregadora de movimento e de invenção, criadora de um espaço de pensamento conjunto, mas não é somente isso que a amizade compõe, ela é uma relação que também se encontra em afirmações como a fraternidade – em que os não irmãos, os outros, acabam tendo pouco espaço –, ou mesmo em formatos bem estabelecidos, nos quais busca-se diferenciar uma amizade verdadeira e virtuosa daquelas menos verdadeiras, pois baseadas em interesses. Assim, se há criação, há também um modo de vivenciá-la restrito por certas posições sociais.

Sem concebê-la de uma única maneira, lançamos luz na faceta caracterizada pela possibilidade de preservação do *outrem*: um espaço não físico, mas que permite a participação da diferença como marca da amizade, e, portanto, de tentativas de falar do que até então não podia ser dito. Visto isso, a consideramos como um objeto integrante do discurso social, das reflexões filosóficas e, sobretudo, das incontáveis práticas que dessa maneira se nomearam: os amigos.

Essa polissemia encontrada, sobremaneira, no percurso pela história de práticas e discursos filosóficos sobre a amizade, compõe-se, igualmente, de repetições, isto é, as indagações sobre a amizade carregam certos limites que aparecem recorrentemente ao longo da história, como, por exemplo, a intersecção entre a amizade e o amor erótico, prática muitas vezes proibida, contudo vivenciada em diferentes épocas e contextos. Trata-se, dessa forma, de uma prática perigosa e criativa, pois insiste em colocar algumas questões aos modos relacionais habituais, ou melhor, tensiona as vivências que acreditamos naturais.

A intersecção entre a amizade e a política é mais um ponto que se repete nos discursos filosóficos: por que a amizade pode ser uma prática política? Uma pergunta e diferentes respostas, a depender de quem as responde, ou mesmo de como é posta. O espaço das amizades, de livre circulação da palavra sobre o mundo, seria semelhante ao espaço público e político, a *ágora* grega, por permitir um falatório desde diferentes perspectivas, no qual o *entre* dos encontros vai sendo

construído na medida em que é colocado em cena, materializando-se pelas distintas falas e ações, Arendt (2010a). Prática política, também, pois o amigo é tão íntimo a mim que se torna um *outro* eu, um *com-sentir* o mundo pelos amigos, (Agamben, 2009), no qual a alteridade se coloca pela amizade e esta se coloca como política.

De repetições e normatizações do discurso, a amizade se assevera metaforicamente como uma praça pública, na qual, a partir do falar de diferentes lugares se conforma o mundo que é comum e compartilhado. Um mundo outro, que só podemos ter acesso via o olhar de quem não está em nós, mas que nos conforma. Ademais, se identificamos uma certa disrupção entre os discursos hegemônicos sobre a amizade – muitas vezes num formato de receitas a serem seguidas, como, por exemplo, a necessidade de ter amigos, haja vista a esquisitice de não tê-los –, e a vivência dela, nada melhor do que a análise de uma amizade específica para adentrar na discussão sobre as potências políticas dessa prática. Nos acercamos, para tanto, da relação entre Freud e Fliess, seu grande interlocutor durante as primeiras elaborações da psicanálise.

Um querido e amado amigo, destinatário de umas centenas de cartas, colocou-se, ou foi colocado, no lugar de *outrem*: Fliess, o otorrino a quem Freud tanto amava, compôs com ele uma “praça pública”, um espaço, como vimos, político na medida em que proporcionava um incessante falar sobre o mundo que compartilhavam. Um falatório onde as esquisitices insistiam como questão para a anamnese médica, podendo conformar ora explicações infrutíferas para os propósitos daqueles amigos, ora explicações que rederam frutos, sendo, talvez, o maior deles as condições necessárias para as indagações psicanalíticas.

Um espaço de amizade caracterizado pelo suporte da criação de uma nova disciplina, registrado pelas cartas de Freud, estas que nos atestam a importância dessa escrita e do endereçamento a Fliess. Uma amizade diretamente relacionada com o pensamento, com esse *brincar de pensar*, em que o *outrem* foi permitido entrar, apesar dos constrangimentos que podia provocar. Entrou tanto que pôde se colocar como o centro de indagações da amizade e também da disciplina nascente: escritas que tentaram circundar o estranho das relações, aquilo que não encaixava, tensionando tanto a medicina da época, quanto a própria amizade.

O acesso que temos a essa relação se confunde com as cartas de Freud, ou melhor tem nas cartas dele seu único registro. Trata-se, portanto, da análise de uma correspondência incompleta, porém de um texto de Freud a seu interlocutor predileto – sua única plateia, nas palavras dele – um material no qual acompanhamos uma escrita endereçada a um amigo. Uma amizade texto, que versava sobre o trabalho clínico, sobre os atendimentos e hipóteses diagnósticas, pois ambos interlocutores, que acabaram se tornando muito amigos, eram médicos engajados em pesquisas não habituais para a época.

Se por um lado o eixo do trabalho se destacava nessas cartas, por outro as interposições de terceiros era, igualmente, um aspecto muito importante, revelando-se tanto nas narrativas sobre os pacientes e familiares, quanto pela circulação própria a este espaço relacional. Dito de outro modo, a construção das cartas, o endereçamento dos assuntos, a forma como os terceiros à relação eram relatados, permite-nos acerrar dos modos de produção do outro: um outro amigo, um outro médico, outros pacientes e familiares e, principalmente, o outro dentro do interlocutor, ou seja, os estranhamentos que Freud passou a poder nomear pela circulação da palavra nesta amizade.

Destacamos este aspecto, a saber, a composição da alteridade nos registros dessas cartas, por concebermos que se trata de uma formulação própria dessa amizade, mas articulada, igualmente, com nossas perguntas em relação ao *outro* amigo. O relacionamento entre Freud e Fliess abriu espaço para que o primeiro vivesse os incômodos próprios da clínica em elaboração: o tratamento das histéricas, sem êxito na época, coincidiu com a falta de lugar de Freud entre os médicos de Viena. Assim, o suporte de Fliess dava-lhe garantia, ao mesmo tempo, de um lugar de reconhecimento médico e de um espaço de experimentação desse *outro-eu*, criado por suas indagações clínicas.

Se partimos do pressuposto de que a psicanálise freudiana tem como paradigma de formação do Eu o outro, isto é, uma instância como o Eu só pode se formar a partir do contato com a realidade externa (Freud, 1914/2006), podemos, analogamente, vislumbrar, a partir da análise das correspondências, como o estranhamento em relação à sintomatologia sob a qual Freud se debruçava, permitiu-o viver este estranhamento em si, e a conceber o inconsciente como este estranho que nos habita, este estranho familiar (Freud, 1919/2010). Os caminhos, então, pelos quais a análise desta amizade nos levou, sublinha como nesta prática relacional o espaço interposto entre o eu e o outro se abre para todos os seus desencaixes, ou melhor, abre-se para a invenção daquilo mesmo que tensiona as relações: a tensão entre o eu e o outro.

De uma situação específica – a análise da amizade de Freud com Fliess – para sua articulação com a possibilidade de a amizade se afirmar como uma prática política de resistência, há de se atentar para as características da amizade nesse mesmo período, bem como para a inscrição dessa prática como um discurso ao longo da história, senão corremos o risco em apostar na amizade de uma única maneira, negando as tensões que carrega e os meandros de cada período.

Tendo isso em vista, torna-se necessário articular as análises do texto de Freud com o mapeamento do contexto histórico das amizades, lançando luz para os pontos que nos levam a afirmar sua potência política, que ressoam de maneira singular nesta relação específica. Dito isso, optamos por nortear este diálogo em três momentos: primeiramente, adentraremos nas consequências últimas em asseverar que a amizade entre Freud e Fliess se inscreveu como um

espaço *outrem*, o que dialoga não apenas com as produções singulares dessa amizade, como com a história dessa prática; como consequência direta dessa discussão, aprofundaremos a ideia da amizade como uma prática política, sustentando que por se tratar de um falatório que descreve o mundo sobre o qual se fala, ela pôde se configurar, metaforicamente, como a *ágora* grega; por fim, teceremos nossos últimos comentários sobre nosso percurso, lançando questões que apontam para a relevância de nossas indagações, como remetendo-as às próximas pesquisas.

6.1 – “... você é o único outro, o alter”²⁶

Em busca do outro

Clarice Lispector

Não é à toa que entendo os que buscam caminho. Como busquei arduamente o meu! E como hoje busco com sofreguidão e aspereza o meu melhor modo de ser, o meu atalho, já que não ousa mais falar em caminho. Eu que tinha querido. O Caminho, com letra maiúscula, hoje me agarro ferozmente à procura de um modo de andar, de um passo certo. Mas sei de uma coisa: meu caminho não sou eu, é outro, é os outros. Quando eu puder sentir plenamente o outro estarei salva e pensarei: eis o meu porto de chegada.

O outro como o porto de chegada, o atalho encontrado na busca pelo Caminho. Sendo ele o caminho possível, aquilo que encontramos para nos encontrarmos, o outro marca desde já seu lugar fundamental. Entre o peso da palavra *outrem* e sua condição como ponto de chegada, localizamos a tensão de nosso problema, a amizade: uma união que carrega uma marca comum, mas que sustenta o constrangimento do *outrem*. Destacamos o vínculo estreito entre a amizade e a alteridade, característica discutida e vivenciada de diferentes modos ao longo da história e, por isso mesmo, necessária de ser pensada em seus vários aspectos, pois não se trata de um traço homogêneo e, principalmente, este não se coloca linearmente nas distintas épocas e contextos.

Ao percorrermos as vicissitudes do espaço para o outro no interior da amizade, logo nos deparamos com o fato de que desde a Grécia Antiga ela carregava uma estreita relação com a alteridade: *phílos*, um termo homérico, designava uma série de relações afetivas comprometidas com o recebimento do estrangeiro, ou seja, vinculava-se aos tratos e pactos com os hóspedes (Benveniste, 1999). Circunscreve-se, desse modo, um modo relacional calcado nos pactos com o

26 Carta de 21 de maio de 1894. In Masson, 1986.

estrangeiro, configurando *phílos* – termo que precedeu a *philía* – como uma união responsável pelo trato com os outros.

Todavia, este termo também designava as relações de parentesco, ou mesmo os agrupamentos que garantiam a coesão social, sublinhando uma ambiguidade presente na amizade: a separação entre nós e eles contemplava tanto os tratos com o outro, quanto uma separação entre *nós* – instituições de parentesco, ou agrupamentos sociais – e *eles* que não faziam parte dos mesmos grupos. Se a alteridade era um traço a ser acolhido a depender de uma série de códigos de conduta, ela era também uma marca que diferenciava os que ficavam dentro dos que ficavam fora.

Novamente incorremos à tensão provocada pela alteridade, tão bem representada pelos laços amistosos, por promover uma aproximação baseada em algo de comum com o outro – no caso de *phílos*, por exemplo, aqueles que me receberam em terras estrangeiras, deveriam ser recebidos por mim – e, ao mesmo tempo, marcar uma diferença incômoda. Há, portanto, ponderações a serem feitas para se conceber a amizade como um espaço em que o outro é inerente, pois diante das muitas práticas que assim se nomearam há, igualmente, aquelas que contradizem qualquer possibilidade de consideração pela alteridade, aquelas em que a alteridade entra como uma marca do que deve ser evitado – *narcisismo das pequenas diferenças* (Freud, 1921/2006) – e aquelas que se produzem a partir do tensionamento provocado pelo outro.

Ademais, entre o comum que caracteriza aqueles que se consideram amigos e o constrangimento do *outrem*, apercebemo-nos dos intrincamentos que o *outro amigo* nos coloca, pois a percepção do comum ou das divergências está completamente relacionada aos discursos sociais, os quais incidem diretamente nos contornos da alteridade. Desse modo, discutir sobre o *outro amigo* é discutir também sobre os discursos sociais.

Se por um lado as delimitações do amigo são calcadas pelos discursos de cada época, por outro lado há uma determinada reflexão que insiste em se afirmar ao longo da história acerca da inerência do outro nas relações amistosas, recorrente, sobremaneira, nos escritos filosóficos. A expressão *alter ego*, utilizada por Cícero para nomear o amigo, é um dos exemplos que apontam o paradoxo embutido nas significações da amizade. Este termo compreendia um duplo sentido, a saber, alguém tão íntimo que se torna “outro eu mesmo” – a gemelidade –, como a alteridade, um outro (Fontanier, 2009). Sublinha-se, desse modo, uma tensão intrínseca à amizade, pois por um ângulo ela parece implicar uma falta de espaço para a diferença – os amigos gêmeos, que por serem iguais se aproximam –, ou, justamente, um espaço que possibilita a criação por ser incômodo e incompleto.

A alteridade é sustentada como uma marca radical da amizade também por Agamben (2009), para quem o amigo é tão interno que se torna um outro em si mesmo, uma exterioridade interior: “O

amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na “mesmidade”, um tornar-se outro do mesmo (...). A amizade é essa des-subjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si” (p.90). Essa prática se revela, assim, como um *com-sentir* o mundo a partir da *condivisão* que o amigo proporciona em si, marcada desde o início como uma questão interior à filosofia: *(philo)sophia*, o amigo da sabedoria. Ressalta-se, a partir dessa perspectiva, dois aspectos fundamentais dessa prática, a saber, a sua radicalidade em relação à alteridade, já que ela carrega o outro em si, e sua inerente condição para o pensamento.

Uma característica de todas as relações, a alteridade, coloca-se na amizade como um campo possível de produzir com o outro, um campo de evidência da tensão que o outro introduz aos encontros, podendo ser completamente excluído, negativizado – os inimigos –, ou utilizado como motor dos encontros. Um motor incitador das diferenças inerentes às relações, que nos faz produzir através delas, contorná-las na tentativa de fazer caber aquilo que de outra forma não se faria presente. Tratos distintos com a alteridade, indicadores da ambiguidade em se relacionar com o outro, presente seja nas amizades, seja nas inimizades. O outro necessário, mas também odiado e amado, um outro que pode ser o caminho, porém que abarca todas as dificuldades daí decorrentes.

A amizade inscreve-se, portanto, como um tensionador, um tipo de relacionamento no qual a alteridade pode atuar como um incômodo produtor: o falar sobre aquilo que a diferença provoca, e, por ser falado, passa a circular. Mesmo considerando a alteridade como um aspecto de todas as relações, dependente dos discursos sociais, asseveramos, a partir de nosso percurso pela amizade, que esta modalidade de relação é privilegiada no encontro com o outro.

De uma afirmação geral, nos voltamos para a nossa análise específica: a amizade entre Freud e Fliess. Esta relação, como vimos, foi marcada pelos outros, desde aqueles que literalmente os cercavam, como os familiares e amigos, até pela vivência de uma *experiência outra*, proporcionada pelas experimentações entre eles. É justamente esta *experiência outra*, que se destaca como um aspecto criativo e singular do relacionamento entre esses médicos, na medida em que pôde acolher distintas experimentações com a alteridade, seja no lugar no qual Freud localizava as pessoas externas ao relacionamento, seja na forma como ele vai se tornando um outro para si, marcando o lugar fundamental do outro amigo nesta vivência.

Este aspecto criativo e singular desta relação, nos autoriza não apenas a nos aprofundarmos nos sentidos produzidos por esta amizade, como coloca questões próprias à alteridade como uma marca relacional, já que ela é, de algum modo, um dos fundamentos da teoria psicanalítica.

Dessa forma, partimos da importância da alteridade na amizade, passamos pela análise das posições do *outro amigo* na escrita das cartas de Freud e, a partir desses movimentos, compomos uma compreensão da maneira *sui generis* e fundamental na qual a alteridade pôde se inscrever nesta

amizade: um motor da produção de Freud como um amigo, como um médico, como alguém que sofria de histeria e, sobretudo, como alguém capaz de, através das indagações que o circundavam, produzir uma disciplina que colocou em seu cerne a questão do outro.

São muitas as referências *ao(s) outro(s)* ao longo das cartas de Freud, lembramos, mais uma vez, que esta amizade se iniciou por uma troca sobre a paciente que Fliess havia indicado a Freud, iniciou-se, portanto, tendo como tema principal a troca de informações sobre terceiros, não apenas terceiros, mas aqueles que eram os motivadores da reflexão e indagação freudiana: os pacientes. Além dessa marca fundamental, Fliess, nas palavras de Freud, era seu *único outro*, sua única plateia, seu único amigo, isto é, um *outro* médico a quem ele poderia confiar suas indagações acerca dos pacientes, mas também de tudo aquilo que foi se configurando como assunto nesta correspondência: as hipóteses diagnósticas, os desejos de infância, os sintomas que acometiam Freud, as notícias sobre seus familiares e o adoecimento dos mesmos.

Se a alteridade é tudo aquilo que se refere à diferença, ao outro, ao não idêntico (Lalande, 1999), somos convidados a refletir sobre esta amizade como tensionadora dela, pois ao mesmo tempo que nos parece evidente que em qualquer relação o outro é o não-eu, este não se encontrava organicamente delimitado na análise da correspondência de Freud. Em linhas gerais, identificamos que o outro ora se localizava como todos aqueles que estavam de fora dessa amizade, isto é, se os outros são os que estão fora da relação há uma identidade compartilhada, um comum, entre Freud e Fliess que os opõem aos outros; ora o outro era o próprio amigo, meu *único outro*; ora o outro era o próprio Freud, dimensão melhor observada em seus relatos sobre os seus sintomas, autodenominando-se de “caso clínico”.

Destacamos, então, um primeiro movimento nesta amizade, em relação ao lugar do *outro amigo*, circunscrito nas manifestações de Freud em relação à vontade de “compor um” com Fliess, passar pelas mesmas fases de maneira idêntica, ter o mesmo protoplasma²⁷, denunciando as dificuldades em criticar o trabalho do amigo, já que estas podiam denunciar a impossibilidade de numa amizade os amigos se fazerem um. O fazer um, desconsidera a alteridade entre os amigos e a localiza nos outros – os terceiros à relação –, tão bem representada pela a gemelidade da ambígua expressão, *alter ego*, de Cícero.

É a partir dessa posição que podemos localizar muitas passagens da correspondência nas quais os pacientes, os familiares, outros amigos e críticos do trabalho deles entravam como um incômodo: eles não deveriam ligar para a crítica, poderiam continuar trabalhando sozinhos por muitos anos, precisavam de encontros a sós, longe das perturbações familiares e da cidade em que

27 Carta de 10 de março de 1898. In Masson, 1986.

eram conhecidos. Uma faceta da vivência da alteridade que apaga os limites entre o eu e o outro, na qual as barreiras parecem ser afrouxadas, uma cumplicidade a tal ponto que só o amigo, o *único outro*, era capaz de o entender e de ser o seu confidente.

Desenha-se, assim, uma amizade íntima, tão íntima que sem espaços para os outros, uma amizade que se assemelha com alguns dos movimentos típicos do século XIX, descritos pela historiadora que acompanhamos, Vincent-Buffault (1996), nos quais a amizade passa a ser uma característica da adolescência, sobretudo, das experiências escolares em que a união tinha que ser tamanha, até mesmo para subverter as regras, compondo uma amizade apartada dos assuntos comuns, pois colocada como um segredo de amigos.

Porém, como colocamos acima, a alteridade no interior dessa relação aparece de algumas formas, se por um lado ela afirmava uma união sem espaço para outros, por outro lado ela sempre esteve comprometida com eles: os pacientes, a medicina, a ciência e o conhecimento. Terceiros ao relacionamento, mas fundamentais para a própria manutenção dele, pois era sobre eles que esta amizade autorizava-se como um campo fértil de indagações. A escrita de Freud, por vezes cotidiana, justificava-se pelo relato de um novo caso, para contar uma nova suposição diagnóstica ou mesmo para lhe relatar um novo trabalho.

Além de comprometida com os terceiros, o endereçamento deste material a Fliess evidencia a suposição do outro intrínseca ao endereçamento, ou seja, por ser um reconhecido otorrino, afeito a pesquisas inusuais e, por isso, aberto a escutar suposições ainda não reconhecidas no campo da pesquisa médica, que Freud se autorizou a viver com ele uma série de indagações que o atravessavam. Estas, primeiramente, estavam atreladas à clínica médica para, posteriormente, relacionarem-se com as próprias determinações de Freud e de uma disciplina nascente, que teria como marca tais questionamentos.

Adentramos, dessa forma, naquilo que acreditamos ser a criação singular dessa amizade, totalmente vinculada à alteridade que os perpassava e que acabou se transformando num motor de indagações sobre si – a respeito de Freud – e de seu trabalho clínico. A vivência desse relacionamento, conjuntamente com as experiências clínicas de Freud, permitiu-lhe se experimentar como um outro para si: os sintomas que sentia, de início descritos como sensações orgânicas, foram se transformando num estranhamento, já que por se permitir questionar os sintomas das histéricas como sensações orgânicas, mas não como problemas orgânicos, Freud começa a duvidar de suas próprias sensações.

Era a Fliess, portanto, a quem ele endereçava tanto sua expectativa de cura, como sua angústia de não saber do que sofria. Localizamos aqui uma peculiaridade, pois de motor da relação, a alteridade passou a ser o motor da criação de um Freud totalmente vinculado a essa

correspondência: o outro se encontrava em si. Esses estranhos sintomas, que com o passar do tempo foram se transformando na “minha histeriazinha”²⁸, nas palavras dele, atestam-nos a alteração que ele via em si a partir do estranhamento daquilo que sofria, análogo, evidentemente, aos sintomas que pesquisava e, sobremaneira, com o que Fliess e ele podiam elaborar conjuntamente.

Acercamo-nos de um Freud, no início da correspondência, acometido por muitas sensações desconfortáveis: falta de ar, palpitações no coração, dores de cabeça, congestionamento nasal entre uma série de descrições minuciosas. Com o andar das cartas, de suas suposições clínicas e daquilo que ele vivia, produz-se nele uma suspeita: tratar-se-iam de sintomas orgânicos ou histéricos? O outro, o estranhamento de suas manifestações, encontrava-se em Freud, o que o encaminhou para ir, paulatinamente, se aproximando da determinação psíquica do inconsciente e, principalmente, a se encarar como um paciente que necessitava passar por uma análise, método que estava desenvolvendo junto à clínica, iniciando os escritos intitulados de autoanálise.

Os meandros dessas cartas, especialmente no que se refere às menções diretas à questão do outro, nos autoriza asseverar a criação de um si, Freud, totalmente atrelado ao outro, Fliess, não só atrelado, mas transformado por essa amizade, criando-se como um outro para si: ao se escrever para um amigo querido, Freud pode ir se tornando um outro para si, isto é, este espaço relacional pôde inscrever o estranhamento que carregamos todos, articulação que nos remete diretamente aos seus desdobramentos do interior da teoria psicanalítica.

Assim como o outro pôde ser um fomentador de indagações a respeito dos conflitos psíquicos do próprio Freud, ele pôde, igualmente, instigar as reflexões sobre a teoria nascente, contribuindo para a constituição de um corpo teórico que concebe o outro como parte fundamental de si, o estranho familiar que nos habita a todos (Freud, 1919/2010). O inconsciente, aos poucos, vai ganhando espaço nas investigações freudianas e, dessa forma, aquilo que seria uma característica daqueles que sofrem de histeria, conforma-se como uma instância psíquica sob a qual todos estão submetidos. Obviamente que estas asserções foram se desenvolvendo com o passar dos anos, não apenas durante sua amizade com Fliess, contudo foi a partir do campo de vivência que Freud teve nesta relação, baseada na livre circulação da palavra escrita, que foi possível a sustentação de um determinado espaço que garantisse os incômodos da alteridade.

Poderíamos nos remeter, por exemplo, aos acordos tantas vezes lembrados por Freud ao longo da correspondência, de que entre eles deveria haver uma “liberdade total de intercâmbio”²⁹, mesmo que isso acarretasse desentendimentos. Esta liberdade total, nos lança diretamente à regra

28 Carta de 14 de agosto de 1897. In Masson, 1986.

29 Carta de 10 de julho de 1893. In Masson, 1986.

básica de uma análise, a saber, a *livre associação* e a *escuta flutuante* (Freud, 1911-1915/2006). Por mais que não se tratasse de uma análise, mas sim de uma amizade, não deixamos de vislumbrar a semelhança entre essas posições: o lugar ocupado pelo outro amigo envolve transferência³⁰ e o livre intercâmbio de ideias envolve a associação livre.

Criou-se, portanto, uma amizade que se valendo de experiência *sui generis* com a alteridade, ergueu subsídios para postular a importância do outro na constituição psíquica, mais além, defendeu que no mais íntimo de cada um, habita um desconhecido, encontra-se o estranho familiar. Essa disciplina que concebe o outro dentro de si – defendida por Koltai (2000) como o elemento político da psicanálise justamente por proporcionar uma escuta daquilo que de outro modo ficaria calado – nos remete tanto ao inconsciente como um estrangeiro a si, como para *philos*: a instituição responsável pelo acolhimento do outro.

Ademais, como vimos, não é apenas esse aspecto da amizade que afirma sua intensa ligação com a alteridade, são as diversas proposições que pudemos acompanhar ao longo de nossa dissertação, remetendo-nos diretamente a alteridade como uma característica da amizade e da psicanálise, pois são suas vicissitudes que permitem o devido espaço para o fazer com o outro. É em busca de nos centrarmos mais nesse fazer com o outro, marca registrada da amizade, produtora de um *mundo comum* a partir da pluralidade e do falar sobre este mundo desde diferentes pontos de vista, que exploraremos mais um articulador entre a análise das cartas de Freud e o percurso feito pela história da amizade, aspecto que se destaca, também, como a faceta política desta prática.

6.2 – Amizade e política: entre o privado e o público

Se a alteridade, como acompanhamos, é uma marca fundamental das amizades, bem como daquilo que se passou entre Freud e Fliess, ela é também condição da dimensão produtiva desta prática, já que é pelo reconhecimento das diferenças, sejam elas de pontos de vista, sejam do constrangimento proporcionado pelo *outrem*³¹, que se abre um espaço entre o eu e o outro capaz de abarcar a construção daquilo que podemos chamar de comum: o mundo comum, a comunidade,

30 Conferir, por exemplo, a passagem na qual Freud introduz a ideia de transferência de amor, em “A dinâmica da transferência”, na qual ele associa a transferência de amor a sentimentos amistosos, uma das únicas vezes que ele se refere diretamente à amizade: “A transferência positiva é ainda divisível em transferência de *sentimentos amistosos* ou afetuosos” [itálico nosso] (1911-1915/2006, p.116).

31 Tal como acompanhamos no primeiro excerto de Clarice Lispector.

(Arendt, 2010a).

A dimensão produtiva da amizade se coloca como outra entrada possível para a discutirmos enquanto uma prática com potências políticas, agregando tanto os movimentos próprios a ela nos diferentes períodos históricos, quanto nos registros freudianos de seu relacionamento com Flieiss. Dito de outro modo, a diversidade de práticas que foram assim nomeadas ao longo da história e a análise das cartas de Freud endereçadas ao seu amigo, nos atestam como as experimentações dessa prática estão, muitas vezes, abertas a inscrições antes não possíveis, promovendo diferentes práticas-amizade e modos de se conceber o mundo comum aos amigos.

Falar em amizade, portanto, congrega falar em produção de pensamento e de experimentações relacionais, circunscrevendo uma prática que se coloca entre as condições necessárias para a assunção de novas ideias e de vivências de práticas-amizade. Este movimento está presente desde seu aspecto menos definido enquanto um discurso social – atestado, por exemplo, na polissemia encontrada em relação às práticas que assim se nomearam ao longo da história – até por sua articulação evidente com a alteridade intrínseca ao ato de pensar, asseverando o lugar privilegiado da própria amizade – *philo* de (*philo*)*sophia* – e a indispensabilidade do outro para o pensamento.

Em ambas posições, a saber, a articulação entre a amizade e a produção das formas de ser amigo, bem como de sua estreita associação com a alteridade e o pensamento, sublinha-se a conexão entre elas e a compreensão de política que elaboramos no capítulo anterior, pois por estar a política associada aos encontros no âmbito público que permitem a circulação da pluralidade e, conseqüentemente, a construção do que se passa *entre* – o *mundo comum* que nos conecta, mas não nos sobrepõe (Arendt, 2005) –, que a amizade se destaca como uma relação que faz apelo ao político, por ter uma conexão direta com a alteridade e a produção daquilo que se passa entre o eu e o outro. Se preservado este *espaço entre*, resguarda-se a *ação*, imprevista e disruptiva, responsável por desestabilizar o que se encontra dado, afirmando que as relações são construções e, por isso mesmo, são passíveis de (re)construção.

Esta dimensão política enfatiza o espaço público como o *locus* privilegiado da ação, já que é na praça pública, analogamente a *ágora* grega, que as diferenças podem circular e conformar o *mundo comum*, cabendo ao âmbito privado proporcionar um local de descanso e proteção, mas não de afirmação das diferenças, Arendt (2005). Ainda segundo esta pensadora, a amizade é uma prática que faz apelo ao mundo público, permitindo o compartilhamento de ideias e concepções, permitindo a conformação de um espaço de fala e de ação e, por isso, um espaço sempre público, (Arendt, 2010a).

Nos vemos, assim, diante de um problema, pois as amizades, a partir do século XIX,

voltaram-se para o âmbito privado, isto é, saíram da cena pública, todavia, isso significa que elas se tornaram uma prática exclusivamente privada? Mesmo sabendo que Arendt (1998) não utiliza a experiência da democracia grega e romana como um exemplo a ser seguido, mas com o intuito de a partir do presente olhá-las e, dessa forma, propor questionamentos pertinentes ao nosso tempo; a autora enfatiza, também, uma diferença radical nos sentidos que a democracia foi ganhando na modernidade e, ademais, coloca o âmbito público como uma característica fundamental da política.

Sem desconsiderar, muito menos questionar as asserções de Arendt (1998), localizamos um novo tensionamento para o nosso problema, já que para sustentarmos que a amizade pode ser uma prática política, precisaremos desdobrar em que medida essa afirmação ainda é pertinente num momento em que a cena pública se coloca de maneira tão díspare daquela encontrada na democracia ateniense e, sobretudo, em que a amizade se afirma, principalmente, como uma troca que faz apelos ao íntimo, ao privado.

Acreditamos que a chave para abordarmos esses questionamentos esteja na tensão entre o âmbito público e o privado, tensão destacada por Aymard (2004) como um articulador da amizade seja na modernidade – época por ele trabalhada –, seja por se configurar como uma característica própria dessa prática; destacando como uma ambiguidade intrínseca a ela a localização de ser uma prática, ao mesmo tempo, plural e particular. Há, portanto, uma indagação na amizade, tal como em relação à alteridade, que a coloca *entre* uma prática privada e uma prática pública, entre um discurso social ou filosófico que a delimita e as vivências cotidianas que a subvertem.

Para abordarmos essas questões associadas ao aspecto criativo da amizade, asseverando-a como uma prática de resistência, optamos por nos voltarmos mais uma vez a alguns dos contextos por nós analisados, principalmente, aqueles que se encontram próximo à amizade de Freud e Fliess, a saber, a experiência dos salões do século XVIII e o subsequente desaparecimento da amizade enquanto um discurso público ao longo do século XIX. Dois momentos distintos que colocam muito bem aquilo que estamos buscando nos aproximar, pois um é a continuidade do outro e, ao mesmo tempo, se contradizem: o primeiro se conformou como uma prática de intensa experimentação e discussão pública sobre a amizade, influenciando os movimentos literários e filosóficos da época, e o segundo culminou com um desinvestimento da amizade enquanto uma prática e um discurso do âmbito público.

As práticas dos salões se ressaltam, ao longo do século XVIII, como um lugar de experimentação: eram muitos os encontros, as declarações de amor entre os amigos, as cartas epistolares escritas para serem lidas em público, os tratados sobre a amizade, a experiência de um novo lugar social para a mulher, autorizada a vir a público falar sobre essa prática, e, por isso mesmo, conformadora de outras possibilidades para as relações entre homens e mulheres (Vincent-

Buffault, 1996). Obviamente que esta descrição não dá conta de tudo o que se experienciou neste período, porém ela é suficientemente esclarecedora no que diz respeito à importância da amizade para esta época, uma importância pública, já que se criou um lugar de encontro adequado aos questionamentos da época, compondo a partir dele pensamentos e vivências que não seriam possíveis de outra forma.

Localizamos o âmbito público: a amizade circulava como uma experiência possível de experimentação, afetando tudo aquilo que estaria por vir de produção não apenas sobre ela, como também na filosofia e na produção literária. Entretanto, se por um lado o que se vivenciou estava diretamente articulado ao público, este abriu espaço para uma indagação do espaço privado, levando a amizade a ir, paulatinamente, se distanciando dessa cena e rumando para os diários íntimos: chegamos ao século XIX. Voltando-nos à tensão entre o público e o privado, nos indagamos: somente as experiências dos salões do século XVIII foram devidamente públicas e, portanto, políticas?

Acercamo-nos do século XIX, época das cartas de Freud, no qual a amizade foi saindo timidamente da cena pública e em que a família e o Estado passam a marcar sua presença, a primeira como tudo aquilo que diz respeito ao conforto da vida privada e o segundo como o administrador do âmbito público. De epístolas que eram lidas para muitos amigos nos deparamos com cartas que passaram a se destinar exclusivamente a um único amigo, para posteriormente cederem lugar aos diários íntimos, escritos muitas vezes para um amigo, porém sem se destinar, necessariamente, a ele (Vincent-Buffault, 1996).

A saída da cena das publicações de tratados e dos encontros nos cafés ou salões, vai recolocando a amizade como uma prática, majoritariamente, de jovens, típica dos colégios e dos conventos. Circunscrevê-la como uma relação entre jovens é um dos aspectos inéditos deste século, pois a amizade sempre foi considerada como um assunto da maturidade, aspecto inédito e que a coloca como uma prática minoritária e apaixonada, perigosa para a orientação sexual dos jovens, mas já não muito investida pelos adultos, pois esses deveriam se empenhar, de acordo com os principais discursos da época, na vida profissional e conjugal. Deparamo-nos, portanto, com preceitos e vivências bem diversas daquelas do século anterior, uma vivência em que o espaço público perde espaço, pois a amizade passa a ser um assunto de jovens que se unem fortemente em um período determinado da vida. A partir de então, não poderíamos mais considerar a amizade como uma prática política?

Aqui entramos nos meandros da discussão que tentamos levantar ao longo de nossa dissertação, pois exatamente por partirmos de uma relação específica – entre Freud e Fliess – e mapearmos os desdobramentos da amizade enquanto uma prática e um discurso ao longo da história

que pudemos nos deparar com uma faceta interessante, a saber, o espaço entre aquilo que se coloca como discurso e as relações cotidianas, o hiato a ser preenchido, é um espaço de diferença a ser considerado e a partir do qual se produz tanto distintas amizades, quanto pensamentos. A pluralidade de práticas de amizade ao longo da história, bem como as diferenças e coincidências produzidas pela amizade entre Freud e Fliess em relação aos discursos hegemônico da época em que se encontravam, atestam-nos como a amizade se produz enquanto uma prática pulsante, inscrevendo distintos modos de pensamento e de práticas-amizade, que se localizam no tensionamento entre o âmbito público e o privado, isto é, entre os discursos que a localizam enquanto uma prática determinada e a criação que se faz na vivência corriqueira.

Este tensionamento é responsável pela elaboração de experimentações e pensamentos, que, por sua vez, garantem o apelo político das amizades. Assim como muitos filósofos reclamam a pertinência da amizade enquanto um lugar de resistência política e de produção de pensamento, concebemos que os movimentos identificados em nossa dissertação a partir dos questionamentos e peculiaridades que a amizade de Freud e Fliess colocou para sua época, bem como o mapeamento dos movimentos cotidianos da amizade contraditórios aos discursos hegemônicos ao longo da história; enfatizam-na como um *locus* privilegiado para a vivência da alteridade e das consequências em se afirmar como uma prática em que o outro precisa entrar.

A respeito das experimentações que contradizem as generalizações, localizamos, por exemplo, as *amizades nômades*, descritas por Vincent-Buffault (1996), que ocorreram concomitantemente com a amizade íntima e jovem do século XIX, mas com um claro apelo ao âmbito público, por questionar o lugar destinado aos proletários na época e, sobremaneira, por permitir num tempo de poucas vivências da amizade, uma série de novas trocas e pensamentos.

De outro modo, mas também afirmativo da amizade e dos tensionamentos entre o público e o íntimo, identificamos a relação de Freud e Fliess, dois adultos que se empenharam veementemente nessa relação, que envolvia cartas epistolares e diários íntimos, isto é, uma mistura entre as características da amizade na passagem do século XVIII para o XIX. Não é somente em contraposição à amizade jovem, tão afirmada na época, que o relacionamento desses médicos se torna importante – mesmo porque ela se assemelhava à maneira apaixonada das amizades de colégio –, mas, sobretudo, pela criação de uma disciplina modificadora da forma de se conceber a relação entre o eu e o outro. Sem desconsiderar o contexto em que esse relacionamento se inscreveu, enfatizamos as potências de resistência que ele abarcou por sustentar as indagações necessárias para recolocar o modo de se conceber a histeria e, ao mesmo tempo, por sublinhar as vicissitudes do outro na formação psíquica.

Acompanhamos uma amizade em formato de cartas, uma amizade escrita intimamente, que,

no entanto, colocou-se como um assunto público, não apenas pela publicação das mesmas, mas pela criação de um *mundo comum*, entre esses amigos, que se configurou, ao mesmo tempo, como aquilo se passava entre eles e que os sobrepunha, haja vista a importância do pensamento psicanalítico na história ocidental. Evidentemente que não foi apenas a amizade com Fliess a responsável pela criação dessa disciplina, mas o *espaço entre* eles, bem como entre todos os interlocutores de Freud, possibilitaram uma produção que abarca o constrangimento do *outrem*, ademais, que se faz a partir desse *outrem*.

Partindo dessas considerações, asseveramos a amizade como uma metáfora da *ágora* grega, não por ser uma prática necessariamente pública, mas por localizar uma tensão que permite a circulação da palavra e da diferença, escancarando a condição do outro para o pensamento, na qual as fronteiras da autoria se dissolvem. São os tensionamentos gerados pelo outro, nesse falar sobre o mundo de diferentes pontos de vista (Arendt, 2010a), que se cria aquilo sobre o que se fala.

A amizade assim considerada congrega a construção de um comum, congrega, portanto, uma dimensão política, já que se constitui através desse falar sobre o mundo, construindo-o e o modificando. O comum é político na medida em que ele é o que se cria pelas relações, podendo ser concebido como um vazio que só toma forma pelos encontros. Essa dimensão de comum como o vazio é uma preposição do psicanalista Jorge Alemán (2013), que a coloca como uma indagação psicanalítica à política, concebendo a importância do vazio como um espaço que possibilita a criação: o comum, a comunidade, são inscrições de tentativas de fazer algo com esse vazio. Como um contraponto à política identitária, que recusa o vazio, Alemán (2013) localiza a amizade, a arte e o amor, como formas sociais e políticas de construções que consideram o vazio.

Do vazio sobre o qual se fala, do vazio que pode circular entre os amigos, compreendemos a potência política da amizade, sempre presente, mas nem sempre exercida. Fazer com o vazio, não é apenas uma frase bonita e enigmática, mas uma forma de circunscrever os mistérios que se colocam entre o eu e outro, contemplando as tensões que ele carrega, por não ser apenas um *locus* propício à criação, mas também um *locus* constrangedor, em que por vezes sentimos que o outro entra demais.

Dessa forma, se por um lado as indagações da alteridade nos permitem criar com elas, produzindo pensamento exatamente no acirramento das fronteiras, por outro lado acreditamos que isso não se dá sem mal-estar, haja vista a forma como Freud e Fliess romperam a amizade deles: pela denúncia de plágio. Se a alteridade é uma condição para a produção de ideias, só pensamos juntos, isso vem acompanhado de uma constante tensão. O político, a amizade e a praça pública se colocam como locais agonísticos, nos quais movidos pelas diferenças podemos produzir a partir delas, ou não.

A amizade de Freud e Fliess, nesse sentido, deixa ver os meandros de *se produzir com*

alguém. Frase propositalmente ambígua – já que *se produzir com alguém*, abarca tanto o sentido de produzir a si, quanto de produzir algo – e esclarecedora das potências de poder indagar e vivenciar os questionamentos proporcionados pelo outro, um amigo; construindo, num só tempo, um espaço *entre* voltado para a produção de um pensamento que excedia essa amizade, e de um si articulado às experiências com *o(s) outro(s)* intrínsecos ao campo dessa relação.

6.3 – Articulações finais: as perguntas que insistem

Amizade, uma prática vivenciada cotidianamente e circunscrita como objeto de reflexão desde tempos remotos, uma prática corriqueira, mas colocada desde muito cedo como uma questão filosófica e política. Tratando-se de uma modalidade relacional e de um discurso, afirmador, por vezes, da faceta política dessas relações, que buscamos investigar tais asseverações a partir do relato de uma amizade vivida, isto é, através das cartas de Freud endereçadas a Fliess, de forma a mapear o que ali se produziu e não em busca de uma “amizade política” ou “criativa”.

Movidos pela perspectiva freudiana, mesmo de maneira não evidente, de que aquilo que nos parece mais estranho guarda algo de familiar, tomamos a amizade, essa vivência tão corriqueira, como um objeto a ser estranhado ao longo de nossa dissertação, investigando tanto as excentricidades que a relação citada proporcionou, quanto a concepção de que a amizade possibilita um espaço de criação teórico, do(s) outro(s) e de si.

Estranhamentos que perpassam as tensões dos encontros entre o eu e o outro, questão tão fundamental na contemporaneidade, já que esta parece localizá-los somente naqueles que não são familiares: os loucos, os estrangeiros, em suma, os que ficam de fora. Dessa maneira, resta pouco espaço ao outro que carregamos em nós, bem como aos outros que nos parecem tão familiares.

Uma proposição freudiana, *das Unheimliche* (Freud, 1919/2010) – texto escrito quinze anos após o término da amizade entre Freud e Fliess – que corrobora com a construção daquilo que a psicanálise sustenta em seu cerne: a constituição do Eu só se dá no embate com a realidade externa (Freud, 1914/2004), isto é, incorpora em si algo que lhe é exterior, estranho, no processo mesmo de sua constituição.

Esta construção teórica, calcada nas interlocuções com os outros, registrada, sobremaneira, nas cartas de Freud em sua amizade com Fliess: uma relação concomitante ao início da elaboração da psicanálise, que se inscreveu como uma interlocução por vezes diária, endereçada para o *único outro*. Este relacionamento, diferentemente das relações que tendem a afastar a alteridade para comporem uma unidade – o casal, os amigos, em que a diferença parece não ter espaço, por ser

incômodo e constrangedor –, se fez a partir de um movimento ambíguo com o outro, ora manifestando explicitamente o desejo de compor “um de dois”, ora utilizando a radicalidade do estranhamento para produzir tanto uma teoria, quanto uma nova percepção e vivência de si.

Mesmo que de maneira não linear, a alteridade pôde ser registrada por essas cartas, não apenas pelas inscrições do *único outro*, mas, sobretudo, pelo espaço de circulação de indagações e diferenças, criando um lugar privilegiado de uma abertura à alteridade, passando esta a ser motor das indagações de si – em relação a Freud –, dos tratamentos médicos para a histeria e de uma teoria que a colocaria em seu centro, marcando não apenas o espaço dessa amizade, como também o espaço de compreensão do outro.

Assim, da alteridade como característica fundamental desse relacionamento, passamos para sua inscrição enquanto uma marca das amizades: a pluralidade e a circulação da palavra permitem que as práticas-amizade se inscrevam a partir de um apelo político, um apelo que congrega *o(s) outro(s)*. Evidentemente, que esta faceta não é unânime na relação específica por nós analisada, bem como nas amizades em geral, todavia, destacamos como um ponto relevante de nossa pesquisa o movimento ao outro característico das amizades, um espaço no qual o estranho pode circular.

Partimos, desse modo, do óbvio, do cotidiano, as relações de amizade, para adentrarmos nos meandros da inscrição de uma prática milenar, podendo olhar com distanciamento aquilo que pouco questionamos em nossa vida, percebendo como o que nos parece tão familiar abarca muitos estranhamentos. Este movimento de buscar nas amizades aquilo que as inscrevem como uma prática e um discurso, nos aproximou de um percurso pelas vivências que assim se nomearam ao longo da história do ocidente, tão diversas e ao mesmo tempo tão questionadoras do dado, tensionando corriqueiramente aquilo que é situado como o óbvio.

Identificar a amizade como uma prática e um discurso que muitas vezes não são coincidentes, inscreve-a como um exercício que coloca resistências a seu tempo, tanto no modo de vivenciá-la, quanto na possibilidade de compor um campo propício ao pensamento, um campo de produção. Dessa forma, atrelada à alteridade, sublinhamos a criação de outros modos de pensar e de estar no mundo, como uma das facetas da amizade.

Essas inscrições, próprias à amizade e à relação de Freud e Fliess, desenham um campo de investigação rico em perguntas sobre aquilo que faz resistência aos discursos hegemônicos, deixando em aberto perguntas sobre o *espaço entre* que propicia a criação de outros mundos, indagando a constituição daquilo que se passa entre o eu e o outro.

Sem pretendermos dar conta de todas essas indagações, lançamos como um ponto de reflexões futuras a posição do amigo como um posicionamento ético-político que permite a criação de muitos outros, em companhia de um outro. Dito de outra forma, a vivência da amizade pode

possibilitar o acirramento da alteridade e com ela das produções: de si, dos amigos e de pensamento. Nesse sentido, a amizade, por permitir a circulação do estranho, se assemelharia àquilo que se passa na relação analítica. Questão complexa e intrigante que lançamos a futuras pesquisas.

Por se caracterizar como uma constante construção de si, de mundos e de repetições do que vivemos, que a amizade se sobressai como um *locus* privilegiado à criação em conjunto, abarcando os tensionamentos daí decorrentes, principalmente, quando percebemos a pouca abertura de asseverações que ressaltam o pensamento como uma prática que só se faz em companhia, indo na contramão das exigências de autoria e de criatividade individual, tão correntes atualmente.

Desse modo, articulado ao seu aspecto político, a amizade por contemplar pensamentos que excedem o espaço estrito aos amigos – não se inscrevendo como uma “propriedade” de nenhum deles, bem como algo que pode perpassar outros espaços de reflexão, tornando-se, em alguns casos, uma propriedade coletiva –, que as amizades, também, questionam a divisão entre uma prática particular e uma plural, tensionamento apontado por Aymard (2004) como característico das amizades em todos os tempos. Mesmo que essas relações sejam, muitas vezes, exercícios particulares, restritos aos amigos, íntimos – como é o caso dos dias de hoje –, elas fazem um apelo ao público e ao político, colocando-se *entre* o público e o privado, podendo resguardar a ação e a criação, analogamente à circulação da *ágora* grega; uma metáfora, portanto, da livre circulação de ideias entre os amigos.

Ademais, recorrendo ao texto da amizade que analisamos, recolocamos a multiplicidade de registros escritos entre pensadores e escritores, que nos atestam, literalmente, o constante diálogo com amigos nas produções escritas, compondo “... textos e discursos que se entrecruzam e se esvaem na cena da intertextualidade” (Souza, 1993, p. 29-30, citado por Bessa-Oliveira & Nolasco, 2008, p.7). Os entrecruzamentos encontrados em inúmeros registros de correspondências e nas obras publicadas apontam um espaço de amizade que sempre a excede, reafirmando-a como um *locus* de pensamento e criação. Esses textos privilegiados para análises de amizades – as cartas – indicam a importância de investigá-los como elementos tensionadores do público e do privado: cartas “privadas” que influenciam, sobremaneira, os modos de pensar “públicos”. Questão que se coloca, igualmente, para próximas investigações.

7. REFERÊNCIAS

Agamben, G. (2009). *O que é o contemporâneo? E outros ensaios* (V. N. Honesko, Trad.). Santa Catarina: Argos: editora da Unochapecó.

Aguiar, O. A. (2011). A amizade como *amor mundi* em Hannah Arendt. *O que nos faz pensar*, 28, 131-144.

_____. (2011a). A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*. 34(1), 115-130.

Alemán, J. (2013). Sujeto, política: Común. In J. Alemán, *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana* (pp. 13-41). Buenos Aires: Grama ediciones.

Andrade, M. C. (Abril/2005). Para que serve a escrita? Freud escreve-se. *Aletria*, (12), 31-41.

Anzieu, D. (1989). *A auto-análise de Freud e a descoberta da Psicanálise* (F. F. Settineri, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.

Arendt, H. (1998). *O que é política?* (R. Guarany, Trad.). U. Ludz, (Org.). Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.

_____. (2005). As esferas pública e privada. In H. Arendt, *A condição humana* (pp. 31-88). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. (2008). *Homens em Tempos Sombrios* (D. Bottmann, Trad.). São Paulo: Companhia das letras.

_____. (2010). *Crises da república* (J. Volkmann, Trad.). São Paulo: Perspectiva.

_____. (2010 a). *A promessa da política* (P. Jorgensen Jr., Trad.). J. Kohn, (Org.). Rio de Janeiro: Difel.

_____. (2013). *Sobre a violência* (A. Duarte, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Ariès, P. (2004). Por uma história da vida privada. In P. Ariès & G. Duby (Orgs.). *História da vida privada: Da Renascença ao Século das Luzes* (pp. 7-19). São Paulo: Companhia das letras.

Aristóteles (1999). *Ética a Nicômacos* (M. da G. Kury, Trad., Livro VIII). Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Aymard, M. (2004). Amizade e convivialidade. In P. Ariès & G. Duby (Orgs.). *História da vida privada: Da Renascença ao Século das Luzes* (pp. 455-499). São Paulo: Companhia das letras.

Benveniste, E. (1995). *O vocabulário das instituições indo-européias* (D. Bottman, Trad., Vol. I). Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP.

Bessa-Oliveira, M. A. & Nolasco, E. C. (2008). Guimarães Rosa e Clarice Lispector: para uma estética das amizades literárias. *Trabalho apresentado no: Congresso internacional centenário de dois imortais: Machado de Assis e Guimarães Rosa*. Recuperado 20 de agosto de 2014, de: http://www.unigran.br/interletras/ed_anteriores/n10/edicao/vol10/artigos/07.pdf

Camargo, M. R. R. M. (2000). *Cartas e escrita*. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

Colucci, V. L. (2010). *A escrita das cartas de Freud e Fliess e a invenção da psicanálise*. Tese de Doutorado, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

Costa, A. M. M., Ferraz, M. A. L. & Ribeiro, V. N. F. (2013). O amor, o feminino e a escrita. *Tempo Psicanalítico*, 45 (1), 29-38.

Declaração Universal dos direitos Humanos (1948, 10 de dezembro). Recuperado em 20 de março, 2014, de http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm

Derrida, J.(2005). *Politics of Friendship* (G. Collins, Trad.). New York: Verso.

Fontanier, J.M. (2009). *Vocabulário latino da filosofia*. São Paulo: Martins fontes.

Foucault, M. (1981, abril). Da amizade como modo de vida (W. F. do Nascimento, Trad.). (Entrevista a R. De Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicado no jornal Gaid Pied, nº 25, pp.38-39). Recuperado em junho de 2013, do site:

Freire, J.M.G. (2003). O leitor: o Outro indispensável. *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, VI (2), 51-68.

Freud, S. (2006). A interpretação dos sonhos. In S. Freud, *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas* (J. Salomão, Trad., Vol. 4 e 5). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).

_____. (2006). A psicopatologia da vida cotidiana. In S. Freud, *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas* (J. Salomão, Trad., Vol. 6). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1901).

_____. (2006). Os três ensaios sobre a sexualidade. In S. Freud, *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas* (J. Salomão, Trad., Vol. VII, pp. 119-217). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).

_____. (2006). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia. In S. Freud, *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas* (J. Salomão, Trad., Vol. 12, pp. 15-91). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1911a).

_____. (2006). Artigos sobre técnica. In S. Freud, *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas* (J. Salomão, Trad., Vol. 12, pp. 93-191). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1911-1915).

_____. (2004). À guisa de introdução ao Narcisismo. In S. Freud, *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (L. A. Hanns, Trad., Vol. 1, pp. 95-132). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).

_____. (2006). Luto e melancolia. In S. Freud, *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (L. A. Hanns, Trad., Vol. 2, pp. 99-122). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917).

_____. (2010). O inquietante. In S. Freud, *Obras completas: História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos"), além do princípio do prazer e outros textos* (P. C. de Souza, Trad., Vol. 14, pp. 328-376). São Paulo: Companhia da letras. (Trabalho original publicado em 1919).

_____. (2006). Psicologia de grupo e análise do eu. In S. Freud, *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas* (J. Salomão, Trad., Vol. 17, pp. 77-154). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1921).

_____. (2006). Dois verbetes de enciclopédia. In S. Freud, *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas* (J. Salomão, Trad., Vol. 18, pp. 253-274). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1922).

_____. (2006). Análise terminável e interminável. In S. Freud, *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas* (J. Salomão, Trad., Vol. 23, pp. 225-270). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937).

Galvão, W. N. (1998). À margem da carta. In W. N. Galvão, *Desconversas (ensaios críticos)* (pp. 154-163). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Gay, P. (2007). *Freud: uma vida para o nosso tempo* (D. Bottmann, Trad.). São Paulo: Companhia da Letras.

Granoff, W. (1976). *La pensée et le féminin*. Paris: Flammarion.

Gobry, I. (2007). *Vocabulário grego da filosofia* (I. C. Benedetti, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Jones, E. (1989). *A vida e a obra de Sigmund Freud* (M. A. de M. Mattos, Trad., Vol. I). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1953).

Kaës, R. (2003). A negatividade: problemática geral. *Psicologia USP*, 14(1), 21-36.

Kafka, F. (2008). Comunidade (M. Carone, Trad.). In F. Kafka, *Narrativas do espólio* (pp. 112-113). São Paulo: Cia das Letras.

Koltai, C. (2000). *Política e psicanálise. O estrangeiro*. São Paulo: Escuta.

_____. (2011). Será que essa lhe é mesmo superior? *ALTER – Revista de Estudos Psicanalíticos*, 29 (2). Recuperado em 10 de Outubro de 2013, do endereço eletrônico: <http://www.spbsb.org.br/04.%20Caterina.pdf>

La Boétie, E. (1987). Discurso da Servidão Voluntária (L. G. dos Santos, Trad., pp. 12-130). In M. Chauí (Org.) *Discurso da Servidão Voluntária - Etienne de La Boétie*. São Paulo: Brasiliense.

Lacan, J. (1985). Freud no século – Conferencia de 16 de maio de 1956 (A. P. de Menezes, Trad.). In J. Lacan, *O seminário Livro 3 – As psicoses (1955-1956)* (pp. 263-277). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lalande, A. (1999). Vocabulário técnico e crítico da filosofia (F. Sá Correia, M. E. V. Aguiar, J. E. Torres e M. G. de Souza, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Leminski, P. (2013). *Toda Poesia*. São Paulo: Companhia das letras.

Lispector, C. (1999). Brincar de pensar. In C. Lispector, *A descoberta do mundo* (pp. 23-24). Rio de Janeiro: Rocco.

_____. (1999). Em busca do outro. In C. Lispector, *A descoberta do mundo* (p. 119). Rio de Janeiro: Rocco.

Manhes, G. (2009). La puissance de l'amitie. *Libre cahiers pour la psychanalyse*, 19, 189-205.

Mannoni, O. (1994). *Freud: uma biografia ilustrada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Masson, J. M. (Org.). (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.

Menezes, E. (1999). Adequação e Inadequação em Psicanálise. *Revista Olhar*, 1(2), 1-10.

Neiva, S. (2012). *Em nome do ócio e da amizade: retórica e moral da carta em versos em Língua Portuguesa no século XVI* (A. P. Danesi, Trad.). São Paulo: EDUSP.

Oishi, L. C. (2003). *Amizade, alteridade, singularidade*. Dissertação de mestrado, Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Ortega, F. (1999). *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

_____. (2000). *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. (2002). *Genealogias da Amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

Passetti, E. (2000). *Amizade (Ensaio: Foucault, Nietzsche, Stirner)*. Livre-Docência, Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Porge, E. (1998). *Freud/Fliess: mito e quimera da auto-análise* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro:

Jorge Zahar.

Rancière, J. (2012). *A noite dos proletários: arquivos do sonho operário* (L. Leitão, Trad.). Lisboa: Antígona Editores Refractários.

Rojas, F. Nolasco, E. C. (jul./dez. 2011). Entre Cartas – A Amizade (Literária) entre Fernando Sabino e Clarice Lispector. *Revista Rascunhos Culturais*, 4 (2), 213-223.

Rezende, C. B. (2002). *Os significados da amizade: duas visões de pessoa e sociedade*. Rio de Janeiro: FGV Editora.

Rolland, J. (2009). L'unique autre. *Libre cahiers pour la psychanalyse*, 19, 125-150.

Rosa, J. G. (1982). *O grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Rosa, M. D., Vicentin, M. C. & Catroli, V. S. C. (2009). Viver em tempos sombrios: a experiência e os laços com os contemporâneos. *Psicologia em Revista*, 15(1). Recuperado em 12 de Abril de 2013, do SCIELO (Scientific Electronic OnLine): <http://scielo.com.br>

Schneider, M. (2007). Entre l'objet et le témoin, l'ami. *Adolescece*, 61(3), 529-539.

Vincent-Buffault, A. (1996). *Da amizade: uma história do exercício da amizade nos séculos XVIII e XIX* (M. L. X. de A. Borges, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.