UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

ANA PAULA VEDOVATO MARQUES DE OLIVEIRA

Amizade e psicanálise: o cuidado de si no encontro com a
alteridade

São Paulo

2017

ANA PAULA VEDOVATO MARQUES DE OLIVEIRA

Amizade e psicanálise: o cuidado de si no encontro com a
alteridade

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

Área de concentração: Psicologia
Clínica

Orientador: Prof.^o Dr. Daniel
Kupermann

São Paulo

2017

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

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

Oliveira, Ana Paula Vedovato Marques de
Amizade e Psicanálise: o cuidado de si no
encontro com a alteridade / Ana Paula Vedovato
Marques de Oliveira; orientador Daniel Kupermann. --
São Paulo, 2017.
103 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação
em Psicologia Clínica) -- Instituto de Psicologia,
Universidade de São Paulo, 2017.

1. Amizade. 2. Psicanálise. 3. Filosofia. 4.
Cuidado de si. 5. Alteridade. I. Kupermann, Daniel,
orient. II. Título.

Nome: Ana Paula Vedovato Marques de Oliveira

Título: Amizade e psicanálise: o cuidado de si no encontro com a alteridade

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

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Agradecimentos

Aos meus pais, Maria Auxiliadora e Luiz Carlos, pelo amor, pela confiança, pela coragem.

Aos meus irmãos, Alexandre e Carolina, pelo companheirismo, pela solidariedade, pela presença.

Ao meu orientador, professor Daniel Kupermann, pela sabedoria, pela perspicácia, pelo desafio.

Aos amigos de Belo Horizonte, Ricardo, Gustavo, Marina e Karina, por me curarem pela amizade.

Aos amigos do mestrado, Margarido, Diego, Bartholomeu, Janderson, Daniel e Carine, por construírem e compartilharem comigo o sentido dessa experiência.

Aos amigos de Uberlândia, e especialmente ao Talles, por me mostrarem que o que importa permanece.

Aos amigos de São Paulo, pelo calor humano na cidade grande.

Aos meus pacientes, que me ensinam a afinar a minha vocação.

Ao professor Gilberto Safra, por me revelar o fundamental.

Ao professor Fábio Belo, pela vanguarda, pelo entusiasmo.

Aos colegas de orientação, pelas questões que me fizeram avançar.

À CAPES, pela bolsa de estudos.

Aos encontros significativos, que enriquecem a minha experiência de *ser*.

A Deus, por tudo isso.

O impulso à liberdade se dirige contra determinadas formas e reivindicações da civilização, ou contra ela simplesmente. É pouco provável que mediante alguma influência possamos levar o homem a transformar sua natureza na de um térmita; ele sempre defenderá sua exigência de liberdade individual contra a vontade do grupo. Boa parte da peleja da humanidade se concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado, isto é, que traga felicidade, entre tais exigências individuais e aquelas do grupo, culturais; é um dos problemas que concernem ao seu próprio destino, a questão de se este equilíbrio é alcançável mediante uma determinada configuração cultural ou se o conflito é insolúvel.

Freud, 1930.

Resumo

Oliveira, A. P. V. M. (2017). *Amizade e psicanálise – o cuidado de si no encontro com a alteridade*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

O encontro com a alteridade na clínica psicanalítica é o motor dos processos de ressignificação do sofrimento psíquico. A presença do outro disponível engendra as *trocas significativas*, que permitem ao sujeito reordenações de sentido nos caminhos de sua existência, sentidos mais caros à sua experiência de pessoalidade. Nesse sentido, partimos de amizades paradigmáticas, na psicanálise e na filosofia, para abrir o campo de reflexão para a condição premente no humano – a necessidade do outro para encontrar e criar os sentidos da experiência singular. O psicanalista Freud e o pastor e psicanalista Oskar Pfister inauguram a reflexão, e ilustram a possibilidade de convivência e de estima da diferença. Abordamos, em seguida, o tema da agressividade constitutiva do humano. Em Freud, enaltecemos o caráter disruptivo da agressividade; adiante, pensamos na possibilidade de integrá-la de forma mais fluida à economia psíquica, remetendo-nos, para tanto, aos pressupostos de Winnicott. Refletimos sobre o laço social pautado pela solidariedade e sobre o entusiasmo promovido pelo humor junto à alteridade, e marcamos que ambos apontam e inspiram as novas versões de si mesmo. Na filosofia, partimos da amizade de Montaigne e La Boétie para falar da experiência de liberdade natural do humano, condição, inclusive, para a experiência de amor, insígnia da amizade. Resgatamos, junto à ética aristotélica, as noções caras à amizade na antiguidade, que apontam para uma disposição estabelecida e um senso de comunidade, afinados a construção e ao compartilhamento de sentido da experiência individual. Junto à Arendt, enaltecemos a condição primordial da humanidade - o convívio, a interação entre os pares - que atesta para determinado *ser* a sua própria realidade. Em Foucault, resgatamos a historicização do cuidado de si, vinculado, necessariamente, à presença do outro, o amigo e/ou o mestre. Finalizamos nossa pesquisa articulando a amizade à psicanálise, sobretudo através do fenômeno da transferência. Para tanto, percorremos o desenvolvimento teórico de Ferenczi sobre a técnica analítica. Ilustramos brevemente o círculo de amizades de Freud que, ainda que marcado por diversas rupturas, trilharam o caminho de expansão e de reconhecimento da psicanálise. Recorremos à metapsicologia freudiana para pensar a direção do tratamento proposta pelo autor, afinando a cura aos contornos da amizade trabalhados até então. Esmiuçamos os aspectos que poderiam se opor à cura no tratamento analítico, e localizamos o desejo do analista nesse contexto. Dialogamos com psicanalistas contemporâneos que refletem sobre a amizade e o tratamento analítico, desde o nível micro, a transferência analisando/analista, até a dimensão mais ampla do laço social. Apontamos, a partir dos aspectos aludidos, um horizonte social marcado pela amizade, construído e sustentado pela ética da psicanálise.

Palavras-chave: Amizade. Psicanálise. Filosofia. Cuidado de si. Alteridade.

Abstract

Oliveira, A. P. V. M. (2017). *Friendship and psychoanalysis – the care of oneself in the meeting with alterity*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Meeting with alterity in the psychoanalytic clinic is the motor of the resignification process of psychic suffering. The presence of the other available generates meaningful exchanges, which allow the subject to rearrange sense in ways of his existence, more expensive senses to the experience of personality. In this sense, starting from paradigmatic friendships, in psychoanalysis and philosophy, to open the field of reflection to the pressing condition in the human - the need of the other to find and create the senses of the singular experience. The psychoanalyst Freud and the pastor and psychoanalyst Oskar Pfister inaugurate the reflection, and illustrate the possibility of cohabitation and esteem of difference. We then approach the theme of the constitutive aggressiveness of the human. In Freud, we extol the disruptive character of aggressiveness. We are thinking of the possibility of integrating it more fluidly into the psychic economy, thus referring to Winnicott's assumptions. We reflect on the social bond based on solidarity and on the enthusiasm promoted by humor alongside alterity, and we note that both point and inspire the new versions of itself. In philosophy, we start with the friendship of Montaigne and La Boétie to talk about the experience of the natural freedom of the human being, condition, also, for the experience of love, emblem of friendship. We have rescued, along with Aristotelian ethics, notions dear to friendship in antiquity, which point to an established disposition and a sense of community, attuned to the construction and sharing of meaning of individual experience. Together with Arendt, we extol the primordial condition of humanity - conviviality, the interaction between peers - which attests to its being its own reality. In Foucault, we rescued the historicization of care of oneself, necessarily linked to the presence of the other, the friend and / or the master. We finish our research articulating the friendship to the psychoanalysis, mainly through the phenomenon of the transference. For this, we go through the theoretical development of Ferenczi on analytical technique. We briefly illustrate Freud's circle of friendships, which, although marked by various ruptures, have traced the path of expansion and recognition of psychoanalysis. We have recourse to Freudian metapsychology to think the direction of the treatment proposed by the author, attuning the healing to the contours of the friendship worked up until then. We scrutinize the aspects that could oppose healing in analytic treatment, and we locate the analyst's desire in that context. We spoke with contemporary psychoanalysts who reflect on friendship and analytic treatment, from the micro level, the analyzed / analyst transfer, to the broader dimension of the social bond. From the aspects mentioned, we point out a social horizon marked by friendship, built and sustained by the ethics of psychoanalysis.

Keywords: Friendship. Psychoanalysis. Philosophy. Care of oneself. Alterity.

Sumário

Introdução.....	10
Objetivo Geral	13
Objetivos Específicos	13
Metodologia.....	14
1. Amizade e laço social	15
1.1. O futuro e a ilusão.....	17
1.2. Amor, rivalidade e cultura.....	24
1.3. Uma função fraterna	30
1.4. A integração da agressividade	34
1.5. O entusiasmo da partilha	37
2. Amizade e filosofia	41
2.1. Discurso da liberdade natural.....	44
2.2. Amizade na Antiguidade – contribuições aristotélicas.....	49
2.3. A condição da amizade	53
2.4. A experiência do si mesmo	59
3. Amizade e psicanálise	67
3.1. Amizade em Ferenczi	67
3.2. A amizade na vida e na obra de Freud.....	73
3.2.1. Freud e a amizade – uma ilustração	73
3.2.2. Amizade e direção do tratamento em Freud	77
3.3. Resistências à cura	81
3.4. O desejo do analista	84
3.5. Cura e ética da amizade em psicanálise – contribuições de psicanalistas contemporâneos.....	85
Considerações Finais.....	96
Referências Bibliográficas	100

Introdução

O *encontro* com a alteridade na clínica psicanalítica possibilita a abertura para a ressignificação do sofrimento psíquico. É a partir da experiência da alteridade que o analisando reordena os sentidos de sua história, contando, para tanto, com a presença do *outro* disponível. A expressão da singularidade se realiza mediante a esse encontro, às suas *trocas significativas*, por meio das quais o analisando pode encontrar e criar sentidos que sejam mais caros à sua pessoalidade.

Prescindir, portanto, da conexão com o outro para a significação da existência singular parece impossível. A relação entre os seres humanos, o laço social, é inerente a qualquer tentativa de construção de sentido subjetivo. Freud já revelara que o sofrimento, o sintoma, carrega algo da perturbação de sentido na vivência com a alteridade, que encerra o trânsito da libido na repetição sintomática. Ele se dedicou à pesquisa, clínica e teórica, da integração da libido de forma mais fluida à economia psíquica, consoante com a condição de devir do humano.

A transferência tem, nesse sentido, um valor fundamental para a psicanálise. Ela remete ao lugar privilegiado de reatualização das referências amorosas de um determinado sujeito na relação com o analista, e revela, assim, os sentidos próprios de um arranjo subjetivo significado por sua história singular. Via transferência, o psicanalista ocupa uma posição significativa na constelação psíquica e afetiva do analisando, e pode, então, ‘responder’ desse lugar, engendrando a reordenação das redes de sentido.

A partir desse acontecimento basal na clínica psicanalítica – o encontro com a alteridade – buscamos, nesta pesquisa, investigar as vias de elaborações possíveis do sofrimento subjetivo, aproximando-nos do que seria a *cura* em psicanálise. Afinamos, para tanto, a transferência à amizade, estendendo a revelação do campo analítico, a saber, que a alteridade, no eu e no outro, é fundante e fundamental para a experiência de sentido singular. Buscamos o suporte teórico sobre a amizade na filosofia, e entendemos que a psicanálise é um campo em desenvolvimento, que também necessita de amigos com os quais possa dialogar e ampliar, assim, a apreensão e a compreensão do humano.

No primeiro capítulo, inauguramos nossa reflexão com a ilustração da amizade entre o psicanalista Sigmund Freud e o pastor e psicanalista Oskar Pfister. O mútuo respeito e a

estima que mantinham entre si, tal como acompanhamos ao longo de suas correspondências (Freud & Pfister, 2009), garantiram a manutenção da amizade, uma das mais duradouras da vida de Freud. Não deixa de ter certa graça que tal amizade envolva justamente um homem profundamente religioso. Mesmo nos momentos de discordâncias mais acirradas, as diferentes perspectivas não foram suficientes para enfraquecer o laço entre eles, tal como acompanharemos no tópico “O futuro e a ilusão”. Percorremos, em seguida, a obra social de Freud com o intuito de ressaltar o embate entre a constituição subjetiva do humano e a ordem civilizatória, resgatando, para tanto, os temas da agressividade (Freud, 1930/2010), da idealização (Freud, 1921/2011; Freud, 1927/2006) e da solidariedade (Freud, 1913/2010). Nessa linha, pensaremos o sentido da função fraterna na significação e na emancipação da existência humana com (Kehl, 2000). Apontaremos então as vias possíveis de integração da agressividade constituinte do humano que não necessariamente disruptivas (Winnicott, 1963/1983; Winnicott, 1967/1975) Finalizamos o capítulo resgatando o humor (Kupermann, 2003) como laço satisfatório, amigo caro à experiência da singularidade e à condição de convívio das humanidades, em que o entusiasmo se presentifica na relação com a alteridade e inspira as novas versões de si mesmo.

No segundo capítulo, dialogamos com a filosofia. De início, resgatamos uma amizade paradigmática no campo filosófico, a amizade entre Michel de Montaigne e Étienne de La Boétie. Acompanhamos, através dos ensaios de Montaigne (Montaigne, 1580-88/1972), a sua reflexão quanto ao tema da amizade bem como pensamos sobre sua relação com o seu estimado amigo, nos servindo, para tanto, das homenagens emocionadas que lhe prestou após o seu falecimento. Em seguida, entraremos na obra que foi o primeiro contato de Montaigne com La Boétie (1546-1555/2009), que reflete o espírito libertário do autor, inconformado com a disposição humana de reiterar incessantemente um lugar de submissão, disposição para o que ele chamou de “servidão voluntária”. Enaltecemos, na obra, a amizade como resistência a qualquer tipo de servidão, tal como aponta Chauí (1982). Posteriormente, trazemos algumas reflexões de Aristóteles (2002) quanto à amizade, que enriquecem nossa apreensão do tema. Exaltamos, com Arendt (1958/1999), a condição de convívio própria da humanidade, em que a presença do outro e a interação entre os pares atestam para os seres a sua própria realidade. Finalizamos com a apreensão de Foucault (1981-1982/2010) sobre o humano e a experiência do si mesmo. Através de uma retomada histórica, o autor aponta que, desde a antiguidade, a figura do amigo, ou do mestre, que por vezes se sobrepunham, era indissociável da possibilidade de conhecer a si mesmo.

No terceiro capítulo, finalmente, aproximamos os temas da amizade e da psicanálise. Debruçamo-nos sobre as reflexões quanto à técnica psicanalítica recorrendo às obras de Sándor Ferenczi e Sigmund Freud (Ferenczi, 1927-28/2011; Freud, 1912/2010), privilegiando nesse apanhado o conceito de transferência. Nesse sentido, retomamos a amizade sobre uma perspectiva teórica dentro da psicanálise e, em outra frente, a compreendemos a partir da rede de relações construídas na edificação desse campo de saber, sobretudo, em torno da figura de Freud. Iniciamos o capítulo percorrendo o tema da amizade na obra de Sándor Ferenczi, um dos pioneiros da psicanálise, sensível a uma prática clínica atravessada pelas expressões do *cuidado* com o sofrimento do outro. Ferenczi se atenta para a disposição do analista, uma postura aberta ao outro, que o faz pensar e repensar as implicações de sua prática clínica, e lhe confere maleabilidade suficiente para experimentar e teorizar sobre o seu lugar na clínica. Posteriormente, trazemos uma pequena ilustração do círculo de amigos de Freud, visto sua importância fundamental para edificação do campo psicanalítico. Em seguida, pensamos a amizade junto à metapsicologia freudiana (Freud, 1912/2010), contornando o que seria a direção do tratamento assinalada pelo autor. No que tange a teorização da amizade, Freud é ambíguo. Por vezes, a amizade é resgatada junto aos sentimentos tenros, que dão movimento ao processo analítico. Em outros momentos, a amizade aparece como aquilo que extrapola a transferência, referindo-se à exterioridade do *setting*. Ressaltamos o que consistiria para a psicanálise a resistência à *cura* e nos remetemos, a partir dos aspectos aludidos, ao desejo do analista em jogo nesse cenário. Encerramos a nossa reflexão com a contribuição de psicanalistas contemporâneos que se dedicaram a afinar a amizade ao tratamento analítico, desde o nível micro, a transferência analisando/analista, até a dimensão mais ampla do laço social (Safra, 2004), apontando para um norte ético em comum, depreendido da *relação significativa* com o outro. Vislumbramos, nesse sentido, um horizonte social marcado pela amizade, sustentado e construído pela ética da psicanálise.

Objetivo Geral

A pesquisa tem por objetivo principal articular as relações teóricas entre a amizade e a cura no tratamento psicanalítico, a partir dos autores previamente selecionados da psicanálise e da filosofia.

Objetivos Específicos

- Refletir sobre o sentido da alteridade na experiência da singularidade;
- Pensar as possíveis vias de integração da agressividade, constitutiva do humano, à economia psíquica, de forma menos marcada pelo sofrimento;
- Pensar no potencial emancipatório que a relação com a alteridade promove, articulando-o ao espaço para a experimentação de si mesmo;
- Resgatar a liberdade afinada à condição humana;
- Articular o princípio de realidade à presença do outro e esmiuçar a prática de cuidado de si;
- Aproximar a amizade da transferência em psicanálise, a partir de Ferenczi, Freud e psicanalistas contemporâneos;
- Pensar a direção do tratamento em Freud;
- Aproximar a cura em psicanálise e a ética da amizade;
- Apontar os desdobramentos possíveis da prática analítica sobre os arranjos do laço social de seu tempo, a partir da reflexão construída.

Metodologia

Trata-se de uma metodologia teórica clássica, dialógica, hermenêutica, desenvolvida através de uma revisão crítica da literatura. Na revisão, nos referenciamos em autores clássicos e contemporâneos, autores referências dos temas trabalhados na psicanálise e na filosofia.

Iniciamos o primeiro e o segundo capítulos com um ‘caso clínico’; casos de amizades documentados pela literatura que incitam a reflexão dos temas de cada um dos capítulos. No primeiro capítulo, recorremos à correspondência de Sigmund Freud e Oskar Pfister (Freud & Pfister, 2009), e articulamos os aspectos aí presentes com os conceitos-chaves trabalhados no capítulo – alteridade (Freud & Pfister, 2009); ilusão (Freud, 1927/2006; Pfister, 1928/2003); ideal de eu (Freud, 1921/2011), agressividade (Freud, 1913/2010; Freud, 1930/2010; Winnicott, 1963/1983; Winnicott, 1967/1975); solidariedade (Kehl, 2000); e humor (Kupermann, 2003).

No segundo capítulo, a amizade dos filósofos Michel de Montaigne e Étienne de La Boétie inaugura o nosso diálogo com a filosofia. A partir dessa ilustração, trabalhamos as seguintes ideias – amizade (Montaigne, 1580-88/1972; La Boétie, 1546-1555/2009; Chauí, 2013; Aristóteles, 2002; Arendt, 1958/1999; Foucault, 1981-1982/2010); solidão (Montaigne, 1580-88/1972, Winnicott, 1958/1983); liberdade (La Boétie, 1546-1555/2009); realidade (Arendt, 1958/1999); e cuidado de si (Foucault, 1981-1982/2010).

No terceiro capítulo, articulamos a psicanálise e a amizade, afinando suas éticas a partir dos aspectos aludidos até então. Para tanto, trabalhamos os seguintes conceitos, dos quais destaco as principais obras – transferência (Ferenczi, 1927-28/2011; Freud, 1912/2010; Macedo, 2011), agressividade (Freud, 1930/2010); cura (Freud, 1912/2010; Macedo, 2011; Kupermann, 2008), amizade (Safra, 2004, Macedo, 2011).

Em determinados momentos, permitimo-nos o uso anacronismo; aproximamos autores de diferentes perspectivas epistemológicas e diferentes momentos históricos quando o encontro de suas reflexões nos pareceu interessante. A exemplo do próprio Freud, que por vezes se apropriou de textos gregos e de romances da literatura para expor a sua reflexão, tal como em 1907 e 1924. Sabemos do risco de tal aproximação, e apontamos as ressalvas desse uso quando julgamos necessário.

1. Amizade e laço social

Se pertencesse à cura psicanalítica o convencer os pacientes de que este mundo saqueado é o supremo conhecimento da verdade, eu compreenderia muito bem que as pobres pessoas prefeririam refugiar-se na clausura da sua doença do que se mudar para este horrível deserto de gelo.

Carta de Pfister para Freud, 1927.

Que os diferentes se atraíam, é uma sabedoria há tempos conhecida pelas ciências naturais e perpetuada pelo senso comum. Se eles permanecem em união, é outra questão.

Sigmund Freud, inventor da psicanálise, e Oskar Pfister, pastor e psicanalista, aparentemente distantes em suas crenças e valores sobre a vida terrestre e suas possíveis conexões com o universo, mantiveram ao longo de trinta anos uma sólida amizade, possivelmente a mais duradoura da vida de Freud. O alto apreço atribuído à união é enaltecido por ambos em diversas ocasiões, conforme podemos acompanhar nas correspondências trocadas ao longo desse período (Freud & Pfister, 2009).

Pfister acreditava que a cura das almas – trabalho ao qual se dedicou arduamente impulsionado pelo contato com a obra freudiana – deveria realizar-se de forma mais condizente com a filosofia da natureza humana e do cosmos, que ultrapassa a perspectiva estritamente naturalista e positivista (Freud & Pfister, 2009). Freud, por sua vez, estranha a ideia de transcendência da natureza humana (Freud, 1930/2010). Ele se debruça sobre o empirismo do fenômeno transferencial que se manifesta no enquadre analítico para desenvolver o seu pensamento, e declaradamente abre mão de qualquer postulado ético e moral de pretensão universal (Freud & Pfister, 2009).

Afinidades e divergências se presentificam ao longo do diálogo mantido pelos pensadores. Controvérsias, ponderações, discordâncias e um mútuo respeito e admiração criaram o solo propício ao florescimento desta relação. Pfister tecia elogios à mente investigativa, apurada e sensível de Freud. Este enaltecia com júbilo as arriscadas investidas do religioso em suas extensas pesquisas, que levou a produção psicanalítica para outros campos do saber; na educação, por exemplo, ele inaugurou o atendimento de crianças, campo que batizou de “pedanálise”. Ademais, sua presença era requisitada de forma calorosa na casa da família Freud:

O fato de eu lhe escrever tantas coisas pessoais deve-se a que nenhuma visita, desde a de Jung, teve tanto impacto nas crianças e trouxe tanto bem-estar a mim mesmo. Eu o saúdo cordialmente e espero seguir ouvindo do senhor. (Freud & Pfister, 2009, p. 38, carta de Freud a Pfister de 1909).

Freud deixa claro o seu bem-estar e as expectativas quanto à produção teórica e à clínica de Pfister. Aquele pastor, à primeira vista distante da proposta psicanalítica, era bem-vindo e sua presença era reclamada por Freud: uma figura apaziguadora, cheia de energia para amar e trabalhar. Por mais que se distanciasse de sua visão de mundo, o ‘estrangeiro’ nunca deixou de reconhecer a inédita luz que Freud lançou sobre os fenômenos psíquicos, e tal reconhecimento, atrelado às diversas homenagens que lhe prestou ao longo e depois de sua vida, devem ter tido especial significação para a manutenção da união de suas diferenças.

Sabemos que o círculo de amigos de Freud foi marcado por rupturas diversas e incontornáveis, sobretudo quando estavam em jogo pressupostos da psicanálise dos quais ele não abria mão. Freud exigia para si o reconhecimento do lugar de inaugurador do saber psicanalítico e afirmava proteger o campo daquilo que considerava como desvio de seus pressupostos fundamentais, tal como acompanhamos no desenvolvimento da história do movimento psicanalítico (Freud, 1914/2006). Tendo em vista essas características de Freud, talvez somente alguém com um quê a mais de sabedoria cósmica poderia divergir dele de forma tão contundente, e ainda manter sua considerável importância e comunhão com o autor. Esta parece ser a posição de Pfister. A atenção e perspicácia somada à sua sensibilidade ao mundo externo e interno fizeram dele uma presença bem quista e garantiram a legitimidade de sua produção e de sua pertença ao círculo psicanalítico.

O pastor era uma espécie de espírito livre, ele se expressava de forma sincera, delicada e firme. Podemos acompanhar quando, por exemplo, ele é notificado por Freud de que receberá uma cópia de “O futuro de uma ilusão” (1927), com o alerta de que será uma crítica à religião. Freud solicita compreensão e tolerância do pastor, ao que este lhe responde:

Eu a aguardo com alegre interesse. Um adversário de grande capacidade intelectual é mais útil à religião que mil adeptos inúteis. Enfim, na música, filosofia e religião eu sigo por caminhos diferentes dos do senhor. Não poderia imaginar que uma declaração pública sua me pudesse melindrar; sempre achei que cada um deve dizer sua opinião honesta de modo claro e audível. O senhor sempre foi paciente comigo, e eu não o seria com o seu ateísmo? Certamente o senhor também não vai levar a mal se eu oportunamente expressar com franqueza minha posição divergente. Por enquanto fico na disposição de alegre aprendiz. (Freud & Pfister, 2009, p. 143, carta de Pfister a Freud de 1927).

Pfister se sustentava em sua forma elegante e humilde de se expressar, preservando a mútua estima. O laço entre eles resguardava o direito do lugar da alteridade, presente nas

relações não marcadas por submissão. A despeito de algumas alfinetadas trocadas, nenhum dos pensadores buscou catequisar ou ateízar o outro. Suas diferenças foram mantidas e os caminhos de suas verdades os norteavam, ora mais próximos entre si, ora um tanto distantes.

Foram poucos os questionamentos do pastor em relação às descobertas psicanalíticas. Ele parece ter tido habilidade para harmonizar estranheiridades com maestria; enaltecia os resultados encontrados a partir dessa nova perspectiva sobre o humano, e somava a isso o conhecimento de outros campos. Freud repelia o que acreditava ser uma busca de amparo em terras outras, e proclamava a autossuficiência do campo científico. Nesse clima de embates e comunhão, eles seguiram juntos até o final da vida de Freud. Após seu falecimento, o pastor envia uma carta à esposa de Freud prestando-lhes uma feliz homenagem, e escreve “mesmo que a malevolência da época atual prefira convidar o diabo da mentira para dançar, a ouvir as sinfonias da verdade, creio com o seu marido: A verdade segue em marcha” (Freud & Pfister, 2009, p. 191).

Parece que o esclarecimento advindo da busca pela verdade foi o ponto forte da afinidade que lhes era peculiar, exigindo deles, para tanto, certa maleabilidade narcísica. Pois o que desuniria homens com objetivos em comum que não o efeito de suas defesas, que impedem a troca e o compartilhamento daquilo que é almejado por ambos? Compartilhar com o outro não é uma sabedoria qualquer, é, antes de tudo, o que parece imprescindível para qualquer evolução da existência humana. Relacionar-se com a alteridade, elaborar conteúdos de modo a minimizar o sofrimento gerado pelo encontro com o outro, é uma direção de tratamento na psicanálise, e, por que não?, a verdadeira contribuição da prática clínica para tal progresso. Alguns desdobramentos do acontecimento clínico poderiam ser considerados pelo campo de forma menos receosa, desde que abordados com o devido cuidado. É o esforço desta pesquisa.

1.1. O futuro e a ilusão

Uma ilustração que reflete a dignidade do lugar da alteridade preservada pelos autores é o debate gerado pela publicação de Freud “O futuro de uma ilusão” (1927/2006), no qual o autor argumenta que o sentimento religioso é fruto do desamparo humano frente à força da natureza e às intempéries do destino, que escapam à capacidade volitiva do ser. Ele aposta

que, através do avanço do método científico, a cultura poderá superar essa fase infantil do desenvolvimento, prescindindo da figura de um Pai todo poderoso que dá amparo e sustentação frente à imprevisibilidade inerente à vida (Freud, 1927/2006). Ao anunciar o conteúdo de sua publicação, Freud escreve a Pfister: “eu temia e ainda temo que uma declaração pública lhe seja constrangedora. O senhor me fará saber, então, que medida de compreensão e tolerância ainda consegue ter para com este herege incurável” (Freud & Pfister, 2009, p. 143).

Como vimos anteriormente, o pastor responde com amabilidade, defendendo o direito à livre expressão do pensamento e, assim sendo, reservando-se o direito a uma resposta. No ano seguinte, ele publica sua réplica intitulada “A ilusão de um futuro” (1928/2003), mantendo sua postura amigável, bem como sua devida admiração ao gênio investigativo de Freud, e posiciona-se (por vezes se opondo) em relação ao que considerou ser também uma ilusão da perspectiva freudiana.

volto-me com toda determinação contra sua apreciação da religião. Faço-o com a modéstia conveniente ao inferior, mas também com o contentamento com que se defende uma causa santa e amada, e com o rigor da verdade, que foi fomentado por sua austera escola. (Pfister, 1928/2003, p. 19)

Essa é a postura fundamental de Pfister, que reserva o devido lugar a Freud e que usufrui do conhecimento inaugurado pela psicanálise, integrando-o a um campo de saber maior, e prescindindo, assim, do seu professor. Não seria essa uma riqueza dos achados psicanalíticos, ao abordar o humano substancialmente atravessado pelo desamparo? Apontar um caminho em que as leis demasiadamente fechadas tenham pouco ou nenhum valor, revelando que o sujeito moderno tem seu modo próprio de lidar com as intempéries da existência? Seria o pastor um exemplo da autonomia buscada em um processo analítico? Alguém que se serve do que está dado, sem se submeter, revelando o comprometimento com aquilo que lhe é caro?

Pfister é um igual e um estrangeiro, que preza pela manutenção desse lugar. Ele não abre mão de uma perspectiva integracionista para se submeter a uma forma única de apreensão do humano. Sua docilidade, atrelada à agudez de seu raciocínio, garantiram-lhe a possibilidade de seguir dialogando com Freud.

Dessa forma, o psicanalista-pastor prossegue combatendo ativamente o que ele considera incorreto na análise freudiana da religião, como a concepção de que as formações

obsessivas lhe sejam inerentes, e também quando trata a relação com o Pai a partir dos parâmetros da transferência. A ação de se render a uma religião, segundo ele,

não acontece por força da demanda de um novo vínculo, mas graças à autoridade da liberdade conquistada por um amor vitorioso e pelo reconhecimento da verdade. Segundo os bons parâmetros psicanalíticos, Jesus venceu a neurose coletiva de seu povo introduzindo no centro da vida o amor que, na verdade, é moralmente purificado. Na sua concepção de pai, totalmente purificada das toxinas da ligação edípica, constatamos que foram totalmente vencidos a heteronomia e todo o constrangimento das amarras. O que se exige das pessoas não é outra coisa senão aquilo que corresponde à sua essência e sua vocação verdadeira, o que favorece o bem comum e – para também dar lugar ao ponto de vista biológico – uma saúde máxima do indivíduo e da coletividade.[...] Merece a admiração de todos os alunos de Freud o tratamento dado à transferência, que é acolhida como amor, mas conduzida para realizações ideais absolutas, como também a suspensão da fixação paterna gerada pela obsessão através da rendição ao Pai absoluto, que é amor. (Pfister, 1928/2003, pp. 23-24)

O Pai celestial, enaltecido pelo pastor e negado pelo criador da psicanálise, é apreendido pelo primeiro enquanto tradução do amor, que unifica os homens e preserva suas singularidades de acordo com as aptidões particulares. Novamente, Pfister resgata o aspecto de não submissão a preceitos que tem o valor de lei pela lei, e atribui a isso um sentido que também é caro a psicanálise – o elo por ligações de amor que prescindem das amarras identificatórias e impellem à abertura genuína à diferença.

Pfister provoca: “que analista não encontraria com frequências ateus, cuja descrença era uma camuflada eliminação do pai?” (p. 27). Nessa perspectiva, a busca pelo amor ofertado na conexão com o outro é pautada pela elaboração dos aspectos fundamentais de cada um, e não pela mera repetição sintomática que insiste em reproduzir o cenário de desamparo de outrora. Esse debate deixa ao leitor uma sorte de argumentos que colocam em xeque as verdades previamente estabelecidas, de ambos os lados, dando lugar à verdade do ponto de vista de cada um.

Pfister prossegue: “não se pode negar que a esta luta religiosa pela redenção corresponde um processo de *humanização*” [itálicos nossos] (p. 25). Render-se, portanto, ao amor transcendente, é conectar-se ao todo a partir das especificidades idiossincráticas, vocacionais, que lançam o sujeito no encontro com a sua humanidade, universal quanto à espécie, singular em sua tonalidade.

Se na psicanálise podemos afirmar que há uma cura pelo amor, pela oferta da possibilidade de ressignificar núcleos de sofrimentos advindos da interação com as figuras fundamentais, é a partir dessa mesma ideia de cura pelo amor que o autor resgata a figura de Jesus, que convoca ao amor puro e exige, para tanto, a superação das defesas narcísicas que

impedem uma conexão verdadeira, uma vez que essas defesas engendram relações pautadas por fantasmas e fantasias de rejeição, com pouco espaço para manifestação autêntica do ser (Pfister, 1928/2003). Talvez seja por isso que Pfister enfatiza o aspecto da humanização, de um nascimento para si e para o cosmos, tomado aqui por tudo aquilo que extrapola o sujeito.

Os desejos egoístas, selvagens e primitivos parecem conviver com a ânsia pela comunhão no humano, uma livre expressão de si sintonizada com o princípio de realidade. A comunhão não faz parte, à primeira vista, do raciocínio teórico desenvolvido por Freud. Mas no que mais poderia consistir a capacidade de realização e de fruição (Freud, 1912/2010), enaltecidas por ele como um fim de análise satisfatório? São capacidades que envolvem o extrapolamento de si e a conexão com o outro, a partir do melhor arranjo possível da subjetividade. Se a comunhão é a finalidade, a luz no fim do túnel, Freud parece ter iluminado uma boa parte desse caminho¹.

A luz que ele lançou sobre os aspectos fundamentais do humano parece, no entanto, ter-lhe ofuscado a possibilidade de ir adiante com o conteúdo que havia se revelado pelo seu método investigativo, a saber, a necessidade da espécie de ligação interpessoal via laços de amor. Ser amado é condição para ser humano. É a garantia da sustentação diante do risco, algo inerente à existência, fator próprio da humanização. A psicanálise oferta a possibilidade de se interromper o ciclo da mera repetição ao propiciar o espaço para a elaboração que liberta a capacidade amorosa dos aspectos que a restringem.

Ser aquilo que se pode ser, o melhor de si, eis a dimensão da grandeza e da limitação dos que estão destinados à existência terrestre. Essa dimensão não é, contudo, óbvia e aparente. Ao tratar da dinâmica psíquica, Freud já nos alertara, por exemplo, que o Eu pode ser medido segundo a idealização de aspectos que lhe são externos, e que são por ele introjetados (Freud, 1921/2011). Diferentemente da identificação, a forma mais antiga de ligação afetiva com o outro, a idealização, cuja expressão é ilustrada pelo autor nos estados de enamoramento, remete o Eu a um constante estado de insuficiência. O Eu, nesse sentido, é configurado à semelhança daquele tomado por “modelo” (p. 62), prescindindo, para tanto, de uma configuração que seja mais cara às suas idiossincrasias.

A idealização pode ocorrer nos mais diversos aspectos da vida humana. Do seio familiar às instituições, sejam elas religiosas ou científicas, as formas rígidas de apreensão da experiência marcam o empobrecimento do Eu, que se entrega ao objeto, colocando-o no lugar

¹ Esmiuçaremos essa ideia no terceiro capítulo.

de seu mais importante componente, o ideal do Eu – tal como esse fenômeno é descrito por Freud (1921/2011). É a partir desse ideal unívoco que o Eu passa a se medir, configurando a etiologia dos aspectos neuróticos, visto que há, presente aí, um Eu enfraquecido, que se referencia segundo fenômenos externos à sua experiência de ser, tamponando, para tanto, a sua manifestação criativa.

Na religião, Freud colocou em xeque o que ele chamou de ilusão, calcada no desejo e no narcisismo humano, e que despreza a relação com a realidade, não se prestando à verificação (Freud, 1927/2006). A ilusão se entrelaça com a idealização – tal como aqui resgatada – de preceitos não científicos que possam aplacar a angústia do desamparo humano fundamental. No que tange à ilusão religiosa, o autor aponta que:

O desamparo do homem [...] permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs. (Freud, 1927/2006, p. 26)

O contraponto ofertado por Freud à forma ilusória de existência é o trabalho científico, “única estrada que nos pode levar a um conhecimento da realidade externa a nós mesmos” (p. 40). Ele reitera:

Afastando suas expectativas em relação a um outro mundo e concentrando todas as energias liberadas em sua vida na Terra, provavelmente conseguirão alcançar um estado de coisas em que a vida se tornará tolerável para todos e a civilização não mais será opressiva para ninguém. (Freud, 1927/2006, pp. 57-58)

Ora, podemos chegar a duvidar que este seja o mesmo autor de “O mal-estar na civilização” (1930), se ele mesmo não tivesse desvelado ao mundo moderno que “*o ego não é senhor de sua própria casa*” [itálicos do autor] (Freud, 1917/2006, p. 153), que o humano é marcado por múltiplas identificações, que são contraditórias, emaranhadas, e que marcam o quadro neurótico com uma ambivalência intrínseca.

A expectativa quanto ao domínio completo do trabalho científico acerca da realidade parece tão ilusória quanto às crenças religiosas, dado o que o cientificismo avançou até o momento em direção às perguntas fundamentais do humano – sua origem, seu sentido e seu fim. A idealização do domínio científico pode promover a perda da crítica sobre a realidade, e a ciência, nesse caso, passa a ocupar de forma totalitária a expressão de ideal de Eu, recalcando, para tanto, a limitação de seu método.

Em contrapartida, o diálogo aberto à alteridade é horizontal, ele não superestima a unicidade do conhecimento representado por apenas um método do saber, visto que as especialidades contemplam aspectos limitados do fenômeno. O analista tem, assim, um diálogo horizontal com o analisando, em que aquele atribui a este o saber sobre o seu sofrimento, o que não implica, obviamente, que eles ocupem as mesmas posições no enquadre analítico.

Pfister é excêntrico nessa perspectiva. O pastor extrapolou a teologia e, além do marcado interesse pelas artes, literatura e filosofia (Pfister, 1928/2003), dedicou-se a estudar psicanálise, a praticá-la e a estendê-la para além de seu campo de origem, integrando-a à pedagogia. Ele garante o lugar das múltiplas identificações possíveis em sua resposta a Freud, ao afirmar, “é necessária máxima cautela, para que de modo algum exijamos de outros campos o que não temos em nosso próprio, e acusemos outros daquilo que nós mesmos praticamos” (Pfister, 1928/2003, p. 33).

Nesse debate, Pfister descolore a pretensa neutralidade e objetividade atribuída às ciências naturais ao ressaltar o lugar do desejo humano que é seu pano de fundo. Ele aponta então o risco de se tratar a ciência com a mesma ilusão que se condena na vida religiosa, a ilusão da onipotência, pois nada parece remeter mais ao infantil do que tal posicionamento.

Lembremos, junto ao pastor, que, na ciência, temos o acesso à realidade através de nossos sentidos, de abstrações, que estão longe de serem salvas do equívoco. Ele questiona: “não representa simplesmente um dogmatismo negativo declarar, por decisão arbitrária, que não existem uma vontade e um sentido universais?” (p. 46). Se é, portanto, para se guiar fielmente pelo método científico, que por ele se construa novos argumentos consistentes, e não pelo simples uso de um ‘dogmatismo negativo’, que reafirma de forma incessante ‘não é assim que é’. Essa é uma das facetas da crítica ao tratado freudiano, que, nessa perspectiva, troca uma ilusão por outra que lhe é mais digerível. Não percamos de vista que o progresso da ciência caminha lado a lado com a vaidade humana, e nada garante o que o seu avanço acrescentará à cota de liberdade e felicidade nesse mundo. Qual o sentido em se ignorar o sentido último?

Ademais, o que fazer com a dimensão afetiva em um quadro de desenvolvimento humano estritamente positivista, que vislumbra a primazia absoluta do intelecto? Freud chamou a nossa atenção para este aspecto. Na metapsicologia, por exemplo, ele aponta a importância da integração de conteúdos inconscientes à representação afetiva que lhes é

própria, permitindo uma passagem não mais mediada pelo sofrimento para o registro da consciência, um parâmetro fundamental de saúde psíquica vislumbrada pela psicanálise. Isso sem contar os aspectos da arte, da ética e da moral, inalcançáveis para uma mente que se propõe exclusivamente intelectual. A vida moral, por exemplo, “nunca foi alcançada mediante teorias áridas e conceitos inteligentes. Negar esse fato representaria uma censura da pior espécie” (Pfister, 1928/2003, p. 52). O que escapa à ciência não pode ser negado ou aniquilado, mas acolhido em sua inteireza como alteridade. É isso que garante a validade do campo, com o devido orgulho de seus achados, acompanhado do reconhecimento humilde das limitações de seu alcance. Na visão do pastor, o mesmo se daria com a religião:

Uma religião esclarecida só pode surgir do *entrelaçamento harmônico entre fé e ciência*, a partir de uma mútua interpenetração entre o pensamento de desejo e o pensamento realista, na qual, entretanto, o conteúdo do pensamento do real não pode sofrer nenhuma falsificação da realidade e das suas correlações. Desejos que não passam pela crítica da realidade seduzem à estultícia, ao engano e ao delírio e impelem muitos à ruína. Vida sem desejo é morte secreta. A verdadeira vida floresce a partir do casamento entre pensar e desejar. Sem pensamento perde o olhar; sem desejos perde o movimento volitivo. [itálicos do autor] (Pfister, 1928/2003, pp. 54-55)

Pfister sustenta a perspectiva de um ‘entrelaçamento harmônico’ entre as alteridades e segue, dessa forma, ao lado do incrédulo Freud, que, a despeito das controvérsias, prossegue junto ao amigo de forma entusiasmada, partilhando visitas, viagens, companhia em festividades e também, claro, as produções teóricas. O amigo: a alteridade com a qual é possível dialogar, trocar, se aproximar, se misturar, e se distanciar, sem perder de vista o que é significativo à dimensão singular de cada um.

O ‘ideal de eu’, caro à singularidade, afinado, portanto, à psicanálise é aquele que contempla o próprio Eu, aquilo que o Eu deve trabalhar para manifestar a si, sua vocação peculiar. É uma instância aberta, não acaçapante, compatível com a situação de devir da condição humana. Não parece ser mera coincidência que, para Pfister:

a arte continua sendo o arauto bendito de profundos mistérios e preciosos tesouros, que escapam e escaparão aos óculos dos eruditos, um milagre que sacia almas famintas, uma mensagem de paz do reino dos ideais, que nenhum punho de pensador jamais conseguirá derrubar, porque seguramente pertencem mais à verdadeira realidade que as materialidades palpáveis e demais falsificações dos sentidos. Eu necessitaria de exposições longas para elaborar essas ideias. Então caberia ao intelecto apenas o papel explicativo, que honra e serve ao gênio criador. (Pfister, 1928/2003, p. 50)

A arte parece representativa da potência de manifestação e expressão do Eu que “sacia almas famintas”, “mensagem de paz do reino dos ideais”, ideais não idealizados que conecta os seres mediante suas peculiaridades. A perspectiva de uma ligação transcendente

possibilitada pela arte não exclui as exigências da existência palpável, ao contrário, é ela o seu instrumento e sua matéria prima. A relação com o próximo, com o semelhante, é a condição para a fruição da transcendência, para a abertura a algo que ultrapassa o sujeito e que o inclui, necessariamente.

É com cautela e determinação que Pfister defende uma fé que dê margem ao livre pensar, que não seja uma mera reprodução automática, cega quanto ao seu sentido último. Liberando-nos de certas amarras que impossibilitam o intercâmbio entre saberes, seria possível depreendermos que, ao longo de um processo analítico, nos aproximaríamos de um sentimento de fé, em que a despeito das belezas e atrocidades do passado e do porvir, nós adquiramos confiança e convicção para simplesmente continuar o caminho da manifestação de si?

1.2. Amor, rivalidade e cultura

A obra social de Freud nos parece rica para pensar a dimensão do convívio na qual a condição humana é lançada. Em 1930, Freud apontou como a dimensão do laço social é atravessada pelo mal-estar, visto que esse laço se sustenta sobre a repressão dos impulsos primitivos constituintes do humano. A amizade nos parece interessante aqui, na medida em que aponta para uma possível via de elaboração do sofrimento advindo desse mal-estar. Ainda que Freud não tenha entrado nessa temática, pensaremos ela junto do autor, usufruindo, para tanto, de sua reflexão sobre o laço de solidariedade compactuado entre irmãos, no mito de 1913.

Ousemos ir além e pensar na necessidade de atribuição e compartilhamento de sentidos, força motriz do humano e, por derivação, da clínica analítica. No mito de fundação da civilização, “Totem e Tabu” (1913/2010), Freud parece ter importantes contribuições a oferecer quanto a este aspecto. Ao longo da obra, na análise da constituição dos totens, ele enfatiza a necessidade de partilha de sentidos pela comunidade, refletida na assunção coletiva da responsabilidade frente aos direitos e deveres de todos os membros de um clã.

Vemos na narrativa que, para destituir o pai de seu lugar soberano, detentor absoluto de todos os privilégios na comunidade, os irmãos se unem e juntos cometem o seu assassinato. Permanecem unidos no momento a posteriori, em que sua autoridade esmagadora

não está mais em cena. Nesse segundo momento, eles se colocam como iguais e compactuam que o lugar do pai não deve ser ocupado por nenhum deles, estabelecendo, assim, o contrato de direitos equânimes. O parricídio torna possível então a criação do laço de solidariedade entre os irmãos, que se comprometem com a preservação da vida uns dos outros, abrindo mão, para tanto, da parcela de prazer ligada ao lugar privilegiado do pai. Em Freud lemos:

Os sentimentos sociais de fraternidade, em que se baseia a grande subversão, passam a manter por longos períodos uma enorme influência sobre o desenvolvimento da sociedade. Manifestam-se na sacralização do sangue comum, na *ênfase na solidariedade de todas as vidas do mesmo clã*. *Assegurando a vida uns aos outros*, os irmãos afirmam que nenhum deles pode ser tratado por outro como o pai foi tratado por todos em conjunto. Eles excluem uma repetição do destino do pai. À proibição de matar o totem, de fundamento religioso, junta-se a proibição de matar um irmão, de fundamento social. [itálicos nossos] (Freud, 1913/2010, p. 222).

É para assegurar a vida, a sua continuidade, que os irmãos sacrificam a satisfação de uma parcela de prazer. A opção pela vida própria e, conseqüentemente, pela vida do outro, do semelhante, garante a perpetuação do pacto. Poderíamos questionar então: e por que a opção pela vida? Por que sustentamos essa necessidade primeva de atribuir à vida sentidos, de garantir a sua conservação e continuidade, a ponto de renunciarmos a satisfação plena? Estamos diante de um questionamento fundamental do humano. Fato é que isso está dado pela nossa condição.

O assassinato do pai torna possível a construção de um laço solidário entre os irmãos. É somente pela ausência corpórea daquele que detém plenos privilégios, bem como pela sua presença simbólica, que é possível construir o laço horizontal compactuado entre os irmãos. A pulsão de vida, cujo afeto representacional por excelência é o amor, passa a ser a garantida do compromisso assumido pela comunidade. Tomando o fato, de acordo com Freud, a partir de seu simbolismo, depreendemos que só pode haver um laço entre o clã devido ao recalçamento de sua origem: o recalque do assassinato do pai – que retorna marcando a presença de uma ausência e garante, assim, a manutenção e a perpetuação da vida. Recalcamos a nossa origem e preservamos as *trocas significativas* com os semelhantes, no sentido pleno da expressão, *trocas mediadas pelo pacto com a vida, que dão sentido à existência individual*. A amizade, esforço ético desse trabalho, é também abrangida em tal definição.

Alguns anos mais tarde, após a publicação de “O futuro de uma ilusão” (1927), Freud novamente se arrisca a levar a psicanálise para fora do enquadre do tratamento analítico, publicando sua análise que possivelmente tem maior repercussão na atualidade, “O mal-estar na civilização” (1930/2010). Nela, ele reafirma – tal como em 1927 – a condição de

desamparo do homem e sua consequente busca de sentido e proteção em algo que o transcenda: é isso que estaria na origem dos sentimentos religiosos.

É por manter essa linha de raciocínio que parece ser tão difícil ao autor compreender o “sentimento oceânico”, relatado para ele por seu “amigo excepcional”², tal como acompanhamos no início de seu texto: uma experiência que se refere a um sentir-se conectado com o *todo*. Freud chega a considerar a possibilidade da experiência de tal sentimento, mas tal consideração parece estar mais ligada ao tato e à estima em relação ao amigo, visto que ele declaradamente diz não partilhar dessa vivência, que mais se assemelha para ele a “uma tentativa inicial de consolação religiosa” (Freud, 1930/2010, p. 25). É com essa introdução, resgatando o sentimento transcendente, que Freud inaugura a obra pilar de seu pensamento no que tange à relação dos humanos no contexto civilizatório. Sigamos.

Freud questiona qual o sentido, qual a motivação humana para a manutenção da vida, e sua resposta é contundente:

o que releva a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? É difícil não acertar a resposta: *eles buscam felicidade, querem se tornar e permanecer felizes*. Essa busca tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa; quer a ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres. No sentido mais estrito da palavra, “felicidade” se refere apenas à segunda. [...] Como se vê, é simplesmente *o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida*. [itálicos nossos] (Freud, 1930, pp. 29-30)

A vida se afina então ao princípio de prazer, que insiste em se ligar a objetos contingenciais, fontes de satisfação para o sujeito. Segundo o autor, a evitação do desprazer seria cotidiana, enquanto a natureza da felicidade seria um fenômeno episódico. O sofrimento, portanto, é mais corriqueiro do que a felicidade, e o mais doloroso sofrer é aquele que é fruto da relação com outros seres humanos.

O convívio com a alteridade é onde, portanto, são despertadas as maiores intensidades na vida humana, seja pela via do prazer, seja pela do sofrimento. O outro é o semelhante e o estranho, que permite ao Eu a identificação e o estranhamento, remetendo-o ao aspecto de estranheza presente na em sua própria constituição (Freud, 1919/2006). Freud, em diversos momentos de sua reflexão (1930/2010), aponta que o isolamento, o afastamento dos demais seria uma forma de prevenir o sofrimento. Considerando a inviabilidade de sua proposta, ele aposta que o sofrimento é um sentimento derivado do organismo: “nós o sentimos em virtude de certos arranjos de nosso organismo” (Freud, 1930/2010, p. 32). Mudar a forma de senti-lo

² Trata-se do escritor Romain Rolland.

seria rearranjar os modos de funcionamento do organismo. É interessante notar que justo Freud, fundador da ciência da fala, resgata o aspecto do corpo para dar conta do afeto, visto que a manifestação da transcendência parece lançá-lo numa encruzilhada.

Seguindo a linha da terapêutica analítica, cuja função seria desvelar o sentido daquilo que causa sofrimento ao sujeito, constatamos, junto a Freud (1930/2010), que há algo na constituição subjetiva que opera na contramão das tentativas de conscientização – ou racionalização – das motivações psíquicas. Prepondera então, por vezes, a obtenção de prazer atrelada a uma cota considerável de sofrimento. O ganho de prazer através do trabalho psíquico e intelectual seria “mais fino e elevado” (p. 35), contudo sua intensidade é amena quando comparada à satisfação de “impulsos instintuais grosseiros e primários; [pois] ele [o trabalho psíquico e intelectual] não nos abalada fisicamente”. [colchetes nossos] (p. 35). Novamente, Freud resgata uma dimensão corpórea que não pode ser desvinculada dos modos de satisfação subjetiva. O corpo é pulsional, e é também a ele que deve ser creditada uma parcela da possibilidade de satisfação, de obtenção de prazer. O homem civilizado é também corporal, com suas devidas necessidades e limitações, e ignorar a sua materialidade inevitavelmente empobrecerá qualquer tentativa de apreensão do fenômeno humano.

Após abordar o sofrimento, Freud aposta que a experiência do amor, de amar e ser amado, seria aquela que engendraria a maior possibilidade de obtenção de prazer. Uma de suas manifestações – o amor sexual – proporciona sensações de prazer avassaladoras, sendo o protótipo da busca pela felicidade. No entanto, “nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou o seu amor” (p. 39). Para falar de amor, Freud também traz o sofrimento para a cena. A experiência de amor livre das mazelas demasiadamente mundanas é possível nessa vida? Para Freud, isso soa religião.

O ser humano luta pela sua sobrevivência desde o seu nascimento. Há um apego à vida, uma espécie de sopro de vida constituinte que o impele, ao menos, a uma precária tolerância de si e do outro, fundamental para a manutenção do laço. Já que há essa insistência na vida, seria também desejável que ela se aproximasse tanto quanto possível da satisfação e da felicidade – sua finalidade última –, já enaltecida por Freud.

Contudo, há uma parcela de agressividade constituinte do humano que, para o pensador, ameaça o laço social. Uma agressividade que foi introjetada pela instância superegóica e que insiste em tratar o objeto da pulsão da mesma forma que o superego trata o

ego – com a violência imposta pelos ideais inalcançáveis. A questão da agressividade como necessariamente disruptiva é questionável, tal como veremos mais adiante com o psicanalista inglês Winnicott. Ademais, pensar nas ferocidades das identificações e idealizações, tal como as descrevemos com Freud (1921/2011), é uma das finalidades da psicanálise, que a nosso ver não pode ser pessimista quanto à sua prática. Nessa linha, o arranjo da agressividade em relação a si mesmo tem impacto direto nas relações que são estabelecidas com os investimentos objetivos. A diminuição da violência com a alteridade implica, portanto, em um trabalho sobre a agressividade do sujeito com relação a si.

Reconhecer a si mesmo enquanto vivente, com sentidos “próprios”, livre de amarras identificatórias arbitrárias, permite reconhecer o outro em sua similaridade e distância intransponíveis. É uma experiência da alteridade não atravessada pela ameaça ao Eu. Parece-nos, inclusive, que a agressividade, nesse contexto, é construtiva e desejável, pois ela integraria a corrente de preservação da vida de forma mais consciente e racional, orientada pelo princípio de realidade. Essa ponderação é uma via possível aberta pela questão freudiana quanto à integração dos impulsos agressivos no laço social, a saber, “(...) a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição” (Freud, 1930/2010, pp. 121-122).

Para o autor, as formações grupais, desde sua fundação (1913/2010), passando por seus arranjos constitutivos (1921/2006), pelas formações religiosas (1927/2006) e pelo processo civilizatório (1930/2010), têm, via de regra, a necessidade de fornecer válvulas de escape aos seus integrantes, para que as forças pulsionais primitivas de agressividade possam ser escoadas, garantindo, assim, a sua manutenção. Já na perspectiva integracionista que aqui propomos, assimilar a agressividade à cultura pode ser mais uma questão de habilidade do que de renúncia, tal como leremos junto a Winnicott.

Orientados, portanto, pelo princípio de prazer, assinalamos que uma ética que se apresenta como imposição externa, arbitrária e absoluta, ela funciona como que de fachada, lei pela lei; sendo que essa fragilidade já fora denunciada por Pfister (1928). Pois não podemos perder de vista que “enquanto a virtude não compensar já nesta vida, a ética pregará em vão” (Freud, 1930/2010, p. 119). Se não houver recompensas, a renúncia não se sustenta.

É esse contexto humano que parece ser propício para o florescimento de uma ética da amizade, visto que a realização possível do sujeito se dá pela presença do outro, realização tal

que aponta para a finalidade última, a felicidade, a recompensa tão almejada já nessa existência. A amizade aparece como uma saída do mal-estar cotidiano, pois ela pode transformar a convivência obrigatória com o outro – à qual somos lançados – em um *encontro significativo*, fonte de satisfação e prazer afinado ao princípio de realidade. Ligados via laços de amor, transcendemos a nossa pequenez, ao mesmo tempo em que criamos referências identificatórias próprias. Não é a toa que a obra intitulada de “O mal-estar na civilização”, já no início, aponta os seus contra-argumentos – a sua elaboração? – no *amor transcendente* e na *busca pela felicidade*. Se Freud reconhece que a busca pela realização de si está dada pela condição humana, por que os aspectos que se contrapõem ao mal-estar seriam argumentos religiosos, estranhos ao fazer analítico? A psicanálise não estaria também necessitada da alteridade, de amigos com os quais possa dialogar e fazer trocas significativas para a ampliação do campo?

Os laços de amor tão caros à sustentação dos fundamentos da religião também têm importância basal no edifício da psicanálise. São eles que inauguram a experiência humana e que configuram as primeiras referências para determinado ser. É sobre essa premissa que se sustenta o instrumento analítico por excelência – a transferência. Estamos reafirmando nesse campo, a todo momento, que as falhas e insuficiências nas primeiras experiências de amor podem ser nefastas para uma constituição subjetiva razoavelmente arranjada que, a partir da condição de desamparo inicial, possa criar/encontrar algo novo, intermediário, transicional³, transcendental, portanto.

Será que a condição de irmandade entre as criaturas, aclamada pela religião, seria uma saída encontrada na cura do adoecimento neurótico, tomado como uma fixação em formas enrijecidas de dar e receber amor, ou seja, tomado como algo que limita a satisfação individual? A irmandade quando tratada em termos de laços de sangue, biológicos, remete a uma limitação das formas de conexões possíveis. A noção de amor ofertado na amizade via identificação e desidentificação concomitantes parece mais adequado ao fenômeno humano, que não se restringe aos aspectos orgânicos da experiência vital. Arrisquemos nesse sentido, pois a psicanálise é um campo inquieto. A teoria é viva e, para assim se manter, ela deve se permanecer aberta à experiência de seu tempo. É testando seus limites e ultrapassando-os com trabalho crítico e dedicado que ela se atualiza, afinada às peculiaridades de seu tempo próprio.

³ Termo utilizado aqui segundo a concepção winnicottiana de espaço transicional, que surge entre o sujeito e o objeto, e transcende a experiência individual, criando algo novo, situado no *entre*.

1.3. Uma função fraterna

Um ano antes da virada para o século XXI, décadas depois de Freud, novos psicanalistas voltaram e se uniram em torno do tema dos ‘irmãos’, desdobrando a reflexão inaugurada pelo criador do campo, e atentando-se para a relação com o outro como possibilidade de ser, como inerente, portanto, ao processo de humanização. Trata-se de um conjunto de textos organizados por Maria Rita Kehl e nomeados de “Função fraterna” (2000). Logo na introdução – “Existe uma função fraterna?” – Kehl aponta:

Perguntar é um recurso retórico. Ao propor a indagação sobre a existência de uma função fraterna na constituição do sujeito, já estou sugerindo que sim: o outro, o *semelhante* – a começar pelo irmão – contribui decisivamente para nos estruturar. Com o termo ‘função’, procuro chamar a atenção para o *caráter necessário, não contingente*, da participação do semelhante no processo de tornar-se sujeito, para os humanos. [itálicos nossos] (Kehl, 2000, p. 31)

A autora inaugura a obra com a proposta de resgatar a função estruturante do semelhante na constituição do eu. O tema é tão antigo quanto contemporâneo. É possível que a tendência à horizontalização das relações inauguradas na modernidade tardia tenha aberto esse campo de reflexão à pesquisa psicanalítica, que não foge ao seu chamado.

Para pensar a função fraterna, Kehl resgata a noção da fratria, que diz respeito a comunidades marcadas por igualdade e fraternidade, e aponta a condição essencial para a coexistência dos membros e para a permanência do grupo: *a semelhança na diferença* (Kehl, 2000, p. 32). A possibilidade de dar vazão à singularidade de cada um em um laço que tolere e celebre a diferença, e não se esforce para erradicá-la, aparece como uma saída para a minimização do sofrimento neurótico, aspecto ao qual se dirige o esforço psicanalítico.

A autora retoma o mito freudiano de 1913 e aponta que a possibilidade de elaboração da culpa relacionada ao assassinato do pai da horda só é possível graças ao caráter coletivo do ato. Esse amparo grupal é fundamental para acrescentar um valor significativo ao ato, é isso que lhe atribui sentido. Kehl oferece um contraponto ao tema da fraternidade em Freud, marcada pela rivalidade, ao apontar o irmão como a figura que vai auxiliar na relativização e na contestação da ordem vertical forjada pela autoridade do pai, aliviando, assim, o fardo que o ‘eu ideal’ pode representar.

A constatação da diferença entre os irmãos permite que cada um se aproprie à sua maneira do nome herdado do pai [...]. A função fraterna faz, portanto, suplência à função paterna, na medida em que possibilita separar a lei da autoridade do pai real (Kehl, 2000, p. 39).

E mais a frente,

As identificações fraternas, secundárias em relação ao eu ideal [...], horizontais em contraposição às identificações ‘verticais’ com os ideais paternos, permitem a substituição de uma ilusão identitária, que vai sempre produzir o fantasma do duplo perseguidor, por um campo identificatório diversificado, no qual o sujeito pode se mover, livre da exigência narcísica de ser sempre ‘idêntico a si mesmo’ (Kehl, 2000, p. 39).

Há condensado aí elementos fundamentais para a reflexão que aqui propomos. Primeiramente, ela resgata aquilo que de alguma forma se pretende alcançar em um processo analítico: a apropriação de si, que está ligada à integração consciente dos elementos constitutivos das nossas primeiras relações de amor. A faceta de lei dessas primeiras relações de amor é o que Kehl chama de ‘nome herdado do pai’. Tomamos o pai então segundo a perspectiva lacaniana utilizada pela autora, que o identifica à função de legislação da experiência vital. Assim, como o pai real nem sempre é o representante da autoridade da lei que leva em conta os processos criativos próprios às singularidades de cada um, o semelhante surge como outra sustentação possível, aquela que questiona aquilo que se impõe com força de lei. Considerando o desamparo humano como constitutivo, novas referências são fundamentais para ressignificar as formas de amar. Daí a apropriação de si, de reconhecer e ser reconhecido, dando sustentação a um desejo próprio, que, para tanto, deve prestigiar o respeito e a tolerância ao outro, valor caro às fratrias.

Abre-se mão de uma única verdade possível em nome da voz, da vocação das diversas verdades singulares, que se inter-relacionam via laços de amor, sentido último da experiência vital. Dessa forma, as ligações horizontais são mais caras ao modo de ser criativo, elas transgridem premissas identificatórias totalitárias, visto que prezam pelo espaço para a movimentação, para *ser em devir*, que existe e se manifesta conforme suas peculiaridades – seria essa maneira particular de *ser* a dimensão da alma proposta na perspectiva religiosa?

Dado que assim somos, corresponder a um ideal fechado que renuncia ao Eu – tal como as formações de massa analisadas por Freud em 1921, organizadas em torno do líder e da identificação maciça entre seus membros – parece ser demasiado pesado para a subjetividade criativa, que inova a partir de sua condição errante, caminhante, que afeta e é afetada pelo seu entorno. Não é de se estranhar, portanto, que a necessidade de se escoar aquilo que não é suportado pelo laço – a diferença, a singularidade dos modos de ser e desejar – seja condição primordial de sua sustentação, manifestada inclusive na eleição do que seria radicalmente diferente de todos do grupo, no qual a agressividade possa então repousar.

A função fraterna, tal como resgatada por Kehl (2000), proporciona o espaço propício para a experiência da singularidade e, mediante a cumplicidade, autoriza a transgressão e o consequente enfraquecimento da verdade absoluta encarnada por algumas figuras reais. O laço, que poder ser entre irmãos de sangue ou amigos, readéquam o arranjo normativo segundo a peculiaridade de cada um, amparando de forma coletiva a apropriação singular do campo simbólico cultural, e autorizando os sujeitos em sua diferença em relação ao ideal.

O saber, nessa perspectiva, é vinculado à experiência, à vivência da singularidade, e não à força absoluta daquele que se afirma como seu porta-voz. Há múltiplas vozes no ser, e não nos esqueçamos: “os termos vigente da Lei podem ser alterados para melhor contemplar a diversidade entre os irmãos, já que a Lei existe para sustentar a vida social e não para beneficiar o pai real” (Kehl, 2000, p. 44). Para ter força de lei é necessário que o seu enunciado faça sentido em uma dimensão inter e intrasubjetiva, finalidade última de sua função. Ressaltamos, nesse sentido, o caráter aberto e permeável das fratrias, que se movimentam de forma orgânica, tal como a atmosfera analítica satisfatória.

Mais do que interditar, coibir, barrar, é necessário dizer sim, ter um espaço de vazão para a capacidade de desejar, para o movimento volitivo que impulsiona o existir humano. A abertura ao novo e o desapego ao já conhecido expandem a capacidade humana em direção ao inédito, rompendo o insistente ciclo de meras repetições. O risco é inerente, e lançar-se aos riscos parece profundamente sintonizado com um saber-se amado – essa é uma das necessidades a qual a fratria vem responder.

Adiante, em “A fratria órfã”, Kehl analisa a formação do laço de irmandade, tomando como paradigma da sua reflexão a formação do grupo de *rappers* paulistas *Racionais MC*⁴. Ela reflete sobre a dimensão do potencial emancipatório do laço com o semelhante, que tem lugar privilegiado em um ambiente de escassez material e de desrespeito à dignidade humana. A lealdade e o apelo à semelhança marca o poder de inclusão dessa formação grupal, possibilitando a simbolização da experiência de desamparo de milhões de periféricos urbanos. Resgatar a história de marginalização da periferia, valorizar o um a um, apelando para a solidariedade do irmão, eis a atmosfera de união própria ao grupo que, nesse sentido,

⁴ “O Racionais Mc’s é um grupo brasileiro de RAP que surgiu no final dos anos 80 com um discurso que tinha a preocupação de denunciar o racismo e o sistema capitalista opressor que patrocinava a miséria que estava automaticamente ligada com a violência e o crime”. Trecho da biografia disponível no site oficial do grupo < <http://www.racionaisoficial.com.br/>>. Acessado em 05/04/2017.

não confunde sua autonomia pensante e crítica com uma arbitrariedade de referências, como o delírio de autossuficiência típico da alienação subjetiva das sociedades de consumo. O distanciamento necessário para se pensar antes de falar vem de um mergulho na própria história [...] e de uma aceitação ativa, não conformista, da própria condição, do pertencimento a um lugar e a uma coletividade que fortalece os enunciados e, por outro lado, recorta um campo a partir de onde o sujeito pode falar, dificultando o escape na direção de fantasias de adesão a fórmulas imaginárias de aliciamento ou de consolação. (Kehl, 2000, pp. 218-219).

O grupo de *rappers* é, portanto, ilustração de uma formação comunitária que responde aos principais anseios humanos – fornece um lugar de pertença, avaliza e reconhece um lugar de fala, incita a apropriação histórica com apelo à ‘consciência’, uma atenção voltada para a realidade tal como ela é, impulsionando o fazer criativo a partir de todos esses elementos. Semelhanças com o processo analítico?

Com a exclusão quase que completa da lógica mercadológica, que tenciona a responder de forma massificadora os anseios tipicamente humanos, esses sujeitos são lançados de forma crua e direta nas exigências vitais, que os mobilizam a se arranjam de forma tal a amparar a si e aos semelhantes pela união, criando espaços possíveis de fala e de escuta, visto que a submissão ao silenciamento flerta com a pulsão de morte, e o humano insiste em permanecer vivo. Para tanto, há que se falar! Essa é a única recomendação de Freud a seus pacientes – falem! Silenciar, ser silenciado, talvez seja uma das mais duras violências que acometem o humano, que possui uma espécie de tendência inata a se manifestar por meio dos recursos próprios do seu repertório.

A figura de Deus aparece para os integrantes do grupo como referência simbólica que sintetiza valores éticos e morais e não deixa “desandar a vida” (p.224) dos irmãos, que buscam a revolução aqui mesmo na terra. Ele é o elemento de amor transcendente que alicerça a possibilidade de luta na realidade tal como ela é, visão esta que está em sintonia com a perspectiva da fé em Pfister (1928/2003). O apelo ao parceiro é a possibilidade tanto de romper o engodo acaçapante da ideologia do consumo, quanto de criar um espaço alternativo em relação a um sistema que os exclui. O outro, semelhante, e o Amor Maior, representado por Deus, abrem o campo para a transicionalidade que amplia, assim, os limites do humano.

A cumplicidade entre os irmãos permite que se invente dispositivos de enganar o pai [real] [...] para manter vivo o grão de liberdade e loucura que constitui o melhor do nosso potencial humano [...] [As formações de uma comunicação particular] raramente produzem um discurso consistente contrário ao discurso da autoridade; mas funcionam para revelar, ou mesmo abrir, fraturas na fala do pai. [colchetes nossos] (Kehl, 2000, p. 228).

A ânsia por uma livre expressão de si, em sintonia com a comunidade de pertença, abre o caminho para a apropriação da autoridade paterna ali onde ela pode bem servir.

Escrever, cantar, dizer – eis a inscrição da experiência marginal no campo da cultura. Em última instância, não somos todos marginais, desviantes de ideologias que pretendem nos equalizar, nos reduzir a algo idêntico a si mesmo, abafando assim a nossa expressão singular? A idealização, que vincula um objeto externo ao ideal de Eu (Freud, 1921/2006), empobrece o movimento próprio ao devir idiossincrático. A marginalização, nesse sentido, é a posição subjetiva que reivindica para si a necessidade de contar, de poder contar a sua própria história. Os marginalizados são a considerável parcela da população excluída, em diferentes graus, da lógica do mercado. E é justamente a partir dessa condição que a voz, via expressões criativas diversas, insiste em se fazer presente. Não é na direção de uma posição subjetiva marginal que a psicanálise opera?

“Nunca se tem tanta necessidade de irmãos do que quando se atravessa os terrores da singularidade”, diz Kehl (2000, p. 239). Essa é a porta de entrada do psicanalista, que, via neurose de transferência, se permite *usar as vestes do pai* e alternadamente fazer um câmbio com a função fraterna, um *lugar amigo*, que acompanha o sujeito no encontro com a sua singularidade, abrindo possibilidades para formas de *ser* mais condescendentes com a natureza da subjetividade humana. Eis aí mais uma semelhança da psicanálise com a formação grupal de caráter emancipatório, que aqui considero amiga do campo. Ambas apontam para a necessidade peremptória de parceiros que possibilitem a vazão de si, constituindo assim um parâmetro de saúde na dimensão do laço social, um contraponto a uma civilização estritamente atravessada pelo mal-estar.

1.4. A integração da agressividade

Em que será que consiste essa parceria emancipatória que forma laço entre os humanos, que os impulsionam à livre e criativa expressão de suas singularidades, amparada e reconhecida por seus pares? Não foi justamente pela potencialidade dos *encontros* que os achados da instigadora personalidade de Freud, após alguns anos de pesquisa ‘solitária’⁵,

⁵ Freud nunca esteve de fato totalmente sozinho em suas pesquisas. Já nos escritos pré-psicanalíticos, por exemplo, podemos acompanhar a extensa troca de cartas com o médico Wilhelm Fliess, mediante as quais compartilhavam tanto as descobertas psicanalíticas quanto as suas experiências pessoais. Essas cartas se encontram parcialmente disponíveis na *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, 1886-1889, v. I.

finalmente se expandiram para o além-mar, possibilitando a ampliação do campo, pelo mútuo reconhecimento dos que aí reconheceram sentido?

Parece-nos que a via de reciprocidade que atravessa os meandros do reconhecimento é fundamental para pensarmos os atravessamentos da possibilidade de *ser*. Em Freud, o que se interpõe ao bem-estar na civilização – que, conforme desenvolvemos até aqui, afinamos ao mútuo reconhecimento proveniente de um encontro significativo – é justamente os impulsos agressivos do humano. Nesse sentido, o psicanalista inglês Winnicott apresenta importantes contribuições para tal reflexão. Em “O desenvolvimento da capacidade de concernimento” (1963)⁶, o autor aponta que a função que dá nome ao artigo, no original “*concern*”, se refere “ao fato do indivíduo se *importar*, ou *valorizar*, e tanto sentir como aceitar responsabilidade” [itálicos do autor] (Winnicott, 1963/1983, p. 70). A formulação indica que, no desenvolvimento de tal capacidade, o indivíduo sai de si e vai em direção ao outro, estende-se por meio de ‘se *importar* e *valorizar*’, assumindo responsabilidades que vão além de seu próprio prazer.

O concernimento, contudo, não é alcançado de forma autossuficiente. Ele se refere à capacidade que o indivíduo tem de experimentar a sua própria agressividade, não introjetada sob a forma de sentimento de culpa. Para tanto, é necessário haver interação com um ambiente suficientemente bom. O psicanalista atribui essa capacidade a um ego maduro, oriundo da conquista da ambivalência, capaz de perceber a si mesmo como completo e separado do mundo externo. E o que fazer com tal expressão da ambivalência, constitutiva da subjetividade humana?

Nessa análise, Winnicott resgata importantes conceitos que dão o tom de seu desenvolvimento teórico. Para o autor, a capacidade de um desempenho satisfatório de algumas funções de cuidado na primeira infância é essencial para a integração da agressividade inerente ao humano, configurando assim uma *função materna primária* (1956/1993) constitutiva desse processo. Em 1963, ele resgata a diferenciação entre a mãe-objeto – que supre as necessidades fundamentais, sobretudo corporais, de seu bebê – e a mãe-ambiente – que provém, com sua presença consistente, um espaço para a manifestação do Eu.

⁶ “The development of the capacity for concern” (1963), traduzido por “O desenvolvimento da capacidade de se preocupar” pela editora Artes Médicas (1983). Preferimos aqui ‘abrasileirar’ a expressão original ‘concern’ utilizada pelo autor.

A mãe-objeto tem de demonstrar que sobrevive aos episódios dirigidos pelo instinto, que agora adquiriram a potência máxima de fantasias de sadismo oral e outros resultados de fusão. Além disso, a mãe-ambiente tem uma função especial, que é a de continuar a ser ela mesma, a ser empática com o lactente, a de estar lá para receber o gesto espontâneo e se alegrar com isso. (Winnicott, 1963/1993, p. 73)

Há, nesse sentido, um caminho que aponta para a integração entre a mãe-objeto, que sobrevive aos ataques pulsionais, e a mãe-ambiente, que provém um espaço para que a criança possa continuar existindo. Essa dupla função é essencial para o fortalecimento do sentimento de confiança no infante, dando possibilidades para que ele vivencie sua pulsionalidade de forma não atravessada pelo sentimento de culpa, visto que este só aparece caso não haja a possibilidade de reparação ofertada por uma mãe-ambiente consistente. É tal provisão que vai levar o pequeno ser a se experimentar, liberando, assim, a sua vida instintiva.

A ansiedade paralisante que se cristaliza sobre a culpa cede lugar à possibilidade de ação e reparação, de valorizar e se importar com o outro. A presença contínua desse outro é fundamental – ela constitui o protótipo das futuras relações com o ambiente, calcadas sob a égide da integração de si. Integração de si, integridade, valor enaltecido na ética e na moral, que pode dialogar diretamente com a forma de arranjo corporal e subjetivo do *ser*.

A parceria primária que inaugura a experiência humana é, nesse sentido, sustentada pela tolerância à vazão dos impulsos agressivos, que podem então se organizar na constituição integrada de si. Isso envolve a recepção do bebê por um ego maduro o suficiente para manter a sua consistência frente às experimentações do pequeno ser, ofertando-lhe a oportunidade consequente de importar e valorizar o outro, e integrando-o de forma fluida à economia psíquica, pois “o esforço construtivo é falso e sem sentido a menos que [...] alcance primeiro a destrutividade” (Winnicott, 1963/1993, p. 76).

Esse é o protótipo, em Winnicott, de uma forma satisfatória de conexão com o outro, em que, para se construir, é preciso ter alguém que suporte a destruição sem se destruir, propiciando o devido espaço de expressão. A partir disso, a quebra da onipotência infantil é acompanhada de um “sentir e aceitar responsabilidade” (p. 70), afinada ao princípio de realidade, livre do sofrimento oriundo do dispêndio de energia psíquica para manter a agressividade suspensa, esforço cujo fracasso a psicanálise há muito já denunciara.

Esse é um contraponto decisivo em relação ao tema da agressividade em Freud, autor que a toma como algo necessariamente disruptivo, na contramão de qualquer tentativa integradora entre os humanos, é o próprio mal-estar de nossa cultura (Freud, 1930/2010). Para

Winnicott, a agressividade só é desintegradora quando se dá em um ambiente pouco habilitado para lidar com suas expressões, que não fornece a oportunidade de reparação, culminando, em última instância, na perda da capacidade de se importar com e valorizar o outro, capacidade tão cara à saúde da socialização humana.

A relação mãe-bebê é, portanto, o primeiro referencial das relações significativas que aqui chamamos de amizade. A mãe resiste e sobrevive às investidas pulsionais do bebê e cria um ambiente propício para a valorização fundamental do outro na constituição de si. O concernimento é vislumbrado na amizade de Freud e Pfister: a todo momento o pastor valoriza as descobertas freudianas bem como assinala onde seus valores os apartam, com liberdade para a experimentação de si, das teorias e das formas de apreensão do humano que lhe são significativas. A amizade no grupo de *rappers*, paradigma da função fraterna em Kehl, também tem forte afinidade com a função materna e sua extensão no campo da cultura, tal como assinaladas por Winnicott, que entende:

'experiência cultural' como uma ampliação da ideia dos fenômenos transicionais e da brincadeira (...). A ênfase, na verdade, recai na experiência. (...). Estou pensando em algo que pertence ao fundo comum da humanidade, para o qual indivíduos e grupos podem contribuir, e do qual todos nós podemos fruir, *se tivermos um lugar para guardar o que encontramos*. [itálicos do autor] (Winnicott, 1967/1975, pp. 157-158)

A cultura, portanto, é a experiência amplificada de ser, que implica a existência do espaço transicional, situado entre o sujeito e o objeto. A experiência suficientemente satisfatória na primeira infância, que remete à experimentação de si ligada ao *lugar para guardar o que encontramos*, prioriza a disponibilidade do outro na emancipação do eu. Contrapondo-se aos ideais de eu totalizantes, a solidariedade possibilita a oferta desse lugar subjetivo, pois promove espaços para a manifestação de si.

1.5. O entusiasmo da partilha

Ao pensarmos o compartilhamento de sentido como a finalidade última dos agrupamentos humanos, talvez nenhum tema seja mais controverso do que o humor. Essa característica parece ser a sua peculiaridade, do protesto ao escárnio, o humor transgride a moralidade de seu tempo e mobiliza moções afetivas de todas as ordens, o que revela o seu potencial integrador das múltiplas tendências – identificações – humanas. É no sentido de

resgatar as formas outras de partilhamento, que deem vazão aos aspectos agressivos e transgressivos da constituição humana, que resgatamos junto a Kupermann (2003) o humor enquanto uma forma de sociabilidade alternativa, afinando-o à nossa proposta de reflexão.

Em seu ousado empreendimento de pesquisa, o autor tem uma preocupação psicanalítica premente, a saber, pensar de que forma o laço social pode ser integrado na experiência individual de forma a não homogeneizar e, dessa forma, enrijecer a expressão idiossincrática do pulsional. Nesse sentido, ele se alia a um determinado Freud – o dos chistes e do humor –, para fazer um contraponto ao Freud que pensava o laço cultural como necessariamente atravessado pelo mal-estar (Kupermann, 2003).

Kupermann enaltece, no processo humorístico, o seu caráter transgressivo dos códigos sociais pró-recalcamento, bem como a sua necessidade de compartilhamento, em que “o outro assume, sobretudo, uma função de autorização dessas mesmas transgressões” (p. 150). Esse aspecto está em total sintonia com os resultados da reflexão sobre a função fraterna aqui proposta, em que o outro possibilita a transgressão da lei arbitrária em nome de uma legislação mais simpática às peculiaridades humanas.

A partilha de afetos prazerosos compõe assim uma identidade grupal que oferta espaço para a experiência de uma prática lúdica que, paradoxalmente, preserva as manifestações do erotismo singular. Na constelação afetiva, Kupermann (2003) dá privilégio ao *entusiasmo*, resgatado em Kant,

signo de uma verdadeira *disposição humana* que, a partir de então, se manifestaria de duas formas: no desejo do povo de proporcionar a si mesmo uma constituição civil mais conveniente, ou seja, de criar suas próprias leis; e no desejo de legitimar uma constituição que possa, por princípio, evitar a guerra. [...] O entusiasmo kantiano seria, portanto, uma *autêntica vontade* de revolução inerente à condição do sujeito moderno. [itálicos nossos] (pp. 156-157)

O entusiasmo parece, nesse sentido, um sentimento vivo, ativo, que concerne à *disposição humana* e à *autêntica vontade*, motor da subjetividade que permite identificar as fraturas do já estabelecido. Em sua etimologia grega, *enthousiasmós* significa “inspiração divina” (Bailly, citado por Kupermann, 2003, p. 193). O entusiasmado, a partir do reconhecimento de sua condição política, pode crer alegremente em sua potência transgressiva e transformadora da realidade.

O entusiasmo, somado à ideia de *concernimento* em Winnicott, remete a uma alegria prazenteira que leva em consideração a importância e a valorização do outro, intrínsecos à manutenção da amizade; o entusiasmo sentido junto à alteridade inspira, assim, as possíveis

versões de si em um espaço transicional. Dar vazão a si e preservar o espaço alheio pode ser, contudo, um malabarismo difícil de equilibrar. Para lidar com esse engodo causado pelas exigências pulsionais e por aquelas da civilização, o autor resgata junto a Freud a metáfora dos porcos-espinhos de Schopenhauer, em que estes, para se manterem aquecidos nos dias de inverno sem se machucarem uns aos outros com espinhos, “descobriram uma distância intermediária, na qual podiam mais toleravelmente coexistir” (Freud citado por Kupermann, 2003, p. 167). Kupermann pondera, então:

talvez seja possível imaginar uma sociabilidade que, cultivando o entusiasmo entre os seus membros, pudesse proporcionar laços identificatórios e troca de experiências afetivas satisfatórias e, ao mesmo tempo, *manter uma abertura para a transformação permanente*, sem que precisasse sustentar o laço social através da garantia da perpetuação dos objetos por ela oferecidos. [itálicos nossos] (p. 170)

Apesar de reticente quanto ao otimismo da perspectiva proposta, haja vista os dados da história humana, inclusive os referentes ao destino das próprias instituições psicanalíticas, o autor toca em um ponto central: a elaboração do sofrimento advindo da sustentação do laço social parece se aproximar tanto quanto possível da verdadeira constituição humana – aberta, errante, em devir –, afinada, portanto, a uma sociabilidade dinâmica. As militâncias e as lutas por representação satisfatória sinalizam que estamos trilhando um caminho de reconhecimento do que é próprio ao humano. Não seria também a esse anseio que a amizade vem responder – o de sentimento de pertença que preserva o lugar da singularidade?

É esse o poder transformador dos encontros possíveis que dão margem para a apropriação de si e para a invenção de um destino possível. Kupermann (2003) aposta em uma reerotização do mundo, em “uma sociabilidade na qual as singularidades não sejam necessariamente empobrecidas e deserotizadas” (p. 187). A condição humana é sustentada por *Eros*, o que implica necessariamente o *compartilhar* – é esse o poder emancipatório, criador e mesmo curativo das relações humanas que aqui enaltecemos sob o signo da amizade.

É preciso que haja um Nós, visto que o Eu é insuficiente – ele só ganha/constrói sentido no coletivo. Não é possível rir sozinho, o outro é inerente à completude do ciclo de prazer, visto que a predominância da fase autoerótica foi há muito abandonada. O ciclo de prazer só se completa quando o sujeito se abre ao outro. Como conviver com entusiasmo, sem se anular e sem anular o outro? Os porcos espinhos parecem apontar para arranjos corpóreos e psíquicos bons o suficiente.

A horizontalidade, por seu caráter transgressivo, permite a fluidez, a circulação de papéis, e desidentifica o sujeito de uma única função. É nesse sentido que o humorista é aquele que se identifica até certo ponto com o pai (Freud, citado por Kupermann, 2003), e que se arranja criativamente com a realidade tal como na ilusão do brincar infantil, em que “é possível reajustar os elementos da realidade de uma forma adequada à realização desejante, mantendo, ao mesmo tempo, a abertura para a desterritorialização permanente da subjetividade e para o vazio necessário para a consecução dos processos sublimatórios” (Kupermann, 2003, pp. 214-215).

É a partir da libertação de si de qualquer autoridade a priori, tal como vimos em Kehl (2000), que o encontro com o outro pode dar vazão ao seu poder de transformação. É esta a potencialidade do encontro com o analista, que tem como matéria-prima as primeiras referências amorosas, e por isso identitárias, de um sujeito. Assim, é necessário, como um anti-herói humorista, “poder rir de suas idealizações enunciando uma benção em nome do que é impossível de se dizer da condição humana” (Kupermann, 2003, p. 123). O impossível de se dizer da condição humana é reconhecido quando achado.

Depreendemos, a partir da formulação de Kupermann (2003) “onde não há heróis, há Eros” (p. 128), que onde não há o encerramento do sentido por um ideal externo ao sujeito, abre-se para o sentido significativo, proveniente da partilha com a alteridade. O outro é paradigmático no desenvolvimento do eu, desde o início da vida, em que “há apenas um corpo-sujeito que se expande a cada encontro com o objeto, não havendo uma separação efetiva entre os registros do sujeito e do objeto” (p. 135).

A ação posterior do recalque parece turvar, nesse sentido, essa experiência fundante de expansão do sujeito no encontro com o objeto. Apostamos que é a esse anseio que corresponde o surgimento da psicanálise e a função do amigo que aqui privilegiamos: a livre expressão de Eros, sentido último da experiência humana significativa. A partir das reflexões propostas, passando por religião, ciência, idealização, ilusão, mal-estar, transcendência, agressividade, amor, fraternidade e humor, poderíamos pensar que a cura em psicanálise aponta para uma *capacidade para a amizade*?

2. Amizade e filosofia

Procuro a companhia dos homens honestos e avisados; e esses me afastam com repugnância dos outros. São em verdade raros, e o que busco neles é um momento de intimidade, recursos para uma troca de ideias, um meio de exercitar o espírito. Não viso nenhum outro benefício ou vantagem. Quando converso com eles, qualquer assunto me agrada e interessa por mais sério ou frívolo que seja. É sempre oportuno e sempre se impregna de bom-senso, de experiência, de bondade e franqueza, de alegria e ternura. Não é somente a propósito de jurisprudência e política que nosso espírito revela sua beleza e sua força, é também em relação às coisas familiares.

Montaigne, *Os Ensaios*, 1580-88.

Estar em companhia, estar entre os outros, entre os outros em mim. É o destino humano, destino que humaniza a matéria viva, a busca por uma sintonia significativa que possibilite a expansão do *ser* através da partilha de sentido, que impele a convivência harmoniosa com a realidade de si mesmo. O sacrifício de tal harmonia se dá mediante o incremento do sofrimento subjetivo. O que mais sustentaria o homem na jornada da existência que não a busca de prazer na realização mais ou menos harmônica de si? A transcendência e a singularidade se realizam de forma concomitante, e são marcadas pela ultrapassagem da pessoalidade estritamente individual via identificação e diferenciação recíproca entre os pares.

A despeito da fragmentação do conhecimento, forma comum de apreensão da realidade na contemporaneidade, os psicanalistas são unânimes quanto à importância da experiência, ainda que à nível de fantasias, na composição dos arranjos subjetivos. E a experiência, quando submetida a qualquer forma de apreensão humana, é necessariamente reduzida, pois o todo só lhe é dado na atualidade de sua vivência. A expressão humana se manifesta mediante a experiência, contudo a sua totalidade é fugaz. Certo dia, testemunhei as palavras de um rapper que vendia seus CDs nas ruas de São Paulo quanto ao seu estilo de compor – “primeiro a experiência, depois o verso”, o que relewa que a experiência é a matéria prima da expressão da singularidade.

Vivências cujos conteúdos não encontram espaço e formas de manifestação possíveis tendem a culminar na irrealidade do si mesmo, o que prejudica a expressão da singularidade do ser (1963/1989, 1964/1999)⁷. A função dos pares, desde a primeira infância, é atestar para determinada vida a sua realidade, realidade que alicerça o sentido da experiência humana,

⁷ Remeto o leitor aos textos de Winnicott: “Fear of Breakdown” (1963) e “O conceito de falso self” (1964).

haja vista a ausência de um sentido último para a existência de todas as coisas, ou, para os menos céticos, haja vista o acesso limitado do humano ao sentido último da existência. É por meio dos pares que ao mesmo tempo encontramos e criamos uma realidade – dada pela experimentação da realidade de si, em última instância.

A amizade remete, dessa forma, à possibilidade de criação e de partilha de sentido no contexto do encontro humano, e sua apreensão mediante a palavra é um esforço que tangencia a experiência do real, tão palpável quanto fugidia. A amizade diz do contexto através do qual nos reconhecemos pelo olhar do outro, sobretudo o *outro significativo*, pelo encontro mediado por *Eros*, finalidade última da vida humana, reconhecida por Freud (1930/2010). Todos os meios humanos parecem apontar para esse *fim*, e o esforço em prolongar a vida tanto quanto possível, acompanhado pelo avanço técnico-científico na modernidade, não teria tanta importância se o ser humano não tivesse a possibilidade de realizar a si nessa vida, mediante a experiência do amor.

Montaigne, autor de nossa epígrafe, foi um escritor e ensaísta francês, conhecido por uma obra de ampla abrangência sobre os mais diversos aspectos da natureza humana, tais como a idade, a meditação, as virtudes, os desejos, as orações e as relações humanas. Pioneiro da escrita ensaística, sua personalidade se faz presente e dá o tom de sua reflexão, como ele aponta no prólogo: “sou eu mesmo a matéria desse livro” (Montaigne, 1580-88/1972, p. 11). Um dos temas sobre o qual o autor se debruça e que aqui nos interessa é justamente a amizade, e a matéria prima de seu pensamento é a experiência da sua relação com Étienne De La Boétie. É conhecido no meio filosófico o forte vínculo dos amigos, bem como a célebre frase declarada no ensaio *Da amizade* (Montaigne, 1580-88/1972), após o falecimento do amigo: “Se insistirem para que eu diga por que o amava, sinto que o não saberia expressar senão respondendo: ‘porque era ele; porque era eu’” (p. 98).

Tal como declarado na epígrafe acima, o que Montaigne buscava junto a seus amigos era “um momento de intimidade, recursos para uma troca de ideias, um meio de exercitar o espírito” (p. 380). A simples possibilidade de ser e estar, de compartilhar o existir junto daqueles cujo companheirismo era significativo, eis a importância do encontro humano para o pensador, tendo o exercício das almas como sua finalidade última. Ao mesmo tempo, o autor era um profundo entusiasta de sua solidão:

Há naturezas particularmente voltadas para si mesmas; eu sou essencialmente comunicativo e exuberante; sou um indivíduo inteiramente e visivelmente voltado para fora, nascido para a sociedade e a amizade. Prego a solidão, mas esta consiste para mim em poder estar mais à

vontade na companhia de minhas afeições e meus pensamentos; não procuro restringir o espaço em que me mantenho e sim diminuir meus apetites e preocupações, afastando de mim os negócios alheios, fugindo às servidões e aos deveres sociais que aborreço mortalmente. Não é bem o comércio dos homens que me pesa; é a multiplicidade dos problemas. Para dizer a verdade, a solidão, quando causada por um isolamento efetivo, tende a dilatar-me as ideias e a fazer que se voltem um pouco mais para os fatos exteriores. Quando só, é principalmente acerca dos negócios do Estado e do mundo que medito. (Montaigne, 1580-88/1972, p. 380)

Esses trechos compõem o ensaio “Da companhia dos homens, das mulheres e dos livros”, no qual Montaigne elege tais relações enquanto suas conexões fundamentais. Apesar de ter ‘nascido para a sociedade e a amizade’, a dimensão de uma solidão fundamental é necessária e diversas vezes enaltecida pelo autor, mais importante inclusive que a própria convivência – “acho mais suportável estar sempre só do que não o poder estar nunca” (p. 382). O filósofo revela nessa aparente controvérsia a dimensão multifacetada da experiência humana, na qual a partilha e o isolamento requisitam espaços e momentos propícios.

Na solidão, o ser humano se apresenta a si mesmo, se afasta das experiências de convívio, que, por serem demasiadamente atuais, construídas no cotidiano ‘do Estado e do mundo’, podem restringir perspectivas outras sobre si. Montaigne foi um pensador que revelou muito de si em seus escritos, e dado o seu posicionamento, podemos inferir que a universalidade do humano lhe é dada nos momentos de profunda solidão, em que não há se não o todo, não representado por ninguém, mas constituinte de cada um. É assim que a sua personalidade transcende a experiência de seu tempo.

Não só a dele, como a de seu amigo privilegiado, paradigma da alta estima da amizade na obra do autor. A natureza de La Boétie – reconhecido pelo seu espírito tanto livre quanto libertário, tal como acompanharemos em seu *Discurso sobre a servidão voluntária* – era cara a Montaigne, que não poupou esforços e palavras para apreciar o lugar e o valor do amigo em sua vida. O ensaísta lamentou emocionada e inconsolavelmente a morte prematura de La Boétie, que falecera com apenas 32 anos, como acompanhamos em *Da amizade*. Uma amizade que tem o seu sentido último na existência de dois seres de naturezas compatíveis, singulares, universais, relacionais – “porque era ele, porque era eu”. Montaigne (1580-88/1972) vai além:

A natureza parece muito particularmente interessada em implantar em nós a necessidade das relações de amizade e Aristóteles afirma que os bons legisladores se preocupam mais com essas relações do que com a justiça. É verdade que a amizade assinala o mais alto ponto de perfeição na sociedade. (p. 96)

O amor, insígnia da amizade, não é, portanto, um meio para um fim. Ele é o estado último, ‘o alto ponto de perfeição’ que podemos ter acesso dada a nossa condição. É a

finalidade última de um encontro significativo, nascedouro do convívio, da intimidade, do cuidado e da vontade, fundamentais para a vivacidade e permanência desse encontro. É, inclusive, a condição para a capacidade de estar só (1958/1983)⁸, tão cara àqueles que, ao estilo de Montaigne, celebram de forma reflexiva o devir fundamental da condição humana. A experiência de amor dignifica o que é próprio ao humano, e qualquer atividade que não a inclua parece ser pouco significativa.

2.1. Discurso da liberdade natural

O título Discurso da liberdade natural é um contraponto ao original, igualmente válido no que tange ao conteúdo da reflexão de La Boétie, em seu *Discurso da servidão voluntária* (1546-1555/2009). Nessa pequena obra, que antecede em dois séculos uma preocupação fundamentalmente moderna – a experiência da liberdade –, o pensador se debruça sobre uma questão ímpar no que tange a organização humana, a saber: o que leva os homens a abrirem mão de sua liberdade natural em nome de uma servidão voluntária? Montaigne teve acesso a essa reflexão antes de conhecer o seu autor, e por meio dela já previu um vínculo fundamental (Montaigne, 1580-88/1972). Acompanhemos um pouco desse outro amigo.

No desenvolvimento de sua reflexão, que tem como seu primado o valor da liberdade, La Boétie afirma e reafirma que a servidão é uma posição ocupada pelo ser humano de forma voluntária, e que nada é preciso fazer para destruí-la; basta, para tanto, que o indivíduo não reitere sua ação de servir. Assim, por meio da recusa do consentimento com a própria escravidão, qualquer organização tirânica é destruída (La Boétie, 1546-1555/2009). Nesse sentido, tanto o servir quanto o emancipar-se são atos voluntários, em que o indivíduo pode escolher ser o senhor de si, servo de ninguém.

Séculos depois, Freud revelará por meio de suas investigações que o eu não é senhor nem mesmo de sua própria casa (Freud, 1917/2006), o que traz outra perspectiva para pensar as asserções libertárias de La Boétie. Se partirmos do ponto que o eu pode ser acessado via conhecimento de si mesmo, a liberdade do eu parece se coadunar, paradoxalmente, com o seu acolhimento – o assenhoreamento de si via consentimento com o que se é.

⁸ Winnicott: “A capacidade para estar só” (1958).

Ademais, na perspectiva do coletivo, a proposta de La Boétie pode soar um tanto quanto utópica quando acompanhamos, ao longo da história, as diversas punições que acometeram aqueles que lutaram para se libertar. No contexto neoliberal contemporâneo brasileiro, por exemplo, a concorrência desenfreada marca a disputa por vagas no mercado de trabalho que garantem o mínimo da subsistência pessoal e familiar. Como não ser servo de ninguém com as dívidas se acumulando? A concorrência se alimenta de uma condição necessária de servidão, à primeira vista. A especialização, que os cargos mais reconhecidos e melhor remunerados demandam, exclui boa parcela da população da possibilidade de ser servo de ninguém.

Nessa aparente encruzilhada, vemos no autor o resgate da condição natural de liberdade do humano, que foi renunciada em nome de um desejo de servir, um hábito que criou raízes tão profundas “que se julgaria que o próprio amor à liberdade não é natural” (p. 39). O *ser* é naturalmente livre, colocado pela natureza em estado de fraternidade e singularidade, e nessa interdependência floresce o espaço para a mútua afeição.

E já que essa boa mãe deu a terra inteira como morada a todos nós, alojou-nos a todos na mesma casa, formou-nos a todos no mesmo molde *a fim de que cada um pudesse olhar-se e por assim dizer reconhecer-se no outro*; já que nos concedeu a todos o grande presente da voz e da palavra para melhor nos relacionarmos e confraternizarmos e para produzirmos, mediante a declaração comum e recíproca de nossos pensamentos, a comunhão de nossas vontades; já que procurou por todos os meios estreitar e firmar o vínculo de nossa aliança, de nossa sociedade; já que mostrou em todas as coisas que não nos queria somente unidos, mas como um único ser, *como duvidar então que sejamos todos naturalmente livres, porque somos todos companheiros*? Não pode entrar no entendimento de ninguém que a natureza tenha posto alguém em servidão, porque ela nos reuniu a todos em companhia. [...] A liberdade é, portanto, natural. Por isso, a meu ver, não só nascemos com ela, mas também com paixão para defendê-la. [itálicos nossos] (La Boétie, 1546-1555/2009, pp. 40-41)

O companheirismo é inerente ao estado natural do humano, é o próprio contexto do acontecimento humano. O que torna La Boétie um visionário de seu tempo é a atualidade eterna de sua preocupação humana – o realizar a si mesmo, que não admite que se abra mão da liberdade que lhe é inerente. É por isso que, uma vez desejada, a liberdade seguramente vai ao encontro daquele cujas forças são destinadas a defendê-la, pois ela se alinha à experiência significativa da realidade, e convoca, para tanto, a paixão revolucionária dos espíritos que se rebelam contra a desnaturalização do humano.

Chamamos esse companheirismo de amizade, essa condição primeira de liberdade que foi renunciada em nome do hábito de servir. Marilena Chauí, inspirada pela obra em questão, não por acaso, desenvolve uma reflexão em torno do tema “Amizade, recusa do servir”

(2013). Ela aponta que “o *Discurso* simplesmente contrapõe desejo de servir e amizade” (p. 36). A reciprocidade envolvida numa relação amistosa impele à libertação de si via mútuo reconhecimento das humanidades.

A amizade remete a esse estado de liberdade compartilhado, cuja permanência exige uma manutenção orgânica, fluida, compatível com a própria natureza humana. Não é uma proposta de governo dos homens anárquica ou comunista, não é sequer uma proposta de governo, mas antes o resgate da própria condição natural do contexto humano, cujos olhos modernos, por demais habituados à estrutura organizacional da interação humana, podem olhar com desconfiança. Ora, o avanço da modernidade é marcado pela valorização da singularidade, pelo ímpeto à realização de si – isso não nos revela que a evolução, humana, científica e tecnológica, se coaduna com a manifestação da particularidade dos arranjos subjetivos? Não é a esse aspecto que se afina a tendência global à democracia amplamente representativa, que zela pela manutenção da humanidade ali onde há vida humana? Não é esse um resgate do nosso estado natural de amizade, do convívio e do diálogo entre as alteridades? Inspirada em uma concepção de amizade aristotélica, cara aos homens virtuosos, como veremos adiante nesse capítulo, Chauí (2013) nos diz:

Contemplar-se no espelho do olhar amigo é a condição da sabedoria humana, pois somente o Deus se conhece a si mesmo sem mediação do outro. Se o amigo é ‘um outro nós mesmos’ e se para os homens sábios e virtuosos é impossível a autossuficiência do Deus, *a amizade, suprimindo a carência, imita a perfeição divina: cada amigo supre as carências dos outros e todos juntos imitam a autossuficiência e a unidade do divino*. [itálicos nossos] (p. 69)

O olhar do outro compõe o espectro da sabedoria, inspiração do humano. O compartilhamento de sentido é, ao mesmo tempo, a criação do próprio sentido. É disso que se abre mão quando se serve a outro estado que não o da liberdade natural – renuncia-se ao sentido, pilar da realização de si, só possível mediante a presença de outros da nossa espécie. A psicanálise, amiga do saber sobre si, serve à condição da liberdade humana, enaltecida na modernidade, cujo único imperativo e condição é *ser – ser livre*. Para isso, não é necessário se esforçar em seu benefício, “basta que não faça nada contra si mesmo” (La Boétie, 1546-1555/2009, p. 36). Deixar realizar a si é o movimento orgânico da força vital, e o sofrimento é fruto da interrupção de seu fluxo.

É condição para o estado de liberdade o respeito ao espaço das alteridades, e a amizade é quase que uma inclinação natural do convívio das humanidades, não fosse as identificações narcísicas demasiadamente fixas, que impedem o movimento próprio da subjetividade, e implicam em pouca ou nenhuma abertura ao estranho, no outro e em mim. O

apelo excessivo à identificação é, nesse sentido, antinatural, visto que o devir constitui o caminho próprio do particular. O aprisionamento vem da recusa ao estado natural de liberdade, que chamamos junto com Chauí de amizade. A sabedoria, talvez a única esfera humana em que as hierarquias são bem-vindas, exige a plasticidade cara ao conhecimento, conhecimento de si, inclusive, senão sobretudo. Pois o sentido último da vida não é realizar-se?

Chauí (2013) nos lembra que a força da tirania em La Boétie é a dispersão, “que impede a comunicação e com ela a amizade” (p. 35). Isso exacerba a característica competitiva que marca o contexto neoliberal. Não há vagas para todos. E qual o clima que essa atmosfera pode fornecer à amizade, quando falta o essencial para a sua estrutura – a confiança recíproca na integridade dos amigos (Chauí, 2013)?

Creio que a nostalgia pouco nos ajuda a avançar. O incremento das redes sociais nesse cenário, por exemplo, oferta uma alternativa de socialização e comunicação que dá força às relações de amizade. Não há lugar urbano em que não se possa de alguma forma estar conectado aos seus, e os benefícios, é claro, estão a depender de seu uso, como qualquer ferramenta desenvolvida por mãos humanas. A rede de relações que estabelecemos e à qual somos expostos é ampla o suficiente para abarcar as diferentes qualidades de conexão, e a convivência com a diversidade de alteridades remete, mais e mais, o ser humano a si mesmo, à sua origem constitutiva. A liberdade é onipresente e, afinados a La Boétie, parece não haver depreciação maior da existência humana do que a renúncia a essa condição constituinte.

É por esse interesse filosófico premente que seria nocivo à psicanálise não incluir esse campo de pesquisa e reflexão em seu círculo amistoso, e denotaria inclusive uma posição arrogante do conhecimento psicanalítico, visto que a amizade floresce na igualdade e reciprocidade, e vemos que as afinidades relacionais são abundantes. A servidão é um movimento ativo, e disso a psicanálise bem sabe. O cotidiano da clínica com neuróticos implica em indivíduos em estado de submissão, aparentemente passivos, o que engendra o seu mais elevado sofrer. Nesse adoecimento, que denuncia o abandono de algo caro à humanidade, a psicanálise atua na direção da apropriação da vida, com vistas a interromper o determinismo provindo de maus encontros. Com alguns percalços próprios à não-linearidade do caminho, a psicanálise se afina a La Boétie em sua afirmação de que, sem a liberdade, “se perde imediatamente qualquer valor. As pessoas submissas não têm brio nem entusiasmo no

combate” (p. 53). A luta neurótica é a luta pela recuperação do seu estado primeiro de liberdade. Do seu estado de amizade.

E daí surge o questionamento que a obra de La Boétie nos inspira – o ser humano consegue ter a liberdade, sua e do outro, como o seu único senhor? Em outras palavras, “é possível recuperar a autonomia do desejo, isto é, reencontrar o momento originário em que desejo e desejado eram o mesmo, em que bens, posses e poderes não determinassem o desejar?” (Chauí, 2013, p. 60).

Nossa aposta é que o trabalho psicanalítico atua nessa direção, de não reiterar o ato que legitima o lugar da tirania, de interromper o ciclo de repetições que age contra a manifestação fluida do ser. E sua matéria prima fundamental é a comunicação, que funda a amizade, condição para a comunhão na defesa da liberdade de ser o que se é. Desejar a liberdade é tê-la, e isso só é possível em comunidade. Pensando na genealogia da desnaturalização desse aspecto humano fundamental, Chauí pondera:

À primeira vista, a amizade parece confinar-se ao momento em que a natureza, operando sozinha, cria e conserva os companheiros numa espécie de natural sociabilidade e, ao findar sua obra com o advento da sociedade política, só restam alguns que guardam na lembrança o instante anterior, como se, no presente, a amizade fosse apenas memória do que precedeu à desnaturação. (Chauí, 2013, p. 72)

A amizade, nesse sentido, tem a ver com um tempo ao qual temos acesso apenas mediante uma espécie de memória filogenética, por vezes impedida de se realizar, dado o que La Boétie chamou de hábito de servir, que se perpetua graças à ampla capacidade humana de se moldar à educação recebida. Ademais, esse estado primeiro perde seu lugar privilegiado quando o poder se torna protagonista, pois cada servo do tirano tem a seu dispor certa quantidade de súditos, e é a manutenção dessa pirâmide que corresponde à perpetuação da servidão.

Podemos articular esse aspecto piramidal do poder à análise da constituição das massas feita por Freud (1921/2011). Ele aponta que a identificação maciça dos membros de um grupo em torno da figura de um líder mantém a união da formação grupal. Para tanto, a distinção do não eu, do não nós, que marca o lugar da diferença, é uma consequência imediata do surgimento de agrupamentos específicos. Ademais, o diferente é necessário para a manutenção de um ‘equilíbrio’ pulsional, visto que é a ele que se dirige a agressividade constitutiva. Ora, na identificação maciça com o outro, abre-se mão de algo da singularidade, agride-se inconscientemente o eu, e naturalmente a economia libidinal precisa reestabelecer o

equilíbrio da agressividade assim (des)integrada. Nesse sentido, o escoamento da agressão na relação com a alteridade parece servir bem ao fechamento da equação da economia psíquica.

La Boétie aponta que os tiranos das mais diversas posições abrem mão de sua liberdade para sustentar sua pequena realeza, e se colocam à disposição dos caprichos alheios, criando os empecilhos para a realização de si. Frente a essa disposição, o espírito libertário do autor se revolta,

Isso é viver feliz? Pode-se chamar isso de vida? Existe no mundo algo mais insuportável que essa condição, não digo para uma pessoa bem-nascida, mas ainda para alguém que tem o simples bom senso, ou nada mais que o aspecto humano? (La Boétie, 1546-1555/2009, p. 67)

Assim, a amizade solicita um imperativo de *ser* que pouco tem a ver com esforço, assemelha-se mais ao *deixar ser*. É por isso que os diversos autores que a pensaram, como Montaigne e La Boétie, amigos não por coincidência, marcam seu caráter de necessária reciprocidade. A amizade floresce na igualdade (La Boétie, 1546-1555/2009), e é sob essa condição que se sustenta a real possibilidade de *ser*. A importância da solidão para Montaigne desvela o caráter reflexivo que o encontro consigo propicia, uma experimentação de si que só pode estar vinculada ao estado de liberdade. O encontro com a obra de La Boétie foi o reconhecer-se em um espírito libertário que só servia à permanência desse estado natural, e a conexão foi instantânea.

Na realidade da clínica psicanalítica parece não haver nada mais insuportável que a condição de não se poder viver francamente, de não se viver em estado de liberdade. A amizade, amiga da liberdade, foi ao longo da tradição filosófica atribuída aos sujeitos de virtudes, e a identificação a essa condição essencial é primordial em relação às identificações mundanas – aos seus lugares e posições. Estas devem servir àquela, e o que observamos por vezes é que estas são protagonistas, e a liberdade sai de cena. Mas Freud já nos alertara que nada do que tange à experiência humana simplesmente desaparece, sobretudo um aspecto tão estruturante, e o retorno do recaiado é impiedoso, nesse sentido. Haveria então uma inspiração da vida no caminho das virtudes?

2.2. Amizade na Antiguidade – contribuições aristotélicas

Desde a Grécia Antiga, as interações humanas são alvo de grande parte do esforço que norteia o conhecimento sobre si. Já naquele contexto, as práticas de cuidado de si e seus

entremeios com a política eram debatidos por aqueles que se dedicavam a pensar sobre o seu tempo, o que implicava necessariamente na reflexão sobre as relações humanas e o espaço público, apontando para um horizonte ético que se reflete na organização da *polis*. A ética, nesse sentido, abrangia de forma explícita as práticas de cuidado de si, indistinguíveis do exercício da cidadania, haja vista a perspectiva integracionista da vida pública e privada, própria deste contexto.

É neste cenário que Aristóteles (séc. IV a.C./2002) dedica dois capítulos de sua “Ética a Nicômaco” para pensar o tema da amizade. Há um empenho do autor em refletir sobre qual o tipo de relação satisfaria e seria consonante ao ‘homem bom’, tanto em uma perspectiva particular, quanto no que tange às formas de ordenação da cidade. No início da obra, ele aponta para um sistema categórico das relações de amizade, dividindo-as segundo três estruturas distintas: 1- utilidade; 2- prazer; 3- virtude.

As primeiras seriam aquelas fundamentadas no valor utilitário do amigo, através do qual se busca obter algum tipo de benefício. Semelhante ao que ocorre no segundo tipo, em que a companhia do outro só é bem-vinda na medida em que propicia prazer, não há apreço pelo que o outro é em si mesmo. O terceiro tipo é considerado para o autor como “a forma perfeita de amizade”, que ocorreria “entre os indivíduos bons e mutuamente semelhantes em matéria de virtude” (2002, p. 219). Nela, ama-se o outro pelo que ele é, há uma espécie de direito e dever de ser si mesmo, visto que esses amigos se amam por serem eles mesmos, tal como foi ilustrado pelo par de amigos que inaugurou o nosso capítulo.

Aristóteles aponta para o caráter duradouro que é natural ao terceiro tipo de amizade, pois todo atributo que sustenta a manutenção dessa relação está presente nos próprios amigos, eles são “semelhantes, absoluta e relativamente bons e agradáveis” (p. 220). Ora, aos ouvidos modernos, sobretudo os psicanalíticos, soa estranha a existência de uma categoria de *homens bons*. Essa estranheza se presentifica também no contexto aristotélico, pois não são poucos os momentos em sua obra que ele aponta a raridade de se encontrar tais homens. Tal relação entre amigos é baseada na similaridade, e as partes envolvidas extraem benefícios idênticos ou similares uma da outra.

Outro ponto fundamental resgatado pelo filósofo é a experiência de prazer advinda do compartilhamento com o outro, pois “é impossível aos homens passarem seu tempo juntos a não ser que *permutem prazer* ou tenham gostos em comum” [itálicos nossos] (p. 221), o que nos relembra a afirmação de Freud em seu “Mal-estar”: “enquanto a virtude não compensar já

nesta vida, a ética pregará em vão” (Freud, 1930/2010, p. 119). Nesse sentido, o prazer advém da convivência com o outro pelo que o outro é, e o convívio é imprescindível para a manutenção da relação. Diferentemente do afeto, que seria correlato à emoção, a amizade diz de uma *disposição estabelecida* (Aristóteles, 2002, p. 223), que não está à mercê da emoção ou da paixão. Uma disposição ao semelhante, à alteridade, é a prerrogativa desta relação, e envolve o conhecimento íntimo do amigo, uma tarefa de difícil empreendimento. O prazer é seu fundamento, não aquele que se obtém através do outro, mas com o outro, visto que “nem o próprio bem absoluto seria suportável para sempre se ele fosse enfadonho”, já que “o indivíduo bom é tanto útil quanto prazenteiro” (p. 224).

A igualdade marca o aspecto recíproco da relação amiga, e a similaridade na relação é enaltecida pela tradição filosófica. Aristóteles aponta que entre desiguais, como na amizade entre pais e filhos, o afeto conferido e restituído deve ser proporcional, de forma a produzir certa igualdade entre as partes, essencial para a manutenção da relação. Mesmo abordando este aspecto, o autor é reticente quanto à permanência no tempo desta relação se a desigualdade se mantiver, a relação possivelmente terá um caráter transitório.

O filósofo coloca em cena os pecados da condição humana que se interpõem à virtude, e conseqüentemente à amizade – os homens aficcionados por honra, próprios ao contexto político grego, desejosos mais de receber do que conceder afeto, e que acabam por isso atraindo e se cercando de bajuladores. Ele advoga que a essência da amizade parece atrelada a *dar mais afeto do que receber*, e a semelhança nas virtudes aponta para a sustentação do vínculo erguido sob a égide da verdade. Estabelecer uma relação verdadeira com o outro implica ser verdadeiro consigo mesmo e, por isso, os amigos se mantêm verdadeiros entre si, excluindo aspectos de natureza moralmente degradantes que lhes tiram o prazer proveniente da vida virtuosa.

Nesse sentido, a igualdade como condição aproxima a amizade da justiça. Há aí presente um *senso de comunidade* (p. 229) que se contrapõe, por exemplo, à associação política, cuja origem e preservação visam à manutenção das vantagens de seus membros. As relações utilitárias estabelecidas na política, sob essa perspectiva, instrumentalizam o outro, e o seu valor varia de acordo com o ganho que proporciona. O outro passa a ser um objeto meramente contingente, perfeitamente substituível, sem valor por si mesmo. Sendo assim, “sob as formas pervertidas de constituição, tanto a amizade quanto a justiça gozam de pouquíssimo espaço”, o que leva o autor a apostar nas formas de governo democráticas

enquanto espaço propício para a justiça e a amizade, pois “sendo os cidadãos iguais, [eles] têm muitas coisas em comum” (p. 232).

Algumas palavras-chaves acompanham o autor na reflexão desses temas, como “bons sentimentos” (p. 236), “desejo de bem” (p. 236), “nobreza” (p. 237), “caráter” (p. 238) e “honra” (p. 239). Esses são os componentes da virtude que fundamentam a amizade, uma relação que incita o homem ao compartilhar de si, garantindo assim sua participação ativa na natureza da parceria. Para tanto, a amizade entre semelhantes implica na *franqueza no falar*, prezando pela coerência com o que se é, própria aos seres virtuosos, comprometidos com a realização de si tão plena quanto possível.

A condição para ser bom na relação com o outro é ser bom consigo mesmo, norteado por uma existência fundamentada na virtude. Há uma harmonia que ordena o desejo do homem bom, que se empenha de forma ativa pelo bem, que o busca através de suas ações em função da parte intelectual de si mesmo, de sua apreensão de si. Ele deseja a vida, pois a vida é boa para o virtuoso, há uma harmonia entre o seu pensar e o agir, o que o torna também capaz de usufruir da sua própria companhia: “As formas que o sentimento de amizade por nossos semelhantes assumem e as características pelas quais as distintas formas de amizade são definidas parecem ter sua origem nos sentimentos de consideração que entretemos por nós mesmos” (Aristóteles, 2002, p. 247).

A amizade começaria então por uma disposição calcada no prazer proveniente da conexão virtuosa. Deseja-se o bem a outrem pelo próprio bem daquela pessoa, não por um sentimento estritamente solidário, mas porque, segundo o filósofo, “todos os sentimentos que constituem a amizade por outros são um prolongamento da autoestima” (p. 253). É um egoísmo que transcende seu sentido meramente individualizante, pois amar a si mesmo é a condição para a possibilidade de amar o outro, e deve-se amar a si mais do que aos demais.

Poderíamos nos perguntar – por que o amigo? Se a existência do homem bom é virtuosa, se ele ama a si mesmo acima de todos os outros e encontra satisfação em sua própria companhia, qual a necessidade do amigo? Aristóteles nos dá uma indicação nessa reflexão – “a função do amigo, que é um segundo eu, é suprir as coisas que somos incapazes de obter por nós mesmos” (p. 256). Entre as características de um homem virtuoso não se encontra, portanto, a autossuficiência. É estranho para o autor pensar em um indivíduo feliz e recluso, pois usufruir das boas coisas da vida solitariamente não condiz com o caráter social do humano, *destinado pela natureza a viver com os outros*. Ademais, por possuir o que é

naturalmente bom, é também natural que o homem feliz seja rodeado de companhias. A felicidade tem um caráter inacabado, ela não é uma propriedade, mas uma potência, um vir a ser que implica na *atividade* necessariamente, prazerosa em si mesmo e continuada através dos amigos. Desejar a existência própria e a do amigo reitera e perpetua a ação virtuosa.

O prazer ligado à extensão da autoestima, de poder reconhecer e ser reconhecido pelo outro a partir daquilo que se é, parece-nos chave nesse raciocínio, pois partimos do fato de que o humano é um ser social, destinado pela natureza ao convívio. O eu é outros. Daí a importância que o contexto grego concedeu às práticas de cuidado de si mediadas pelo autoconhecimento.

É a consciência de si mesmo como boa que torna a existência desejável e *tal consciência é prazer em si mesmo*. Portanto, um homem deve estar consciente da existência do amigo também, o que será realizado no *conviverem e compartilharem o diálogo e a comunicação de seus pensamentos*, pois este é o significado de conviver no que tange aos seres humanos, não significando apenas alimentar-se no mesmo lugar, que é o que significa quando se trata do conviver do gado. [itálicos nossos] (p. 258)

O amigo é algo a ser desejado, desejo que impele à sua satisfação. Sem amigos, a condição humana será incompleta, insuficiente. A consciência da existência própria é um bem atualizado no relacionamento amistoso, pois, seja lá qual for o significado da existência, deseja-se partilhá-lo com o amigo, ou mesmo achá-lo e construí-lo nesta relação; a amizade é a condição para a própria humanidade.

2.3. A condição da amizade

O caráter ‘imposto’ aos homens de viverem juntos desvela um aspecto fundamental da experiência humana. Continuemos nessa reflexão, saltando alguns bons séculos, junto com Hanna Arendt e suas contribuições em “A condição humana” (1958/1999). Logo no prólogo, ela resgata a experiência de compartilhamento humano e do sentido advindo da *palavra*, marcando que “tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que pode ser discutido” (p. 12).

É a palavra que retira o homem de um isolamento que lhe é tão inerente quanto a convivência – o isolamento de sua singularidade, particular e universal –, introduzindo-o no mundo do sentido partilhado, o do princípio de realidade. Aceder à palavra é, portanto, uma forma de dar tratamento à agressividade humana constitutiva, pois somente a pura violência é

muda. O discurso diz respeito ao compartilhamento da realidade, uma necessidade inerente ao humano. Tal capacidade de atribuição e partilha de sentido mediante a palavra sustenta a psicanálise como uma prática da mediação da realidade, na qual a única recomendação de Freud (1912/2010) aos seus pacientes – fale o que lhe vier à mente – ainda se sustenta.

Desde tempos remotos até a contemporaneidade, a reflexão quanto à socialização humana se debruça sobre a distinção entre os laços no âmbito privado e na esfera pública. Hanna Arendt destaca em sua historicização que, na Grécia antiga, a esfera familiar era onde os homens viviam juntos compelidos por suas “necessidades e carências” (p. 39), impulsionados pela própria vida que, “para manutenção individual e sobrevivência como vida da espécie, requer a companhia de outros” (pp. 39-40). Essa “comunidade natural” (p. 40) do lar decorria da impotência humana fundamental frente à sua própria sobrevivência. O ser humano não é, contudo, um animal escravo das necessidades do corpo – desde que elas sejam suficientemente satisfeitas, ele pode ir além do natural e realizar de forma tão plena quanto possível a experiência de sua singularidade, como se pode observar na vida livre do cidadão residente da *polis* grega.

O espaço propício para realizar a si mesmo na companhia de outros nos remete, novamente, à *amizade*, como a ética fundamental do contexto humano dos *encontros*, haja vista que há aí presente um *ser* que, não sendo subserviente à determinação da matéria, pode ir além, transcender mediante aquilo que está dado em sua condição. A amizade é esse lugar basal da experiência de singularidades que compartilham sentido entre si, garantindo aos amigos uma posição paradoxal, na medida em que o *outro* é *outro* e é, ao mesmo tempo, um *outro eu*. Há uma identificação e uma separação simultâneas na relação com a alteridade/o semelhante.

É evidente que cada contexto apresenta arranjos de encontros particulares. Observamos, por exemplo, que na *polis* grega a distinção entre o familiar e o público era bem demarcada, algo distante do lugar turvo que ocupa na era contemporânea. Arendt marca que a experiência de liberdade só era possível na esfera social, visto que aí se podia ir além das necessidades da vida e da severa desigualdade que marcavam o âmbito privado. Na vida pública não havia *domínio* nem *submissão* – não nos esqueçamos que essa igualdade era referente ao conjunto de cidadãos, um seletivo grupo de homens livres –, era-se igual na própria essência da liberdade, e pressupunha-se, para tanto, a existência de *desiguais* (p. 42). O espaço público era então reservado à manifestação da individualidade.

Iguais em sua desigualdade – este seria um denominador comum que reduz o homem em termos da pluralidade de sua condição de singular, assegurando, para a manifestação dessa condição, a sua necessária liberdade. Com licença para o anacronismo, ao pensar na estrutura sobre a qual a psicanálise se edificou, vemos que o núcleo familiar, cujos arranjos mudam de acordo com sua era específica, é ainda aquele das primeiras identificações subjetivas, e nem sempre há o espaço para a liberdade da experiência singular tal como se atesta no cotidiano da clínica. O espaço do *setting* parece, nesse sentido, com aquele ofertado para os cidadãos da *polis*, visto que a liberdade para a experiência da singularidade lhes é constituinte.

Arendt aponta que, na contemporaneidade, caminha-se para uma progressiva absorção da família por grupos sociais correspondentes, e a igualdade é baseada em um conformismo inerente à sociedade, em que o comportamento adequado substituiu a ação – entendida como aquilo que se exerce entre os homens, sem a mediação da matéria. Tal submissão do privado ao social abole o inédito, a ação espontânea e a reação inusitada.

Pensemos que tudo o que é vivo, e que assim permanece, resiste. Nesse sentido, a psicanálise, além de identificar o sofrimento, a repetição de uma satisfação mortífera de um arranjo subjetivo, trabalha no sentido de sua elaboração, na reiteração da ação humana, avessa à mera repetição e fundamentalmente marcada pelo inédito. A pluralidade e a singularidade resistem, portanto, a despeito de qualquer tentativa totalizante externa.

Se outrora a ação e o discurso eram ofertados pelo e no espaço público, a modernidade passou a restringi-los à privacidade, à intimidade, e o psicanalista nasce da necessidade de suas expressões. Pois o saber psicanalítico é um campo que surgiu justamente nesse contexto, denunciando que a subjetividade resiste em se dissolver no homogêneo, que, se por um lado a abarca, por outro tende a erradicá-la. É junto a esse sentido originário da psicanálise que afinamos a sua prática ao laço social pautado pela amizade, um social que abarque o particular, ofertando o devido espaço para *ser*, visto que “nenhuma atividade [expressão humana] pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona espaço para o seu exercício” [colchetes nossos] (Arendt, 1958/1999, p. 59).

O psicanalista surge no âmago da intimidade familiar burguesa, ofertando espaço, por vias discursivas, para o aparecimento dos aspectos da subjetividade que eram privados inclusive do próprio sujeito consciente. A realidade própria ganha ênfase e pode implicar em um crescente distanciamento da realidade de fato, tal como observamos no desenvolvimento das neuroses. Nessa onda histórica de incremento da intimidade,

as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos – vivem uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas [...]. A mais comum dessas transformações ocorre na narração de histórias e, de modo geral, na transposição artística de experiências individuais. (Arendt, 1958/1999, pp. 59-60)

E prossegue,

Toda vez que falamos de coisas que só podem ser experimentadas na privacidade ou na intimidade, trazemo-las para uma esfera na qual assumirão uma espécie de realidade que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam ter tido antes. *A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos*; e, embora a intimidade de uma vida privada plenamente desenvolvida, tal como jamais se conheceu antes do surgimento da era moderna e do concomitante declínio da esfera pública, sempre intensifica e enriquece grandemente toda a escala de emoções subjetivas e sentimentos privados, esta intensificação sempre ocorre às custas da garantia da realidade do mundo e dos homens. [itálicos nossos] (Arendt, 1958/1999, p. 60)

A realidade do mundo é garantida pela presença e pela interação entre os pares. Sem isso, o humano se perde no abismo profundo da existência deveras individual, sem referências e, portanto, sem sentido. É uma necessidade de compartilhamento constituinte do humano, condição para a transferência com o analista, referência tanto da esfera social, quanto da figura mais íntima e significativa de um sujeito, cujos traços integram o arranjo subjetivo particular.

Observamos que a contemporaneidade é marcada pela expressão expoente das redes sociais e do nível de alcance da conexão interpessoal no tempo e no espaço. Esse parece ser o paradoxo humano fundamental enaltecido nesta era – a profundidade da conexão com si mesmo, que Arendt chamou de *as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos*, amplia-se tanto quanto o potencial de conexão com o outro, de compartilhamento, estabelecendo a mediação entre o particular e o universal, e atribuindo sentido à experiência estritamente singular.

A profunda solidão e a ampliada conexão são, portanto, a tragicomédia do *ser* contemporâneo. Nunca se foi tão a fundo no desbravamento da mente humana, nas ciências biológicas, filosóficas e psicológicas, e nunca houve tamanha conexão com o todo, e os exemplos são inúmeros – desde o fortalecimento e a expansão da militância das políticas de representação, passando pela crescente denúncia de infração aos direitos humanos e pela preservação ambiental, até a experiência do divino na realização particular do *ser*.

O homem moderno é sedento de si e do outro, mergulha em si para ir além. Talvez isso esteja em sintonia com o *eterno* que insiste em se manifestar na vida particular, tal como

na concepção platônica resgatada por Arendt (1958/1999), em que o eterno é a experiência que ocorre “fora da esfera dos negócios humanos e fora da pluralidade dos homens” (p. 29). Na parábola da caverna, ele é representado pelo filósofo que, “tendo-se libertado dos grilhões que o prendiam aos seus semelhantes, emerge da caverna, por assim dizer, em perfeita *singularidade*” [itálicos da autora] (p. 29). Esse ímpeto humano em realizar algo mais permanente que a própria vida, afinado à sua experiência particular, parece ser um sopro constante que sustenta a motivação humana de atividade.

A condição de singularidade é enaltecida desde a antiga sociedade grega, onde o cidadão da *polis* exercia livremente a sua humanidade, até a contemporaneidade, em que o campo psicanalítico se reinventa para dar conta das necessidades de seu tempo. A liberdade consiste, desde tempos remotos, em poder dar expressão às particularidades de uma existência, em ser servo de ninguém, resgatando La Boétie. Encontrar e criar, concomitantemente, algo do ser que flerta com o eterno, que parte de si e vai além. É a aparente contradição humana, acentuada na modernidade, de viver a solidão fundamental na companhia de (muitos) outros. Particularidades e universalidades convivendo e se sobrepondo. Vemos em Arendt (1958/1999):

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. (p. 188)

A partir desse paradoxo que marca a convivência dos homens – marca, inclusive, a experiência com o si mesmo –, a autora enfatiza a importância da ação e do discurso como mediadores humanos. O discurso e a ação expressam a pluralidade do ser e efetivam a condição humana, pois, através deles, “os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano” (p. 192). Não é justamente aí também que está o campo de ação da psicanálise, atenta ao discurso que revela um ser com seus arranjos particulares? Pois é importante que alguém ‘se’ fale, e que, pelos meandros do reconhecimento, aquilo que é próprio ganhe expressão para além do estritamente privado.

A amizade remete então ao elo fundamental que possibilita um fazer além com a condição dada ao humano, a convivência, mediante a ação e o discurso. Um dos ganhos a nível individual seria não se perder na irreabilidade do si mesmo, assegurando a realidade do

mundo e de si pela presença de outros, sobretudo, de outros que são significativos a um sujeito. Daí a necessidade de constituição de um espaço para a manifestação do ser, o que implica, senão a amizade, no mínimo, o respeito ao espaço do outro, pois “a aspiração da onipotência implica sempre a destruição da pluralidade” (p. 214). A teia humana só pode evoluir, nesse sentido ético apontado, em conjunto.

Essa proposta se reflete evidentemente em nossa época, na qual compartilhamos um contexto histórico marcado por lutas políticas de reconhecimento das alteridades, que reivindicam a igualdade em suas diferenças, trazendo para a cena as especificidades dos grupos na rede de relações humanas, ampliando radicalmente o seleto grupo dos cidadãos gregos. Vemos que a humanidade caminha rumo à igualdade entre os humanos, que só é possível mediante a oferta de espaço para a singularidade. É o seu paradoxo inerente. Arendt aponta,

Do mesmo modo como a família e a propriedade da família foram substituídas pela participação numa classe e por um território nacional, as sociedades circunscritas pelos estados nacionais começam a ser substituídas pela humanidade, e o planeta substitui o restrito território do Estado. (Arendt, 1958/1999, p. 269)

As ilustrações referentes ao fenômeno da universalização são abundantes nos conteúdos que circulam na atualidade. As fronteiras tendem a perder a fixidez de outrora, e a empatia e a identificação com o outro incrementam a resistência à violação da manifestação do singular. É a nível planetário que os sujeitos expandem suas experiências de pessoalidade, ainda que esse movimento seja incipiente e tímido em relação à sua potencialidade.

Arendt aponta que a modernidade gira em torno do enaltecimento da *vita activa*, e a distingue segundo as categorias de labor, de trabalho e de ação. Brevemente, o *labor* refere-se ao processo biológico do corpo humano, é o conjunto das necessidades vitais, cuja condição humana é a própria vida; o *trabalho* refere-se ao artificialismo da existência, ao mundo das coisas, e sua condição humana é a mundanidade; a *ação*, finalmente, é aquilo que se exerce entre os homens, sem a mediação da matéria, e sua condição humana é a pluralidade.

A oposição à *vita activa* é a *vita contemplativa* que, desprendida da necessidade da vida terrena, seria o único modo de vida realmente livre, em que todos os movimentos cessariam diante da verdade, uma experiência que pode ser interrompida até mesmo pelo pensamento, pois a verdade, situada além do pensamento e da fala, se revela nesse instante ao homem.

Há uma exclusão quase que completa do valor da contemplação enquanto experiência de verdade, ou mesmo enquanto uma experiência válida, palavra mais audível aos ouvidos modernos. A atividade, a produtividade e o movimento em geral são tomados como índices de avanço e de desenvolvimento globais; o universal, nesse sentido, se deteriora em nome da valorização de uma interioridade que não é permanente e nem passível de contemplação, por conta do constante movimento das percepções sensoriais e das atividades mentais.

O que a contemplação, nesses termos, teria a contribuir com a reflexão ética da amizade? Seria só o discurso e a ação enquanto mediadores da atividade entre os homens a única via de elo possível, a todo e qualquer momento? E o que fazemos com a importância de se calar a fim de poder ouvir a verdade, aqueles momentos de solidão tão caros a Montaigne? A mediação via palavras parece ser tão importante quanto a experiência do silêncio, a abertura ao fundamental não preenchido por aspectos demasiadamente humanos. Algo que parece um tanto quanto esotérico em um contexto que liga a verdade estritamente à atividade. Nesse sentido, Arendt (1958/1999) arrisca uma previsão: “É perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” (p. 336).

A tendência moderna de especialização do conhecimento em detrimento da apreensão geral do fenômeno, ainda que as falhas e os restos não absorvidos sejam presentificados de forma contundente, apontam que a previsão da autora não soa absurda, e sequer pessimista. Cremos com este trabalho apontar para uma ética da amizade que se coaduna de forma satisfatória com a condição humana aqui resgatada. O calor humano persiste, e convive com a apatia da maquinaria.

2.4. A experiência do si mesmo

A condição humana persevera. O cuidado de si, intermediado pelo outro, presume o aprimoramento da prática de si na e pela comunidade, desde a antiguidade. Converter-se a si, reconhecido e incentivado por um mestre, ou por um amigo, que já tenha percorrido o caminho da verdade, foi uma das questões centrais que motivou Michel Foucault em sua reflexão na obra “A hermenêutica do sujeito” (1981-1982/2010). É através do resgate

histórico que centralizou a noção de cuidado de si desde o contexto greco-romano que o autor compõe a sua interpretação do sentido da experiência subjetiva no contexto ocidental.

Foucault aponta que o cuidado de si se relaciona à capacidade volitiva do humano, é uma escolha de modo de vida, uma prática sofisticada, elaborada, que para tanto exige ser cultivada. A despeito de grupos sectários que se encerram em torno desse exercício, excluindo aqueles que não lhe pertencem, como os inúmeros exemplos históricos da antiguidade, a prática de si é disponível a todos, porém “poucos são efetivamente capazes de ocupar-se consigo. Falta de coragem, falta de força, falta de resistência – incapazes de aperceber-se da importância dessa tarefa, incapazes de executá-la: este, com efeito, é o destino da maioria” (p. 107).

Aquilo que La Boétie apontou como sendo o estado natural do humano – o estado de liberdade –, renunciado voluntariamente pela maior parte da população (La Boétie, 1546-1555/2009), Foucault trabalhará a partir da noção da prática de si mesmo. Poderíamos dizer que abrimos mão voluntariamente da liberdade de sermos nós mesmos, o que caracteriza o cuidado de si como uma capacidade que é apenas de alguns, apesar da disponibilidade universal dessa condição. Portanto, o princípio de se ocupar consigo mesmo, traduzido pelo preceito delfico “conhece a ti mesmo”, “inscrito, marcado, gravado em pedra, no centro do mundo civilizado [...] é contudo desconhecido e incompreendido” (Foucault, 1981-82/2010, p. 107). Esse parece ser o âmago do mistério acerca da finalidade da existência humana, cujos esforços apontam para a experiência de si mesmo tão radical quanto possível.

A prática de si parece se relacionar ao esforço na direção de si mesmo, ao acolhimento do ser em sua integralidade, das várias vozes que o habitam, da colcha de retalhos compostas por suas múltiplas identificações (Freud, 1923/2006). Essa é a peculiaridade da natureza humana, confinada a si mesma pela sua condição, tal como Foucault (1981-1982/2010) resgata a partir de Epicteto:

Zeus fez de tal sorte que, diferentemente dos animais – e este é um dos pontos fundamentais da diferença entre animal racional e animal não racional –, os homens são confiados a eles mesmos, têm que ocupar-se com eles mesmos. Isso significa que, para realizar sua natureza de ser racional, para preencher a diferença que o opõe aos animais, o homem deve realmente tomar-se como objeto de seu cuidado. Tomando-se como objeto de seu cuidado, há que interrogar-se sobre o que ele é, sobre o que ele é e o que são as coisas que não são ele. [...] aquele que tiver se ocupado consigo como convém [...] saberá, ao mesmo tempo, cumprir os seus deveres enquanto parte da comunidade humana. (pp. 177-178)

Na antiguidade, o efeito comunitário do cuidado de si era a sua principal decorrência. Em Platão, “havia que ocupar-se consigo porque era preciso ocupar-se com os outros. E, ao salvar os outros, simultaneamente se salvava a si” (Foucault, 1981-1982/2010, p. 173). Há que se aprender a cultivar a navegação na profundidade do si mesmo, é assim que a existência individual pode assumir sua função no caráter coletivo da condição humana. O cuidado de si era então transcendente, ele decorria da experiência individual e a ultrapassava, na medida em que o encontro com si mesmo tinha efeito coletivo. Contudo, a partir do século I d.C. e II d.C. nota-se que o eu passa a ser a meta definitiva dessa prática. Cuida-se de si por si mesmo, e é essa a maior recompensa para o eu, é-se o próprio objeto e o único fim, a arte da existência e a arte de si passam por uma identificação cada vez mais acentuada. A absolutização do eu como fim que se basta a si mesmo exclui o outro como o fim último e como o indicador que permite a valorização do cuidado de si. O objeto de conhecimento permanece sendo o eu, e a meta se desvia para ir unicamente em sua direção. Algumas questões permanecem, a saber – em que consiste a prática de si mesmo? De que forma podemos alcançá-la?

Quanto à primeira questão, Foucault nos dá importantes direções. Ele fala do movimento do pião, que gira sobre si mesmo segundo a solicitação e o impulso de um movimento externo, e o contrapõe à experiência subjetiva, que não deve se submeter à indução de movimento voluntário exterior. Ao contrário,

será preciso buscar no centro de nós mesmos o ponto no qual nos fixaremos e em relação ao qual permaneceremos imóveis. É na direção de si mesmo ou do centro de si, é no centro de si que devemos fixar nossa meta. (pp. 186-187)⁹

A atenção deve ser desviada continuamente em direção a si, e é aí que Foucault resgata a célebre noção de conversão, de conversão a si na antiguidade.

Desviar-se das distrações externas ou dos impulsos externos que dificultam o encontrar-se, o converter a si, eis o trabalho da prática de si. Em Platão, isso se relaciona ao desviar-se do mundo das aparências, ao virar-se na direção de si, que está ligado ao ato de reminiscência, a um retorno à própria pátria. Conhecer-se é conhecer o verdadeiro. Já no contexto helenístico e romano, a cultura de si se relacionava ao deslocamento do que não depende de nós ao que depende de nós, liberando o humano de tudo aquilo que ele não domina e apontando para uma relação completa, consumada e adequada de si para consigo. Para tanto, não é o conhecimento o protagonista desse processo, e sim o exercício, a prática

⁹ Foucault resgata esse exemplo em “Une expression. Hellénistique de l’agitation spirituelle”, *Annuaire de l’École des Hautes Études*, 1951, pp. 3-7 (retomado in A. –J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paries, Aubier-Montaigne, 1967, pp. 251-5).

que será o seu elemento essencial. A autossubjetivação em jogo na conversão ao Eu dirige-se ao estabelecimento de uma relação plena e adequada de si para consigo.

O princípio de realidade permanece como a possibilidade e a condição de se conhecer a si mesmo, de acessar o emaranhado constitutivo do eu, as suas múltiplas identificações, os hóspedes que ali habitam à revelia do sujeito, e que se revelam conforme a capacidade e a profundidade do conhecimento de si. O trabalho meramente intelectual, dissociado da experiência, é pouco frutífero nesse sentido. Um ponto permanece fixo, imutável, que é aquele relacionado com a verdade, a verdade enquanto guia único das várias vozes que constituem um mesmo sujeito. E ela é revelada na experiência, no exercício de si mediante o convívio na comunidade humana. Esse aspecto nos remete à nossa segunda pergunta – de que forma alcançamos o conhecimento suficiente de si? Vimos que a disponibilidade do conhecimento de si é universal, mediante a experiência subjetiva, mas só alguns o acessam.

É tendo essa questão em vista que Foucault resgata, em determinados contextos, as redes de amizade e, em outros, a figura do mestre, como algo inerente ao processo de conhecimento de si, pois

o outro ou outrem é indispensável na prática de si a fim de que a forma que define essa prática atinja efetivamente seu objeto, isto é, o eu, e seja por ele efetivamente preenchida. Para que a prática de si alcance o eu por ela visado, o outro é indispensável. Essa é a fórmula geral. (p. 115)

O eu é insuficiente para acessar a si por si mesmo, sem a mediação de outrem, o que o harmoniza com o caráter imperativo da sua condição de convivência. O outro carrega consigo a possibilidade da sabedoria sobre o si mesmo, atribuição própria da condição humana, a despeito do momento histórico.

A necessidade do outro funda-se, ainda e sempre, e até certo ponto, no fato da ignorância. Mas funda-se principalmente em outros elementos [...]: essencialmente no fato de que o sujeito é menos ignorante do que malformado, ou melhor, deformado, vicioso, preso a maus hábitos. Funda-se, sobretudo, no fato de que o indivíduo, mesmo na origem, mesmo no momento de seu nascimento, mesmo quando estava no ventre da mãe [...], jamais teve com a natureza a relação de vontade racional que caracteriza a ação moralmente reta e o sujeito moralmente válido. Consequentemente, não é para um saber que substituirá sua ignorância que o sujeito deve tender. O indivíduo deve tender para um *status* de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não sujeito pelo *status* de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. Há que constituir-se como sujeito e é nisso que o outro deve intervir. (Foucault, 1981-82/2010, pp. 116-117)

Novamente, vemos que o conhecimento de si, tal como aponta o autor, não é um processo do saber, mas de um ser, ser sujeito, sujeito que se apresenta na experiência mediada pelo outro. O outro intervém na possível radicalidade do eu ser em plenitude, implicado para

tanto com a atitude moralmente válida. Podemos relacionar a isso a concepção de amizade ideal proposta por Aristóteles, tal como foi discutido no tópico intitulado “Amizade na Antiguidade – contribuições aristotélicas”, amizade cuja condição seria o envolvimento entre homens virtuosos, que levaram a cabo a experiência de si mesmo, ‘porque era ele; porque era eu’¹⁰.

Foucault (1981-1982/2010) aponta que a prática de si na cultura antiga era um fenômeno sectário, imbuído nas redes de amizades, que eram frequentemente fechadas umas às outras, o que implicava na exclusão daqueles que não lhes pertenciam; ocupar-se consigo mesmo era um privilégio da elite, a qual podia se dedicar ao cuidado da alma, em sua forma individual e interindividual.

Em cada contexto, a amizade assumia uma forma peculiar. No contexto romano, por exemplo, ela se dava em torno de uma forte hierarquia, em que os indivíduos se ligavam por um conjunto de serviços e obrigações. Assim, em um mesmo grupo, havia indivíduos ocupando diferentes posições, em geral, centralizados na figura de um personagem, em relação ao qual os demais mantinham distância e aproximação de acordo com suas próprias posições, e, para passar de um grau a outro de proximidade, havia uma série de condições, explícitas e implícitas. A escola estoica, próxima da organização romana nesse sentido, diz de uma estrutura social da amizade também figurada em torno de um indivíduo, em que os demais se organizavam para lhe prestar serviços e para realizar uma elaboração, um labor, visando ser amado por aquele cuja amizade era desejada.

Já na escola epicurista, cada um deveria ter um guia, um diretor, representado sobretudo pela figura do filósofo, e o vínculo não podia se dar sem que entre o diretor e o dirigido houvesse uma intensa relação afetiva, uma relação de amizade, que tem em alta consideração a “maneira de dizer”, e aponta para uma “ética da palavra”, definida em torno da *parrhesía*, noção que abordaremos adiante. Esta, junto com a amizade constituem as condições dos princípios éticos fundamentais da direção. A amizade epicurista nasce da utilidade, e gradualmente se torna desejável por si mesma, não abolindo para tanto sua utilidade, pois ela só é desejável à medida que mantém perpetuamente uma relação útil; não é nem tanto a ajuda real que se recebe de um amigo, mas a certeza de se poder recebê-la – a reciprocidade implicada no cuidado de si assegura a garantia da felicidade: “todo homem que

¹⁰ Remeto o leitor novamente à declaração de afeição de Montaigne para o estimado amigo La Boétie (Montaigne, 1580-88/1972, p. 98).

tem realmente o cuidado de si deve fazer amigos [...], é a reciprocidade [...] que faz figurar a amizade como um dos elementos da sabedoria e da felicidade” (p. 176).

A figura do mestre também é evocada na prática de si, ligada à amizade, tal como na escola epicurista, ou a despeito da amizade, mas seguindo algumas condições fundamentais. Por meio do resgate dos diálogos socrático-platônicos, Foucault diferencia três tipos de maestrias presentes na Grécia antiga – a do exemplo, a do conhecimento, e a socrática, sendo esta última a do questionamento e da descoberta exercidos por meio do diálogo. E se até então o mestre era centralizado na figura do filósofo, a partir do século I d.C. e II d.C. ele tende a se expandir para fora da profissão filosófica, se tornando uma prática social (Foucault, 1981-1982/2010). A mediação do conhecimento de si continua envolvendo necessariamente a presença do outro, o mestre, que carrega consigo certas noções filosóficas.

É esse o contexto de Frontão, mestre de Marco Aurélio, que pertencia ao campo da retórica, e não da filosofia¹¹. Frontão assume a função de direção da consciência de Marco Aurélio, que, ao final do dia, lhe escrevia cartas cujo conteúdo era o relato meticuloso do seu dia em torno dos temas – saúde/corpo, deveres familiares e religiosos e questões do amor. Foucault marca que a relação entre diretor e dirigido era sustentada por meio da afeição, da ternura e da amizade, que lhe serviam de suporte. Outra mudança interessante observada é que se, em Sócrates, a prática de si era exclusivamente centralizada em torno dos conteúdos da alma, a partir do século I e II, ela circula entre os assuntos da dietética, da economia e da erótica, com a constante remissão de um a outro.

Marcadas ou não pela amizade, restritas ou não ao campo filosófico, todas essas relações giram em torno de uma noção fundamental – a *parrhesía*. Acompanhemos algumas de suas definições ao longo da obra de Foucault (1981-1982/2010):

é a abertura do coração, é a necessidade, entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente [...], [esta noção] foi para os epicuristas, junto com a de amizade, uma das condições, um dos princípios éticos da direção. (p. 124)

Mais a frente, ele resgata que “a *parrhesía*, traduzida em geral por ‘franqueza’, é uma regra do jogo, um princípio de comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática da direção de consciência” (p. 148). Adiante, ele reafirma: “franqueza, abertura do coração, abertura do pensamento, etc.” (p. 153).

¹¹ Para essa ilustração Foucault recorre às correspondências trocadas entre Marco Aurélio e o mestre Frontão, presentes em *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Aurelius Antoninus*, trad. ingl. C. R. Haines, Londres, Loeb Classical Library, 1919-1920.

A franqueza, a sinceridade, noções tão caras a Sándor Ferenczi em sua análise dos meandros da transferência na clínica psicanalítica, tal como acompanharemos no próximo capítulo, são altamente valorizadas na antiguidade. O franco falar, a sabedoria ligada à forma e ao conteúdo da fala, a abertura genuína ao outro, eram atributos indissociáveis da direção da consciência norteada pela verdade, e, poderíamos acrescentar, atributos do método de investigação do inconsciente a partir de Ferenczi. O mestre, o filósofo, o amigo, o psicanalista, é aquele que já havia trilhado o caminho da prática de si e poderia então ir ao encontro do outro no trajeto de sua verdade. A psicanálise, para tanto, também faz uso dos relatos cotidianos, tanto atuais quanto da história individual – e intersubjetiva – de cada um. A reciprocidade envolvida na amizade, que não tem necessariamente a ver com a ocupação de lugares similares, tal como acompanhamos na breve historicização das relações junto a Foucault, era indissociável da *parrhesía*, apontando para a ética fundamental da verdade que atravessa o encontro humano cuja premissa era o cuidado de si.

Conhecer-se para ser e agir por si mesmo é um processo indissociado do outro. Foucault chama de “psicagógica” a transmissão de uma verdade que tem por função modificar o modo de ser do sujeito ao qual nos endereçamos. Junto à psicanálise, podemos afirmar que a questão não é tanto mudar o modo ser, e sim acessá-lo, conhecê-lo, acolhê-lo e colocá-lo em movimento, via análise da experiência subjetiva. O discurso é o meio privilegiado através do qual as manifestações inconscientes podem vir a integrar a consciência, e, ao tomar a direção da consciência como cerne da prática de si, Foucault traça algumas considerações que facilmente se confundiriam com as recomendações para aqueles que exercem psicanálise, sobretudo a de inspiração ferencziana. Embasado no texto de Sêneca quanto à relação entre diretor e dirigido¹², ele aponta

Para que o discurso dê lugar à verdade, é preciso, afirma, que seja *simplex*, isto é, transparente: que diga o que tem a dizer, que não tente vesti-lo, cobri-lo, e assim, mascará-lo, quer com ornamentos, quer com uma dramaticidade qualquer. Simples: deve ser simples como água pura, a verdade deve nele passar. Mas deve ser ao mesmo tempo *composita*, isto é, deve seguir uma certa ordem. Não a ordem dramática que a eloquência popular segue, em função justamente dos movimentos da multidão, mas [uma ordem] composta em função da verdade que se pretende dizer. [...] Deve descer até o fundo, por essa simplicidade e por essa composição refletida. [...] Isso implica, certamente, que esse discurso tenha uma particular atenção para com os indivíduos, para com o estado em que se encontram. Essas sementes não podem ser perdidas, elas não podem ser esmagadas. Necessidade, portanto, de se adaptar àquele [a quem] se fala, de esperar o momento certo em que a germinação poderá ocorrer. [itálicos e colchetes do autor] (Foucault, 1981-82/2010, p. 360)

¹² Análise de elementos da correspondência de Sêneca com Lucílio, ausência da referência bibliográfica específica.

O franco falar, comprometido mais com a verdade do que com a eloquência do discurso, implica na construção de uma relação de confiança entre diretor e dirigido, que conta com a abertura genuína ao outro, ao seu modo de ser, fornecendo-lhe, para tanto, o espaço subjetivo necessário para a sua manifestação. As entrelinhas do discurso não devem pôr em questionamento a expressão de seu conteúdo manifesto. Há uma relação direta, do lado do diretor, entre aquilo que se pensa, aquilo que se expressa, e aquilo que se é, pois para garantir a *parrhesía* do discurso, “é necessário que a presença daquele que fala esteja efetivamente sensível naquilo mesmo que ele diz” (Foucault, 1981-1982/2010, p. 364). A presença sensível (Kupermann, 2008) é convocada como integrante fundamental do cuidado de si, empenhado na excelência da prática de si.

Daí a importância do tempo da semente, resgatado na citação acima, visto que ela não brota e não floresce segundo o desejo daquele que a germina, ela flui de acordo com a sua temporalidade peculiar. Para tanto, há de se possuir sabedoria de não medir o outro segundo critérios identificatórios próprios, a única universalidade compartilhada é a da verdade revelada no exercício de si, que impele a um modo característico da expressão individual, marcando o paradoxo dessa asserção – o universal é acessado via singularidade.

A experiência da singularidade se perpetua na busca pela continuidade do sentido. E o sentido último, reiterado por Freud (1930), é a experiência de felicidade advinda de seu maior expoente, o amor. Não o amor como puro sentimentalismo, reduzido, por assim dizer, mas enquanto pulsão de vida, vontade, insistência sustentada no valor significativo e plural da existência particular. O que nos remete ao nosso ofício: onde nós, psicanalistas, nos localizaríamos nessa rede de sentidos própria da condição humana? O que a amizade revela para o nosso campo?

3. Amizade e psicanálise

Enquanto a virtude não compensar já nesta vida, a ética pregará em vão.

Freud, 1930.

A amizade é um tema com potencial ainda pouco explorado para se pensar os meandros e o horizonte da clínica psicanalítica. Apostamos, com a reflexão aqui proposta, que a amizade surge enquanto ética fundamental para se pensar a direção de um tratamento analítico. Para tanto, recorreremos às obras de Sándor Ferenczi e Sigmund Freud, bem como aos psicanalistas contemporâneos e aos interlocutores da filosofia, com intuito de dar um contorno mais preciso à aproximação entre os temas.

3.1. Amizade em Ferenczi

Sándor Ferenczi foi um psicanalista de destaque dentre os pioneiros da psicanálise, ainda pouco vislumbrado na pesquisa psicanalítica pós-freudiana. Atento às peculiaridades dos impasses transferenciais, que o obrigaram a repensar constantemente a posição do analista na relação de transferência, Ferenczi apresentou sensibilidade ímpar no que tange aos percalços próprios ao tratamento analítico. Sua obra esmiúça as considerações sobre a técnica analítica, haja vista o desafio terapêutico que sua clínica com pacientes ‘difíceis’ lhe lançava.

O fazer analítico implica na possibilidade de (re)contar ao outro nossa(s) história(s), tanto quanto necessário, abrindo para o sujeito a possibilidade de apropriação dos caminhos de sua existência. Ferenczi (1927-28/2011a) trabalha para delinear os contornos precisos de uma prática clínica atravessada pelas expressões do *cuidado* com o sofrimento do outro. O autor se esforça para circunscrever de forma precisa os contornos da técnica que norteiam o analista, o que dá abertura para que (re)pensemos qual é o solo ético, moral e político sobre o qual a psicanálise se edifica.

Nesse sentido, o autor tangencia o tema da amizade articulado ao processo terapêutico, em sua pesquisa clínica. A relação transferencial é para o autor o pilar de um processo que visa, em última instância, a cura, temática sobre a qual ele também se volta, ainda que seus contornos permaneçam controversos e, de certa forma, um tabu no debate do campo analítico.

Em sua reflexão, ele aponta para a noção de *tato psicológico*, fundamental ao esforço terapêutico que eleger para si a minimização do sofrimento do outro como horizonte ético da clínica. Assim, “o *tato* é a faculdade de sentir com (*Einfühlung*)” (p. 31), remetendo-nos à importância de o analista se atentar para os aspectos de seu dinamismo psíquico que estão em jogo na sua prática clínica. É evidenciando este aspecto sensível do encontro analítico que Ferenczi (1927-28/2011a) depreende a segunda regra fundamental da psicanálise – que o analista tenha, ele próprio, se submetido ao tratamento analítico. É por meio disso que se torna possível uma *verdadeira* abertura do analista à alteridade, haja vista que “aprender a suportar um sofrimento constitui um dos resultados principais da psicanálise” (p. 32). O tema do *cuidado* atravessa a teoria e a prática de Ferenczi; o cuidado de si é atrelado a qualquer possibilidade de se cuidar *bem* do outro, tal como resgatamos no cuidado de si em Foucault (1981-82/2010).

É premente na reflexão de Ferenczi a importância concedida à sensibilidade do analista, que configura uma abertura genuína à alteridade, propulsora dos processos de cura. Nesse sentido, a técnica analítica é revista a cada novo encontro que suscite a necessidade de um refinamento de seu fazer, uma vez que os desvios quanto às recomendações gerais da técnica padrão, que obrigam certamente os analistas a se realocarem constantemente, nunca foram de fato bem elucidados por Freud.

A sensibilidade é dessa forma resgatada junto ao *tato*, à confiabilidade, à benevolência e à amabilidade na relação com o analisando. Ferenczi aponta:

É uma vantagem para a análise quando o analista consegue, graças a uma paciência, uma compreensão, uma benevolência e uma amabilidade quase ilimitadas, ir o quanto possível ao encontro do paciente. Cria-se desse modo uma base graças à qual pode-se lutar até o fim na elaboração dos conflitos, inevitáveis a um prazo mais ou menos curto, e isso na perspectiva de uma *reconciliação*. [itálicos nossos] (Ferenczi, 1931/2011, p. 85).

O que aparece de fundamental é que a pulsão de vida, a ligação com o outro, é o que o analista tem de primordial a oferecer ao paciente. É o contraponto fundamental às manifestações sintomáticas que encerram o trânsito da libido, fixando-a e mortificando-a. Para tanto, a *disposição amistosa do analista* é o instrumento através do qual o analista possibilita ao analisando a ampliação, tanto quanto possível, de sua liberdade de associação, haja vista que o que “deve ser realizada em cada caso particular é a eliminação progressiva daquelas resistências que consistem numa dúvida, mais ou menos consciente, sobre a confiabilidade do analista” (Ferenczi, 1927-28/2011b, p. 23).

É interessante a dimensão que Ferenczi traz da reconciliação. Reconciliar-se com o quê? Parece-nos que a maior liberdade de associação, possibilitada pela *presença sensível* (Kupermann, 2008) do analista, permite ao paciente ir além da cena analítica, transcender, por assim dizer, a figura do analista e ir ao encontro de seus próprios sentidos. Reconciliando-se com os núcleos de seu sofrimento, reconcilia-se também, em algum nível, com as figuras transferenciais ali projetadas na constituição do *setting* analítico, dando vazão ao exame e à exploração de si; “o paciente ficará então impressionado com o nosso comportamento, contrastante com os eventos vividos em sua própria família, e, como se sabe agora protegido da repetição, atrever-se-á a mergulhar na reprodução do passado desagradável” (Ferenczi, 1931/2011, p. 85). Por vezes, o autor fala da experiência de transe que acomete uma parte de seus pacientes nesse mergulho em si.

Deslocando-se do acolhimento pouco sensível de outro tempo, o paciente pode dar fluxo ao livre pensar, avalizado por uma figura sensível e consistente. Ferenczi nos diz que aqueles que tiveram o ambiente de acolhimento na infância marcados pela rudeza e falta de carinho morrem facilmente (Ferenczi, 1929/2011). A pulsão direcionada para a vida é adquirida na progressão do desenvolvimento, pois, no ato de nascimento, a pulsão de morte é preponderante, haja vista sua proximidade com o estado inanimado de até então (Ferenczi, 1929/2011). A pulsão de vida é atrelada à legitimação da posição subjetiva pelo *outro*, pautada, sobretudo, no acolhimento sensível.

As ressignificações da existência permitidas pela psicanálise são, assim, viabilizadas pela repetição de um modo de satisfação via transferência, que revela as atribuições de sentido constituídas desde a primeira infância, em que o familiar era aquele que, por meio de seu repertório simbólico próprio, auxiliava na construção e na oferta de um espaço para a experiência singular. Ferenczi acredita ser fundamental que as cenas de outrora tenham espaço para serem vivenciadas com toda a sua intensidade no processo terapêutico, contando agora com a *presença sensível* do analista.

A posição transferencial do analista tem privilégio substancial nos processos de ressignificação dos conteúdos fundamentais da constituição subjetiva. A projeção das figuras parentais autoriza o analista a responder desse lugar, revelando a inovação do campo – o analista responde via transferência de uma nova maneira, menos enrijecida, menos mortífera, mais atenta e disponível às expressões subjetivas singulares, ofertando a possibilidade da libido se movimentar, se desafixar de um único modo de satisfação possível. A liberdade

aparece intrinsecamente relacionada com a cura psicanalítica nas pesquisas de Ferenczi (1927/2011a):

é possível, indicar alguns traços comuns das pessoas que levaram uma análise até o fim. A separação muito mais nítida do mundo da fantasia e do mundo da realidade, obtida pela análise, permite adquirir uma liberdade interior quase ilimitada, logo, simultaneamente, um melhor domínio dos atos e decisões; em outras palavras, um controle mais econômico e mais eficaz. (p. 21)

Dáí, entendemos a insistência de Ferenczi quanto à necessidade do analista se conhecer, levar a cabo o seu processo analítico, para reconhecer em si as resistências que impedem a abertura genuína ao outro. Isso confere a Ferenczi uma versatilidade na clínica e aponta para o ato de reinauguração da psicanálise a cada novo paciente, adaptando a técnica fundamental à realidade dos casos particulares.

A noção de *verdade* é para o autor uma importante referência, tal como é também na filosofia, destacada no segundo capítulo. Uma de suas facetas está na ênfase à sinceridade, através da qual se pode movimentar e até acelerar o tratamento analítico, pois na medida em que o analista é sincero com o paciente, inclusive – ou principalmente – quanto às dificuldades suscitadas pelo caso, ele pode observar, como uma espécie de recompensa, “uma mudança mais ou menos rápida no comportamento do paciente” (Ferenczi, 1927/2011a, pp. 23-24).

A verdade também está representada na sua reflexão sobre a cura. Para ele, o prazer ligado à fantasia inconsciente, à mentira inconsciente (Ferenczi, 1929/2011), deve ser renunciado ao longo do processo analítico para dar lugar ao domínio da realidade “rica em frustrações, mas completada também – devemos-lo esperar – pela faculdade de *desfrutar a felicidade onde ela realmente for oferecida*” [itálicos nossos] (p. 60).

A psicanálise possibilita, portanto, o movimento da libido e a sua ligação com o que é significativo para o sujeito no plano de sua realidade. É através da *troca significativa* com o outro que o eu pode dar novos sentidos às identificações reatualizadas. Não nos surpreende, dessa maneira, que Ferenczi evoca a questão da amizade para pensar a clínica analítica. Ainda que não tenha aprofundado na interface clínica a amizade, há reverberações e desdobramentos possíveis de abordarmos.

Ferenczi se refere à amizade por vezes de forma aludida, tal como sentimentos amistosos (1927/2011), disposição amistosa (1927/2011), entendimento amistoso (1932/1990) e tratamento amistoso (1932/1990). As expressões aparecem atreladas à sinceridade, ao

afastamento da hipocrisia, à disposição verdadeira para o outro, que, cansado de lutar sozinho, abandona suas defesas e se entrega ao que é de fato importante para o seu tratamento. A amizade imprime a sinceridade na relação entre os dois sujeitos em cena. Tal relação é uma via de mão dupla, pois o analisando também revela ao analista o que da constituição psíquica deste se interpõe ao tratamento. Vemos com Ferenczi que, em situações que suscitam as resistências do analista:

Não há nenhuma vantagem em bancar nessas condições o homem sempre bom e indulgente; é mais aconselhável confessar honestamente que o comportamento do paciente nos desagrada mas que devemos nos controlar, sabendo que, se ele se dá ao trabalho de ser malévolo, será por alguma razão. (Ferenczi, 1931/2011, p. 86)

O analista deve prezar pela manutenção do lugar de seu desejo na clínica, pois na medida em que ele se destitui dessa posição, ele autoriza o seu paciente, através dos ruídos da transferência, a se distanciar desse lugar também. É pela ausência de um narcisismo demasiadamente fixo, é pelo movimento, que o analista potencializa a busca do analisando pelos seus próprios sentidos, mediante a ressignificação de suas referências identificatórias. A amizade parece-nos o valor por excelência que, em Ferenczi, a transferência é significada. Prado de Oliveira (2012), ao pensar a amizade em Ferenczi, amparado pela filosofia, pondera:

Buscar verdades e o conhecimento de si (Sócrates) remetem à aceitação das próprias faltas e carências, e a verdadeira sabedoria consiste em aceitar a própria ignorância. Para tanto, é preciso que o indivíduo se abra para o que é diferente de si próprio, o que requer que ele se liberte de dogmas e de princípios da autoridade, ao menos até certo ponto. (Oliveira, 2012, p. 25)

Conhecer a si é o que possibilita uma abertura ao outro, à diferença, e o que remete, em última instância, o sujeito às suas próprias verdades. São essas trocas significativas que questionam e abrem margem para se repensar as lógicas de sentido até então construídas, convocando, para tanto, a tolerância do analista quanto à singularidade de seu paciente. Não é que a intolerância deixa de existir, mas, sempre que surgir, que se coloque em movimento a favor do trabalho de ambos em cena.

Poderíamos pensar então que a cura em psicanálise está atrelada à noção de verdade na relação com o outro disponível. É pela *presença sensível* da alteridade, em sua semelhança e diferença radicais, que é possível para o sujeito ir além do que está dado, reorganizar sua rede de sentidos, as reconexões engendradas por esta nova conexão amistosa que pode interromper as cadeias de repetições ao ampliar o acesso ao conteúdo recalcado. Resgatando Ferenczi, Prado de Oliveira (2012) nos diz:

[a cura] só pode ser estabelecida à medida que for associada à geração de ‘um novo começo’; este, por sua vez, *só pode ser propiciado por um laço de amizade analítica formado*. [O analista] não se furta a expressar seus afetos e pensamentos com sinceridade, à medida do que se mostrar conveniente, torna-se então um novo ‘outro’ para o analisando. Um dos requisitos para que isto ocorra diz respeito à influência da contratransferência na elaboração da transferência, sendo desde este ‘jogo’ inicial que é criada a condição de possibilidade de o analista ser desvelado como um outro ser, para que ele possa ser reconhecido como uma parte significativa da realidade e da atualidade do analisando. Assim, pode-se esperar que este possa conseguir estabelecer uma diferenciação entre si próprio e as imagens parentais formadas outrora, para que seja tornada efetivamente possível a alegria de um ‘novo começo’. [itálicos e colchetes nossos] (pp. 197-198)

Ora, é possível depreendermos que o final da análise se afinaria à continuação das trocas com o outro, à mobilidade suficiente da libido para transitar e se ligar àquilo que é significativo para o sujeito, perpetuando as (re)atribuições de sentido no percurso da experiência singular. Seria um indício do final da análise o fortalecimento dos laços significativos para o sujeito, ou dito de outra forma, de suas relações de amizade?

Resgatar, nesse sentido, as relações do paciente, tanto de sua história pregressa quanto atual, parece ter um importante valor, visto que elas servem de referência tanto para entender a posição subjetiva de um determinado ser, quanto para indicar quais os rumos que o tratamento analítico está tomando. Ao pensar, por exemplo, em seus pacientes com autoclivagem narcísica em analogia com crianças que sofreram em sua infância, Ferenczi (1931/2011) assinala:

[Os pacientes] também tendem a cercar maternalmente os outros; manifestamente, estendem assim a outros os conhecimentos adquiridos a duras penas, ao longo do tratamento sobre o seu próprio sofrimento; tornam-se indivíduos bons e prestimosos. Nem todos conseguem levar tão longe o controle de sua própria dor, ficando alguns fixados na auto-observação e na hipocondria. [colchetes nossos] (p. 89).

A perpetuação do cuidado parece configurar, nesse sentido, uma espécie de efeito colateral da disposição amistosa na transferência, em que o analisando pode se identificar até certo ponto com o analista, visto que o analista é *outro*, e é também *outro eu*. A disposição amistosa assim presente é uma hipótese para pensarmos na extrapolação do *setting* analítico, no esforço desses pacientes em estender aos outros sua descoberta, os *conhecimentos adquiridos a duras penas* em psicanálise, os quais acreditamos poder resumir na seguinte formulação: *a construção de sentido só é possível mediante o laço significativo com o outro*. Ferenczi (1927-28/2011b) pontua:

Toda pessoa que foi analisada a fundo, que aprendeu a conhecer completamente e a controlar suas inevitáveis fraquezas e particularidades de caráter, *chegará necessariamente nas mesmas constatações objetivas*, no decorrer do exame e do tratamento do mesmo objeto de

investigação psíquica e, por via de consequência, adotará as mesmas medidas táticas e técnicas. [itálicos nossos] (p. 31)

Apostamos, nesse sentido, que tais constatações objetivas se relacionam com a percepção da profunda implicação do outro na construção do sentido singular. É através da atribuição e do compartilhamento de significações que a vida ganha supremacia em relação à morte. As novas posturas subjetivas do analisando com aqueles que lhe são significativos podem então ser um indício importante para se avaliar os rumos da direção do tratamento, além, é claro, da reatualização constante de seu lugar subjetivo na transferência com o analista. A amizade se apresenta assim como o lugar ético fundamental do acontecimento humano, e preserva, para tanto, o devido espaço da alteridade, em si e no outro.

3.2. A amizade na vida e na obra de Freud

Em Freud, podemos resgatar a amizade em diversos âmbitos, desde o círculo mais íntimo de amigos que acompanhou o autor desde a juventude, passando pela edificação da psicanálise enquanto campo de saber reconhecido por seus pares, até o deslindamento da técnica analítica, contando, para tanto, com o conceito de transferência. Antes de entrarmos nos aspectos mais metapsicológicos da amizade, cabe aqui uma breve retomada do tema junto à constelação afetiva de Freud.

3.2.1. Freud e a amizade – uma ilustração

As amizades foram fundamentais na edificação da psicanálise e na sustentação do campo enquanto instrumento terapêutico privilegiado. Desde o início, como já apontamos, Freud não estava pensando sozinho. Há registros e mais registros das cartas trocadas com os pares do autor, trocas fundamentais para a inauguração da psicanálise enquanto campo de conhecimento e tratamento do sofrimento psíquico. Vejamos mais de perto os aspectos concernentes ao círculo de amigos na história de Freud.

Em seu texto “O círculo secreto – o círculo íntimo de Freud e a política da psicanálise” (1992), Grosskurth faz uma retomada histórica dos bastidores da psicanálise, desvelando as

relações construídas, mantidas e por vezes rompidas por Freud durante a edificação do campo. Ela inaugura a obra resgatando as primeiras cartas de Freud com um amigo íntimo na adolescência, Silberstein, seu único amigo nessa época. A relação, como nos conta a autora, parece ter começado como uma troca entre iguais, mas, tempos depois, Freud sutilmente tenta assumir a predominância. Uma série de nuances atravessa a parceria, por exemplo, diferentemente de Freud, o amigo vinha de família abastada e vez ou outra se envolvia com garotas de sua idade, ao que o jovem Freud respondia com queixas e ironias.

Alguns detalhes nos parecem ricos nessa história, então permitamo-nos debruçar sobre os seus pormenores. Freud parecia oscilar entre o amor e o ódio na relação, a depender sobretudo do estado conjugal do amigo. Quando Silberstein decide se casar, Freud define a noiva do amigo como “uma garota rica e burra” (p. 53). Nesse mesmo ano, em 1981, a correspondência entre eles é abruptamente interrompida. Contudo, a esposa do amigo sofria de forte depressão, e ele a encaminhou para tratamento com Freud, não se sabe exatamente por quanto tempo. O que se sabe, pela pesquisa da autora, é que a esposa morreu de uma queda no edifício em que Freud clinicava, e não se sabe quando e nem mesmo se ele esteve com ela nesse dia. Dramático, não? Ao que parece, o amigo não o responsabilizou, e continuou inclusive a lhe encaminhar pacientes, ao que Freud rejeitou, pois a relação depois desse episódio vivido enquanto fracasso se tornou insustentável para ele.

Ora, é interessante retomar o depoimento de Freud sobre o amigo, tempos depois do rompimento entre os dois, em uma carta à sua noiva, Martha Bernays: “tornamo-nos amigos numa época em que não se encarava a amizade como esporte ou uma vantagem, mas em que se precisava de um amigo com o qual compartilhar coisas” (Freud, 1884, citado por Grosskurth, 1992, p. 50).

Essa espécie de nostalgia de Freud revela a sua desilusão quanto às expectativas criadas por ele na relação. Esta primeira relação da qual temos registros parece ter sido o paradigma do autor no que tange às suas conexões amistosas. O apaixonamento inicial, a idealização, a rivalidade e os eventuais rompimentos atravessam radicalmente a sua história. Os exemplos são fartos, Silberstein, W. Fliess, C. Jung e S. Ferenczi são algumas ilustrações. Seguindo a análise da autora, aquilo que atraía Freud no outro seria o mesmo conteúdo que lhe trazia feridas narcísicas, passado o período inicial do enamoramento. A esse respeito, Kupermann (2014) pondera

O processo repetido por Freud em suas amizades seria o de investir seus afetos de forma rápida e precipitada, avançando até um nível de sinceridade quase irrestrito e terminando com um rompimento irreparável. São os casos de Fliess, Jung, e também, de modo menos intenso, Breuer, Stekel e Adler [...]. O amigo ideal para Freud, diz Grosskurth (1991), ‘tem que ser uma extensão de si mesmo’ (p. 30). Nesse nível de idealização narcísica, os amores e as amizades só podem acabar em desencanto (p. 53).

O período inicial de compartilhamento era paulatinamente substituído por uma tentativa de Freud de ocupar um lugar de prestígio, que mais tarde se refletia no apreço “exigido” pelo reconhecimento de sua invenção (Freud, 1914/2006). Alguns, como Ernest Jones, entenderam e consentiram com esse lugar que lhes era atribuído por Freud em sua trama afetiva. Tal como nos diz Grosskurth, “Jones compreendera que ser amigo de Freud significava ser um bajulador. Significava *abrir-se para ele*, estar disposto a *fazer todas as suas confidências para ele*” [itálicos nossos] (Grosskurth, 1992, p. 76).

O espaço para o movimento dos amigos e discípulos de Freud era restrito. Havia uma série de expectativas cuja frustração poderia ter consequências derradeiras. É interessante, nesse sentido, aproximar a escolha de palavras feita pelos autores. Aristóteles (2002), ao resgatar a noção de homem virtuoso, dado às amizades, o faz justamente diferenciando-o daqueles que apreciam a bajulação,

um bajulador é um amigo de posição inferior, ou tenciona sê-lo, como tenciona dar mais afeto do que recebê-lo, mas ser objeto de afeto é sentido como quase o mesmo que ser honrado, que é o que muitas pessoas ambicionam. (Aristóteles, 2002, pp. 226-227)

A bajulação envolve, portanto, a hierarquização afetiva da relação, uma disposição a dar mais do que receber. Nesse sentido, “qualquer pessoa cujas ideias divergissem das suas, Freud chamava de ‘inimigo’” (Grosskurth, 1992, p. 79). A honra, ainda que sustentada sobre a bajulação, garante a Freud seus méritos na descoberta do funcionamento inconsciente. Desse modo, a sua autoridade não era acompanhada pelo seu isolamento.

Ao contrário, a busca pela extensão de sua invenção com os devidos créditos ao descobridor foi possível graças às suas diversas conexões em diferentes partes do mundo, sendo-lhe impossível prescindir destas relações, embora preferisse manter o contato via correspondência tanto quanto possível, evitando encontros pessoais. Talvez aí coubesse, de forma mais adequada, o lugar do discípulo mais do que do amigo, pois “a opção pela amizade implicaria, por um lado, a aceitação da realidade no lugar da ilusão neurótica; por outro, a recusa do poder, a recusa do servir” (Kupermann, 2014, p. 60).

Cabe resgatarmos, conforme já apontamos no primeiro capítulo, um ponto radical inaugurado pela psicanálise, que reformulou a forma de reflexão e apreensão do humano, e que tem impacto direto no ponto que aqui nos debruçamos, a saber, a introdução da dimensão sexual. A sexualidade contempla a experiência humana em diversos níveis, e isso lança um elemento novo para repensarmos algumas asserções filosóficas quanto à amizade, pois o quê de destrutividade inerente à sexualidade rompe com o ideal de estabilidade e harmonia. Há algo que se opõe à vida e revela a natureza anárquica da experiência humana.

A relação com o outro reatualiza as primeiras vivências da comunidade humana de um sujeito, essa é a premissa da transferência, privilégio do dispositivo do tratamento analítico. A ambivalência afetiva, motor da resistência, da reação terapêutica negativa e das repetições, desvela o caráter desarmônico e mortífero que engendra as redes de sentidos singulares. Mesmo nesse cenário, o ser humano é capaz de extrair prazer e de resistir ao tratamento que se direciona para a *cura*.

É através da segunda regra fundamental da psicanálise, formulada por Ferenczi (1927-28/2011a), que o analista adquire maleabilidade libidinal suficiente para se permitir ser colocado pelo analisando no lugar em que este precisa que ele ocupe. A tarefa que a análise empreende consiste então em tornar consciente, ou racional, as determinações do agir, resgatando o sentido próprio delas. O processo de se tornar racional, ou consciente, é um contraponto a uma vida norteadas cegamente pelas paixões. Passar por um processo analítico corresponderia à ampliação gradual do saber racional sobre si mesmo. Sobre isso, Freud (1912/2010a) aponta:

Tal como nos sonhos, o doente atribui realidade e atualidade aos produtos do despertar de seus impulsos inconscientes; ele quer dar corpo a suas paixões, sem considerar a situação real. O médico quer levá-lo a inserir esses impulsos afetivos no contexto do tratamento e no da sua história, a submetê-los à consideração intelectual e conhecê-los segundo seu valor psíquico. (p. 146)

Intelectualizar os conteúdos anárquicos e disruptivos do inconsciente seria a própria maneira de não viver a mercê deles, numa espécie de alheamento de si mesmo. Mas qual seria o ganho em racionalizá-los, em abrir mão das paixões, por assim dizer? Sigamos as pistas de Freud.

3.2.2. Amizade e direção do tratamento em Freud

A amizade não foi uma temática da qual Freud se aproximou em suas pesquisas. Ele atangencia em certas passagens, com uma frequência menor do que Ferenczi. O mesmo ocorre com a transferência, os textos sobre a técnica psicanalítica são alguns dos poucos momentos em que Freud se debruça sobre os aspectos que atravessam e compõem o *setting* analítico. É através desses escritos que podemos ter acesso aos contornos da transferência proposto por ele, ainda que de forma pouco esmiuçada, no estilo de recomendações gerais.

Freud (1912/2010a) inaugura seus escritos técnicos num esforço de elucidar o fenômeno pilar do tratamento analítico. Ele inicia a sua reflexão chamando atenção para a forma humana de condução da vida amorosa, sustentada sobre os modelos identificatórios da primeira infância. Tais modelos se tornam referências que norteiam a busca da satisfação no campo do amor, delimitando de antemão o caminho da pulsão. Há, portanto, uma série de expectativas, conscientes e inconscientes, que compõem a vida amorosa de um sujeito, e essa bagagem é o motor da relação transferencial.

O caminho ‘normal’ da pulsão seria, portanto, afinado ao princípio de realidade de determinada existência. O adoecimento neurótico coincidiria, nesse sentido, com a diminuição do investimento libidinal capaz de consciência, acompanhada pela intensificação do investimento em conteúdos inconscientes, o que acarreta em um afastamento da realidade, haja vista o alto dispêndio de energia ligado às fantasias inconscientes.

O tratamento analítico seguiria então como um dispositivo que possibilita colocar a libido novamente acessível à consciência, “pô-la a serviço da realidade” (p. 139). Essa é a concepção freudiana para a direção do tratamento nesse momento. As imagens infantis, reavivadas via transferência, são condição para que o analista acesse e maneje os conteúdos que encerram o trânsito da libido no inconsciente, e “essas circunstâncias tendem para uma situação em que afinal todos os conflitos têm que ser decididos no âmbito da transferência” (p. 141).

Sabemos desde Freud que a transferência reflete o caráter multifacetado e ambivalente da experiência humana. Assim, o caminho da elaboração não é linear e nem sempre o trabalho do analisando se coloca a serviço da direção do tratamento. Na relação transferencial, há uma faceta positiva, marcada por “sentimentos amigáveis ou ternos que são capazes de

consciência” (p. 142), e a transferência negativa, atravessada pela força dos conteúdos inconscientes, que se opõem à cura e afastam o sujeito do princípio de realidade.

Quanto aos [conteúdos inconscientes], a psicanálise mostra que via de regra remontam a fontes eróticas, de maneira que temos de chegar à compreensão de que todos os nossos afetos de simpatia, amizade, confiança etc., tão proveitosos na vida, ligam-se geneticamente à sexualidade e se desenvolveram, por enfraquecimento da meta sexual, a partir de anseios puramente sexuais, por mais puros e não sensuais que se apresentem à nossa autopercepção consciente. [colchetes nosso] (Freud, 1912/2010a, p. 142)

Vemos então que o enfraquecimento do investimento libidinal em conteúdos sexuais disruptivos no inconsciente é acompanhado pelo aumento de investimento libidinal na consciência, no princípio de realidade, que remete o sujeito aos afetos de simpatia, de amizade e de confiança, “tão proveitosos na vida”. A pulsão de vida se traduz então como ligação aos objetos, pautada em aspectos positivos, fluidos, consoantes com a condição de devir do humano.

Podemos depreender que relações marcadas por afetos positivos, que implicam em reconhecimento e reciprocidade com a alteridade, são um aspecto fundamental elencado por Freud para pensar a direção do tratamento. A transferência estritamente erótica, não mediada pela consciência, seria aquela que oferece resistência à cura, mantendo o doente afastado da vida. O impulso à vida engendrado pela transferência positiva, calcado sobre afetos de ternura e amizade, seria o seu contraponto.

Mas Freud vacila em sua reflexão quanto à postura do analista. Ele aponta que os aspectos positivos, ternos, são aqueles que impulsionam o avanço do processo analítico. Contudo, no mesmo ano (1912/2010b), ele diz da frieza necessária à condição do analista, como forma de proteger sua própria vida afetiva. Resgata então a necessidade da análise daquele se propõe a analista, pois seus mecanismos de defesa podem deturpar a experiência de sentido do outro, impedindo a abertura radical à diferença. E vai além, ao afirmar que o afeto do analista pode aproximá-lo do campo da sugestão, e recomenda que o analista “deve ser opaco ao analisando e, tal como um espelho, não mostrar senão o que lhe é mostrado” (p. 159).

A frieza apontada por Freud é ambígua. Ele diz: “como médicos devemos sobretudo *ser tolerantes* com as fraquezas do doente, temos de nos contentar em recuperar, ainda que seja para alguém de não muito valor, algo da capacidade de *realização e fruição*” [itálicos nossos] (p. 160). É visando essas capacidades eleitas por Freud, de realização e de fruição,

que a via pulsional encerrada no inconsciente pode ser novamente colocada em movimento, orientada pelo princípio de realidade via manejo da transferência.

Elaborar aquilo que se queria descarregar através de uma ação (Freud, 1914/2006), interrompendo o ciclo de repetição mortífera do modo de satisfação pulsional, eis aí um triunfo da terapia psicanalítica. A ampliação do acesso aos conteúdos inconscientes deslinda a subjetividade e fornece ao sujeito a possibilidade de apropriação de si, de seus modos de ação e de suas escolhas, que passam a ser regidos pela consciência, orientados pelo princípio de realidade.

A direção do tratamento seria, de acordo com Freud (1915/2010), a superação da parte animal do Eu, do que podemos depreender que a análise age no sentido de permitir ao sujeito estabelecer relações com o(s) outro(s) menos instintivas, mais humanizadas, visto que mediadas por determinações conscientes, sintonizadas com a realidade da alteridade, em si e no outro.

[O paciente] deve aprender com ele [analista] a superar o princípio do prazer, a renunciar a uma satisfação próxima, porém inaceitável socialmente, em favor de uma mais distante, talvez bastante incerta, mas psicológica e socialmente inatacável. [...] Por essa via [investigação dos conteúdos inconscientes], conquistar aquele aumento de *liberdade psíquica*, mediante o qual a atividade psíquica consciente – no sentido sistemático – se distingue da inconsciente. [itálicos e colchetes nossos] (Freud, 1915/2010, p. 226)

O fortalecimento da atividade consciente está atrelado ao aumento da liberdade psíquica, pautado no cuidado do analista e na atenção dispensada à independência final do analisando (Freud, 1912/2010a). Poder escolher a partir do próprio arranjo subjetivo, ainda que múltiplo, não unívoco, e não por atravessamentos que escapam ao sujeito, eis uma das facetas da cura em Freud. O fim do tratamento afina-se, assim, com a apropriação e o reconhecimento desnudado tanto quanto possível de si mesmo.

Quando estimar o valor do autoconhecimento e da elevação do autocontrole, adquiridos por meio [da análise], prosseguirá no exame analítico de sua própria pessoa em forma de autoanálise, e se contentará com o fato de que, tanto dentro de si como fora, sempre deve esperar encontrar algo novo. (Freud, 1912/2010a, p. 158)

A cura em psicanálise não implica, portanto, em ausência de conflitos, mas sim no exame analítico da posição subjetiva orientada pelo princípio da realidade. Anos mais tarde, Freud (1937/2006) retoma a questão do curso de uma análise e faz ponderações quanto à sua finalidade, bem como tangencia a questão do término de análise. Ele elenca, para tanto, os aspectos que apontariam para o fim de um processo analítico, a saber – o fim do sofrimento

com os sintomas, a superação de ansiedades e inibições e o julgamento do analista quanto à conscientização de conteúdos recalçados.

Nessa linha, ele resgata o valor da transferência positiva para vencer as resistências do ego que se interpõem à cura. A amizade aparece então em frentes distintas. Em um primeiro momento, ele reflete sobre o caso de um paciente que o acusou, após o processo analítico, de não ter analisado devidamente a transferência negativa. Freud aponta que teria sido um comportamento inamistoso despertar conteúdos que naquela ocasião não se faziam presentes. Logo em seguida, ele diferencia amizade e transferência a partir do caso relatado, e afirma que nem toda a relação analítica é pautada pela transferência, “havia também relações amistosas que se baseavam na realidade e que provavam ser viáveis” (p. 237).

Esse parece ser um indício valioso na investigação entre as afinidades e as distâncias entre a amizade e o laço transferencial. A primeira seria calcada nos aspectos da realidade. O analista seria amado por aquilo mesmo que ele é; algo inviável à primeira vista numa análise, visto que a transferência exige que ele ocupe de forma maleável o lugar em que é colocado pelo analisando, lugar necessário para engendrar os processos de (res)significação da posição subjetiva dentro de determinada constelação afetiva.

A exigência pulsional de satisfação permanece, e cercear essa fonte energética seria agir na contramão da vida, definida por fluxo, movimento e ligação. Freud reconhece esse aspecto e aponta para uma espécie de amansamento instintual visado pelo tratamento, o que equivaleria a dizer que “o instinto é colocado completamente em harmonia com o ego” (p. 241). Essa harmonia completa soa ideal, podemos apreender que, no decorrer de um processo de análise, a pulsão é colocada tanto quanto possível a favor do ego, orientada pela sua tendência a ligações, pautada na realidade do laço social. O que nos leva a questionar: a ligação com o outro sustentada sobre os aspectos da transferência positiva, que perpetuam o encontro e a construção de sentido para a existência singular, seria um efeito do processo analítico? De acordo com os indícios freudianos esse desdobramento não soa absurdo.

O redirecionamento da força pulsional que é descarregada de forma meramente mortífera, ao orientar-se por aspectos conscientes, dá um salto da força quantitativa para a qualitativa no decorrer de uma análise. Por vezes, esse processo é alcançado somente de forma parcial, visto que ele depende do jogo de forças relativo aos diferentes impulsos do conflito psíquico. Freud aponta que a análise deve “vir em assistência ao ego” (p. 245), lutando contra a inércia que resiste às investidas do tratamento.

A tendência ao conflito inaugura a vida humana, que se sustenta sobre forças antagônicas que devem ser colocadas a favor do trabalho do ego. Freud aponta que o analista deve ser norteado pela verdade, podendo agir, por vezes, como modelo e/ou professor para seus pacientes. De acordo com ele, “não devemos esquecer que o relacionamento analítico se baseia no amor à verdade – isto é, no reconhecimento da realidade – e que isso exclui qualquer tipo de impostura ou engano” (p. 265).

Em Freud, portanto, a amizade aparece ora se contrapondo à transferência, ora se referindo à faceta positiva desta. Freud e Ferenczi diversas vezes se aproximam quando pensam no horizonte ético da clínica psicanalítica: ambos valorizam o lugar da verdade, da consciência, do princípio de realidade em contraposição às fantasias inconscientes, da disponibilidade do analista, ainda que, em Freud, o registro varie da ternura para a assepsia médica.

Aspectos centrais presentes na discussão filosófica sobre a amizade estão presentes também na discussão clínica e metapsicológicas do campo, apontando para uma reflexão ética em última instância. O amor à verdade, a possibilidade de aprofundamento do conhecimento de si via presença do outro, a ampliação do domínio de conteúdos inconscientes em favor do princípio de realidade, tudo isso aponta para a função fundamental do reconhecimento recíproco na condição de devir da subjetividade. Tal condição é mediada pela comunicação e pelo convívio, que são necessários para a construção de uma constituição que tenha condições de significar a própria subjetividade.

3.3. Resistências à cura

O ser humano luta pela continuação da sua existência, ele se apega a vida, incitado por uma pulsão que insiste em se ligar. Parece haver um sopro de vida que o impele, ao menos, a uma precária tolerância de si e do outro, fundamental para a manutenção do laço. Talvez esse apego não seja sem razão, mas para essa questão da humanidade restam apenas especulações. Já que há essa insistência na vida, seria também desejável que ela se aproximasse tanto quanto possível da satisfação, da felicidade, a finalidade última da existência (Freud, 1930/2010).

Ora, parece não haver nada mais ideal para a subjetividade do que a abertura para a manifestação daquilo que se é, constituído e reconhecido via presença do outro. Mas sabemos

junto a Freud que o ser humano nem sempre se liga ao que seria um ideal plausível e compartilhado de felicidade. Há algo de disruptivo inerente à sexualidade humana que atravessa as relações e insiste em se fazer presente. Nesse cenário, o tema da amizade parece ter importantes contribuições para pensarmos o dispositivo analítico.

A ambivalência afetiva, com a devida cota da agressividade que inaugura a vida humana, insiste em se fazer presente no *setting* analítico, como era de se esperar. A questão que nos colocamos é – a agressividade é necessariamente disruptiva? Sua manifestação age sempre no sentido de apartar um sujeito do outro? Freud (1930/2010) parece concebê-la prioritariamente sob esse prisma:

O quê de realidade [...], que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão. (pp. 76-77)

Suportar a manifestação da tendência agressiva na relação analítica talvez seja o ponto mais árduo do trabalho. Eximi-la, contudo, esvaziaria o sentido do processo. As novas possibilidades de integração da agressividade na constituição subjetiva parecem uma saída satisfatória, tal como resgatamos em Winnicott¹³. Aprofundemos junto à metapsicologia freudiana.

Considerando que somos regidos pelo princípio de prazer, a alternativa mais plausível seria a aposta de que a quantidade de prazer extraída das ligações de amor é mais intensa do que aquelas conexões marcadas preponderantemente pela agressividade. Há que se ter prazer, o ser humano não abre mão de sua satisfação. E esse prazer deve garantir inclusive a manutenção de uma parcela da agressividade, pois ela preserva a continuação do Eu em uma civilização ainda fortemente hostil em relação aos seus indivíduos. A agressividade pode se ligar, nesse sentido, à coragem, coragem para a manifestação de si.

Uma agressividade “analisada”, por assim dizer, que se manifesta quando é exigido ao Eu que lute pela sua própria preservação. Haveria que se esperar então, tanto do analista quanto daqueles que levaram a sua análise a cabo, certo discernimento da realidade, propiciado por um saber sobre si que não deixa o sujeito à mercê do mundo externo, e nem o coloca em uma posição defensiva cuja resposta prioritária é a agressividade, haja vista que o custo subjetivo dessa posição é alto, pois se sustenta mediante sofrimento.

¹³ Essa questão foi desenvolvida no primeiro capítulo desta dissertação.

Há, nesse sentido, que se balancear positivamente o ganho de prazer pelo amor. Mas Freud já nos lembrou que o amor é também fonte do mais intenso sofrimento (Freud, 1930/2010). O amor coloca em jogo as intensidades das paixões humanas. Os mecanismos identificatórios, as idealizações, as rivalidades e as inevitáveis frustrações são inerentes à experiência de amar. Em psicanálise, as reedições dos primeiros relacionamentos dão à experiência da transferência a possibilidade de realinhar o sujeito com as suas referências amorosas, protótipos das relações posteriores. Ideais e idealizações são colocados em xeque, impactando as amarras identificatórias dos analisandos, visto que elas enrijecem a forma de satisfação subjetiva. Segundo Freud (1930/2010),

a sabedoria aconselhará talvez a não esperar toda satisfação de uma única tendência. O êxito jamais é seguro, depende da conjunção de muitos fatos, e de nenhum mais, talvez, que da *capacidade da constituição psíquica para adaptar sua função ao meio e aproveitá-lo para conquistar prazer*. [itálicos nossos] (p. 41)

A análise teria que se nortear, dessa forma, no sentido de um arranjo psíquico que possibilite ao sujeito extrair prazer de uma função adaptada ao meio, formulação esta que é recebida não sem ressalvas. Adaptar-se, em Freud, parece se aproximar da possibilidade da obtenção de prazer proveniente da satisfação pulsional em um contexto específico, orientada pelo princípio de realidade, que preserva a manutenção do laço social.

A parcela de prazer em uma posição que é sobretudo agressiva afasta o outro do sujeito, visto que ela tende ao desligamento, e isso rouba parte considerável da satisfação amorosa, que contempla a presença desse outro. Mas como ressignificar a relação do Eu com a agressividade que lhe é constitutiva? Sigamos as especulações freudianas:

A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como ‘consciência’, dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos. (Freud, 1930/2010, p. 92)

Começa-se então com a introjeção da agressividade. A parcela desta dirigida ao outro é proporcional àquela dirigida ao próprio Eu. Essa perspectiva abre todo um caminho para a terapêutica analítica. Há que se mexer naquilo que foi internalizado pelo sujeito em suas primeiras relações de amor, em suas ambivalências inerentes, sem a pretensão de dissolvê-las – o que sobraria para o sujeito? –, mas guiando-se pelo desejo de dinamizá-las tanto quanto possível, integrando-as em favor da manifestação subjetiva.

Ora, se a agressividade remete em última instância à relação do Eu com o Super-eu, o ganho advindo da satisfação que não pela via agressiva é evidente para o próprio sujeito. Flexibilizar a relação entre Eu e Supereu implica em ressignificar identificações e idealizações demasiadamente fixas, reintegrando a cota de prazer da qual se abre mão quando se subjuga o Eu passionalmente a esta instância. Seguindo a linha freudiana, o rearranjo da agressividade dirigida a si mesmo tem impacto direto nas relações que são estabelecidas, nos investimentos objetais. A diminuição da violência com a alteridade implica, assim, na redução da agressividade dirigida ao Eu. Por essa via, é possível o incrementar do prazer advindo da condição humana do encontro.

3.4. O desejo do analista

O analista é um dos dispositivos que possibilita a ‘descoberta’ do prazer da pessoalidade, sustentada mediante o encontro com o outro. A abertura à alteridade na clínica é, nesse sentido, sua perspectiva ética fundamental. As identificações múltiplas e por vezes contraditórias de um mesmo ser, e dos diferentes seres entre si, apontam para esse lugar ético por excelência, que preserva o espaço da coexistência e de trocas significativas, e que aqui designamos como amizade.

No que se refere ao analisando, o processo analítico parece se sustentar nesse desejo de saber sobre si, no prazer da expressão da pessoalidade. Poderíamos nos perguntar, e quanto ao analista? O que o motivaria a sustentar uma posição penosa à primeira vista – a escuta do sofrimento do outro? O que mais o manteria nessa posição que não a possibilidade de ter acesso à sua cota de prazer, de satisfação? Pois só é possível manter a clínica afastada das tendências mortíferas do analista, caso ele veja sentido nisso, caso sinta prazer na busca de atribuição e reconstrução de sentidos junto à alteridade, assumindo, para tanto, uma posição aberta ao outro, que se contraponha aos investimentos da pulsão de morte.

Foucault (1981) aponta que a ética da amizade se sustenta sobre o fato de se levar em conta o prazer do outro e de integrá-lo ao próprio prazer. Esse pode ser um aspecto basal para aquele que se dispõe a tratar do sofrimento alheio, pois o prazer da experiência de si tem ressonâncias no analista, cuja presença é condição para o engendramento desse processo.

O sentido da vida humana é reiterado por uma sucessão de ações e de reconhecimentos, o que implica que parte do prazer do analista é proveniente do próprio reconhecimento de ser um analista. A aceitação do outro e a busca do esclarecimento engendram, assim, sentimentos de reconhecimento e de gratificação (Oliveira, 2012), garantindo ao analista a sua cota de satisfação, e configurando trocas significativas e vantajosas para ambos.

Ademais, os aspectos agressivos e disruptivos do psiquismo do analista, mediante o processo de análise, podem ser integrados de forma a se orientar pelo princípio de realidade. A respeito da agressividade integrada, poderíamos pensar, por exemplo, no ganho proveniente da ideia de reparação do outro, de poder auxiliá-lo e ser por ele reconhecido, produzindo uma dialética entre ajuda e gratidão que satisfaça os aspectos da sexualidade perversa e polimorfa, de maneira afinada à manutenção do laço social.

Enfim, não há regra geral, cada psicanalista encontrará sua própria forma de integração dos componentes de sua sexualidade de modo a garantir a sua satisfação no exercício de sua função. Como nos lembra Belo (2011), em sua reflexão moral sobre a clínica, “a metapsicologia instaura uma pluralidade de ‘eus’ [...]. Isso muda completamente a perspectiva sob a qual respondemos ‘quem sou eu realmente?’” (p. 80). E mais a frente: “o inconsciente proposto por Freud não é estúpido, nem bruto; está mais para um parceiro de conversas que aceita, rejeita e distorce nossas representações e afetos” (p. 80). Cabe ao analista, portanto, saber conversar com os diversos eus que o habitam, integrando-os de forma prazerosa em seu ofício.

3.5. Cura e ética da amizade em psicanálise – contribuições de psicanalistas contemporâneos

Como vimos até aqui, é unânime na psicanálise a ideia de que só podemos existir a partir de um *outro*, que nos nomeia e nos reconhece enquanto seres em um processo de subjetivação singular. O sentido de uma existência é intrinsecamente relacionado à presença desse *outro* com o qual o *eu* pode transitar entre a conexão e a separação, abstando-se de qualquer posição absoluta nesse eterno devir. O psicanalista assume essa função significativa, que viabiliza o desenho de novas histórias de vida, a partir do lugar privilegiado da transferência.

Nesse sentido, a afinidade entre psicanálise e amizade, não por acaso, se presentifica no desenvolvimento teórico do campo. Pesquisas e reflexões passaram, desde o surgimento da psicanálise, a esmiuçar as nuances da transferência, marcando o avanço de um campo que é afetado por sua prática, e, assim, se aprimora e se afina gradativamente. Freud e Ferenczi por vezes já recorreram à amizade para descrever ou ponderar as particularidades da relação analítica. Com o passar das décadas, diferentes autores se debruçaram sobre a composição e os ecos do tratamento analítico, e também passaram por essa temática. Acompanhemos.

A amizade surge por vezes ao pensarmos sobre qual necessidade humana a função do psicanalista vem preencher. A psicanálise não traz respostas imediatas ao sofrimento psíquico, não é disso que se trata aqui. Mas ela revela, pela sua prática, a necessidade peremptória de construção e compartilhamento de sentido no humano, o que põe em questão o domínio estritamente corpóreo de sua condição. A esse respeito, Safra (2004) nos diz:

O homem, como ser criativo, vive com um pé na experiência das necessidades e o outro na experiência de liberdade. As necessidades se apresentam no registro biológico e no registro social. A criatividade origina a experiência de liberdade decorrente do gesto fundamental que inicia o devir humano em direção a um sentido sempre em transformação ao longo da vida. Dessa forma, sendo um ser criativo, o homem tem como sua obra fundamental o sentido de sua própria existência. (p. 62)

O sentido da própria existência, obra fundamental do humano, é construído na liberdade da experiência de si mesmo, contando para tanto com o outro, ainda que em solidão¹⁴, visto que a capacidade para estar só é alcançada mediante essa presença. Assim, acessar a si mesmo, dando vazão à forma criativa e singular de *ser*, só é possível devido à condição da convivência, que se por um lado obriga a abrir mão da forma primária de escoamento da sua pulsionalidade, por outro dá à vida os contornos daquilo que é próprio ao humano.

O ser humano acontece pelo gesto, experiência de liberdade posicionada entre o ser e o não-ser. Para o homem como ser criativo, a questão fundamental não é a morte, mas o fato de não vir a alcançar a possibilidade de ser o que é, o que só acontece pela hospitalidade ofertada ao singular de si mesmo pelos outros homens. (Safra, 2004, p. 59)

O gesto criativo que ocorre no vácuo, sem a ressonância da comunidade humana, leva o *ser* a se perder na irrealidade de si mesmo (Arendt, 1958). A hospitalidade, que acolhe o outro na inteireza de sua diferença e semelhança radicais, marca também o sentido da terapêutica analítica, que viabiliza a expressão e o acontecimento de si. O analista vem

¹⁴ Remeto novamente o leitor ao texto de Winnicott “A capacidade para estar só” (1958/1983).

responder à necessidade da *presença sensível* do outro para a construção dos próprios sentidos.

A amizade revela o contexto humano fundamental do encontro, da possibilidade de se conhecer mediante o reconhecimento do outro, que impulsiona a manifestação de si. Há um esforço em se comunicar com o outro, em compartilhar e incrementar, mediante a sabedoria do encontro, da experiência de sentido singular. A pulsão de vida mediada por Eros insiste em se ligar àquilo que para determinado sujeito perpetua a sua experiência de ser. Para tanto, é necessário que haja um destino, uma comunidade de destino (Safra, 2004, Kupermann, 2014), que representa a realidade e dá uma espécie de materialidade ao psíquico, atestando para determinada vida a significação de sua pessoalidade. Ao resgatar a noção de amizade em Florensky¹⁵, Safra (2004) afirma:

A amizade é posta, por esse autor, como fenômeno ontológico para a condição humana. A amizade, aqui não é fruto de derivações psíquicas, ela é fundante, o que possibilita a condição humana. Ela é acolhimento do nascimento do ser humano, o que permite um lugar para si entre os outros homens (*Sobórnost*). Winnicott chamou-a de *devoção*. A amizade, como a abordo aqui, não significa bondade, mas sim *solidariedade*! Ela compreende o amor e o ódio! Ela é a face de *Sobórnost*. Na amizade compartilha-se do destino humano com aqueles que estão, com os que se foram e com os que virão. Amizade não é um sentimento, é fundamentalmente *um lugar: comunidade de destino*! [itálicos do autor] (p. 125)

A amizade seria decorrente do contexto fundante e fundamental do humano – o encontro com o outro. O que nos leva a questionar: um tratamento analítico satisfatório, ou suficiente, iria na direção de promover *encontros significativos* com o outro, ou em outros termos, iria de encontro a uma *capacidade para a amizade*? Lembremos aqui que não se trata de erradicar a agressividade da constituição subjetiva, a amizade “compreende o amor e o ódio” (citação acima), ela configura um lugar na comunidade humana para que a expressão dos singulares aconteça. A esse respeito, vale a consideração do autor:

É característica do procedimento psicanalítico a abertura sempre para o mais além. Freud (1937) assinalava a impossibilidade teórica de que a análise encontrasse o seu fim. Sempre é possível manter o trabalho analítico, pois, do ponto de vista terapêutico, o que pode ocorrer é a tentativa de elaboração da situação transferencial naquela situação específica com aquele determinado analista. (Safra, 2013, p. 19).

A amizade e a direção do tratamento analítico podem se afinar quando resgatamos o caráter aberto da clínica psicanalítica. Coincidentemente ou não, Macedo (2008/2011) inaugura a sua reflexão sobre “A transferência e a amizade” a partir da consideração sobre a

¹⁵ Pavel Florensky, pensador russo que se dedicou ao desenvolvimento da filosofia, religião e artes. Considerou a amizade enquanto um *lugar ético*.

cura em psicanálise. Escrito sob a forma de uma carta dirigida a uma jovem analista, o autor marca:

Não acho que se deva abandonar a ideia de cura. Sei que isso não é muito bem-visto por certos círculos psicanalíticos nos quais o protocolo é mais importante que o sentido de nosso trabalho. [...] Você há de convir que, caso se aceite o caráter terapêutico da psicanálise [...], é preciso fazer acrobacias para sustentar esse projeto e ao mesmo tempo se proibir de desejar que nossos pacientes ‘sarem’. (Macedo, 2011, p.137).

A cura em psicanálise permanece um tema controverso e pouco abordado na reflexão que o campo desenvolve teoricamente. Os psicanalistas preferem apontar que a investigação profunda do sofrimento psíquico gera decorrências que lhes escapam, do que arriscar qualquer investida que possa configurar um caráter normativo ao campo. Ainda mais em se tratando da direção do tratamento, tão particular quanto só os arranjos subjetivos podem ser. O que resgatamos junto a Safra (2004) é que o lugar da amizade diz de um contexto humano fundamental, e que possivelmente a direção do tratamento também caminhe nesse sentido.

Já vimos com Freud que é para o princípio de realidade que devem se dirigir parte considerável dos investimentos libidinais de um sujeito “curado”. Macedo (2011) retoma os vislumbres freudianos quanto ao fim de uma análise, a saber, a capacidade do indivíduo de amar e trabalhar – uma integração entre a sexualidade e o pensamento dirigidos à vida. Na nossa tradução, Freud diz “da capacidade de *realização e fruição*” (Freud, (1912/2010b), p. 160), à qual deve se dirigir o esforço analítico. Remetemos as asserções freudianas à capacidade de estabelecer trocas significativas com o outro, ao laço, que dá contorno e auxilia na construção de sentido da experiência singular.

Macedo (2011) marca que, no desenrolar do processo analítico, é o vínculo de amizade o que une os dois protagonistas. Ele entende que na transferência a extensão da amizade é limitada pela função, mas é imprescindível na medida em que “favorece uma nova apreensão das relações que um sujeito mantém consigo mesmo e com o mundo” (p. 139). O potencial de estabelecimento de novas formas de se relacionar com o outro é o que sustenta e limita a amizade na clínica. O autor se questiona, nesse sentido, como incluir a reciprocidade, cara aos amigos, em uma relação transferencial que é por natureza assimétrica. E pondera qual o tipo de reciprocidade de que se trataria na clínica:

Ambos os protagonistas têm em comum o *desejo de pensar* a causa psíquica dessa tristeza, desse sofrimento, dessa repetição que leva o paciente a pedir uma consulta. [...] O que proporciona prazer e alegria é a vitória sobre os processos de destruição (Thanatos) que todo pensamento formulado sobre a causa psíquica dos sofrimentos obtém. (Macedo, 2011, pp. 139-140)

Para o autor, é a comunhão do desejo de pensar o que dá o enquadre da reciprocidade na clínica. Ao apostar na circularidade e reversibilidade dos lugares subjetivos, a psicanálise apresenta uma concepção ética fundamentada na amizade. A terapêutica analítica se sustenta sobre a premissa de que a relação com o outro é primária no processo de significação da existência, e aposta, para tanto, em ligações pautadas pela pulsão de vida, condizentes com o devir próprio da constituição humana.

Macedo aponta que “todo desejo de pensamento é, na verdade, um desejo de sentir alegria” (p. 141). A racionalização não é, portanto, abrir mão da satisfação pulsional – isso seria caminhar na contramão da vida. Busca-se com o tratamento analítico a possibilidade de obtenção de prazer afinada ao princípio de realidade, dando vazão à insistência de Eros – ligar as representações umas às outras, contrapondo-se ao registro mortífero da repetição. A tristeza, nesse sentido, decorreria do encerramento de si em si mesmo, ao passo que a alegria lança o ser ao mundo exterior. O movimento parte, portanto, de um prazer auto-erótico em direção a um prazer compartilhado, orientado para e pela realidade.

Caterina Koltai também traz contribuições quanto à interlocução entre amizade e psicanálise. No início de seu artigo “Será que essa *lhe* é mesmo superior?” (2011), a autora aponta as dificuldades inerentes a essa reflexão, que fizeram com ela postergasse o aprofundamento de sua pesquisa. Através de uma breve retomada filosófica, ela diz:

de Platão a Cícero, passando por Aristóteles e Plutarco, todos pareciam concordar de que a experiência da amizade não só era essencial para o conhecimento de si próprio como vivenciá-la era um raro prazer ao qual só homens sábios e virtuosos tinham acesso. (Koltai, 2011, p. 59)

Nossa excursão na filosofia, no segundo capítulo, nos afina à consideração da autora. O conhecimento de si foi ligado, sobretudo, à presença amiga do outro, que pouco tem a ver com sentimentalismo, e mais com disponibilidade, abertura e verdade. Nesse sentido, Koltai analisa a etimologia da palavra *philia*¹⁶, e aponta para a dupla corrente de forças atuantes na amizade segundo a concepção grega, a saber, a atração ao semelhante e o alojamento do estrangeiro. O conhecimento de si liga-se então a essa disponibilidade à alteridade, que remete o sujeito à sua própria constituição subjetiva.

Para além da dimensão “micro” da clínica, por assim dizer, a autora marca que a amizade possibilitou a própria emergência e sustentação do campo psicanalítico, pois, além de estar na sua fundação, foi a sua própria terra natal. A proximidade e por vezes a sobreposição

¹⁶ *Philia* – expressão grega que remete à amizade.

entre essas esferas talvez diga da escassez de estudos dedicados a pensá-las em consonância, ou mesmo a diferenciá-las quando necessário.

Koltai relembra que a análise de Freud com Fliess via correspondência foi o motor de invenção da psicanálise, marcando já na origem o seu aspecto fundante e fundamental – a busca do outro com o qual se possa compartilhar e construir sentido. Freud confessou a Fliess o quanto lhe alegrava “ter compreendido onze anos atrás que era preciso te amar para engrandecer o conteúdo de minha própria existência” (Freud, 1986, citado por Koltai, 2011, p. 62), revelando o caráter definitivo da relação com o outro na edificação de si. O outro, semelhante e estrangeiro, possibilita aceder à própria alteridade, àquilo que assujeita, à parte ignorada de si mesmo (Koltai, 2011).

Em psicanálise, a ascensão à palavra é a via para o acesso a si mesmo, proporcionado pela *disposição amiga* do analista, que garante e presentifica nesse cenário o lugar da alteridade. O amigo é então a face de Eros que remete ambos em cena à condição fundamental do humano. A presença amiga do analista é assim convocada, e seu lugar não é estrangeiro ao processo,

apenas permite realizá-lo de outra maneira, introduzindo aí não uma simetria igualitária, mas uma mutualidade onde se trata de acolher a alteridade do outro sem querer modificá-lo, até porque não existe aí nenhuma novidade ao afirmarmos que aceitar alguém em análise implica aceitar se engajar por ele, dispondo-nos a disponibilizar nosso psiquismo para acolher o do outro. E é nesse sentido que creio poder afirmar que a ética da psicanálise e da amizade se encontram. (Koltai, 2011, p. 68)

Ora, no mesmo livro de Macedo (2011), na carta sobre “A transferência”, ele aponta que “emprestamos-lhe [aos pacientes] nosso mundo. Um mundo psíquico para dois” (p. 35). A disponibilidade física e psíquica do analista marca sua presença em uma relação de reciprocidade ou mutualidade, ainda que assimétrica, condição para que o analisando encontre e construa seus sentidos orientado pelo princípio de realidade. As afinidades entre Koltai e Macedo, inclusive quanto às ressalvas da aproximação temática, são evidentes e vão de encontro ao contexto humano resgatado por Safra (2004).

Em “A gramática amorosa da amizade”, Daniele Brun (2007) se dedica a uma reflexão metapsicológica da amizade, trazendo considerações importantes à cena. Diferente da perspectiva de Winnicott¹⁷, a autora marca que a frustração, na primeira infância, da demanda

¹⁷ A perspectiva winnicottiana foi abordada no primeiro capítulo desta dissertação.

de amor pleno dos primeiros cuidadores seria a primeira distinção entre amizade e amor, aquela que surge em contraponto ao amor não correspondido.

A exigência de exclusividade no amor é frustrada logo na tenra infância, e daí a necessidade de estabelecer conexões outras com as figuras de amor. Estaria aí, portanto, o protótipo da amizade, um amor recíproco, não exclusivo, e cuja emergência é acompanhada pelo surgimento da vida fantasmática e da ambivalência afetiva. É ao encontro com o outro, uma necessidade essencial renovada ao longo da existência, que a amizade vem responder.

A pulsão de Eros que insiste em se ligar e em continuar a existência humana é a matriz da amizade. A constância desse impulso engendra a conexão com o outro, capaz de proporcionar autonomia de fala e pensamento, e de ofertar, dessa maneira, a possibilidade de uma construção de si que extrapola identificações fixas, encerradas em si mesmas, na medida em que viabiliza o acesso à alteridade, em si e no outro.

Os traços inconscientes registrados nas primeiras relações de amor constituem as referências identificatórias da subjetividade. A “gramática amorosa” condiz, nesse sentido, com a forma particular de se amar, visto que as escolhas de objeto carregam em si tais traços de identificação. A amizade seria uma via de acesso a essa constelação afetiva singular, e seu caráter recíproco e partilhado marca a sua afinidade com a transferência:

Na análise, a busca de amizade jamais é desprovida de sentido. Como na infância, ela se associa à busca da garantia de um terceiro com quem partilhar os tormentos, a solidão ou as decepções amorosas; com quem, paralelamente, inventar um novo estilo, um novo mundo; com quem, por fim, confrontar-se com pais e mestres, que são, entre outras influências ocasionais da existência, aquelas agrupadas sob a rubrica de personagens do destino. (Brun, 2007, p. 319)

É na relação com o outro que o acesso e a apreensão de si ganham força e engendram a desconstrução de sentidos demasiadamente fixos. Daí o destaque da autora no confronto com pais e mestres, visto que a amizade tem o poder de destituir a palavra inflexível que se afirma com o poder de lei, tal como vimos na função fraterna junto a Kehl (2000). O fortalecimento do sujeito via reconhecimento recíproco com a alteridade lhe dá condições de criar referências outras, fluidas, singulares e compartilhadas.

Nessa linha, Ana Lila Lejarraga também articula esses temas em seu artigo “A noção de amizade em Freud e Winnicott” (2010). Ela resgata, para tanto, a noção de fraternidade em “Totem e tabu” (1913), advinda da culpa dos irmãos pelo assassinato do pai primordial. Os irmãos “têm agora que lidar com suas diferenças” (Lejarraga, 2010, p. 87); eles compactuam

com as vidas uns dos outros e estabelecem leis para reger a vida em comum, que simbolizam o pai assassinado. Logo na origem, de acordo com Freud, a fraternidade é marcada por culpa, ambivalência e rivalidade, podendo apenas parcamente aceitar uma legislação restritiva das formas de escoamento pulsional.

O advento da subjetividade na modernidade parece poder integrar os aspectos da sexualidade à constituição psíquica de forma mais idiossincrática, o que implicaria em uma redução da violência com o caminhar da história humana. Não se trata de erradicar a agressividade constitutiva, mas de integrá-la de forma mais condizente à personalidade de cada ser.

No que tange à sexualidade, a amizade corresponderia ao amor inibido em sua meta, a uma ternura que prescinde da dimensão erótica, e “é talvez devido a esta concepção do rebaixamento do prazer do amor inibido que Freud, em 1930, não inclui a amizade entre os caminhos possíveis para procurar a felicidade ou mitigar a miséria humana” (Lejerraga, 2010, p. 89).

O ser humano parece, contudo, ser capaz de abandonar um objeto da pulsão somente quando outro se mostra tão ou mais promissor quanto à sua satisfação. Esse aparente rebaixamento do prazer em Freud seria tributário de qual outra satisfação? Estaria atrelado a esse impulso vital que insiste em se ligar? Qual o ganho daí advindo? A possibilidade de se realizar, de construir/encontrar um sentido para algo a priori esvaziado de significação – a existência – parece uma hipótese ponderada. Para tanto, o outro é imprescindível.

Depreendemos, então, que não há um sentido primeiro entre o Eu e o mundo, ele deve ser construído na/em relação com o outro, no espaço compartilhado, inaugurado pelos primeiros cuidadores e perpetuado pela comunidade humana. A ‘cura’ aparece, com efeito, enquanto uma aposta no amor, possibilitada pelo *encontro* entre analista e analisando. Os apontamentos de Kupermann (2008), ao pensar o ato da fala a partir do filme “Fale com ela” (2002) de Almodóvar, resgatam esse sentido primeiro do *falar*, através do qual a prática de psicanalisar pôde emergir. Ele nos diz:

somos transportados [através do filme] para um universo onde a palavra reencontra a sua vocação originária: é, efetivamente, um ato de amor. É pela sua dimensão de ato erótico que, assim como no nascimento da psicanálise, a *habla* dos personagens de ‘Fale com ela’ detém um poder transformador da vida e regenerador dos estados mortificados. [colchetes nossos] (Kupermann, 2008, p. 113)

A clínica analítica remete à necessidade de podermos falar a nossa história a *outro*, através dos laços de amor. A arte do dizer é possibilitada, sobretudo, pela presença consistente e disponível do analista, que dá ressonância ao falar, engendrando os modos criativos de arranjo da singularidade. Pensamos junto com Kupermann (2005) o que possibilitaria no *setting* analítico a emergência dos processos criativos. O que torna a clínica um espaço potencial nesse sentido?

Ora, lembremos que, no decorrer do processo, há um desinvestimento gradual da libido naquilo que a encerra e gera sofrimento ao sujeito. Caminhos outros, significativos para o sujeito, são destinados à libido. Os novos destinos da libido, ou os processos criativos, surgem intrinsecamente relacionados à *presença sensível* do analista, e a psicanálise ofertaria uma alternativa às ideologias massificantes, que turvam os delineamentos singulares do desejo. A esse respeito, Kupermann (2005) pondera:

o *ethos* civilizatório não se sustenta, necessariamente, na repressão da sexualidade – esta pode ser, inclusive, bastante liberada e até mesmo incitada –, mas sim no impedimento da criação de estilos de existência singulares; além disso, apreende-se também que caberia à clínica, sem evasivas nem subterfúgios, buscar promover a emergência de processos criativos nas subjetividades comprometidas na sua capacidade expressiva. (p. 6)

A (re)criação de si parece ser o motor principal do escopo teórico e técnico da psicanálise, e a *disponibilidade* para o encontro com a alteridade, a principal ferramenta do analista. Somente é possível criar através do *outro* disponível, o que nos leva ao seguinte desdobramento – a forma primeira de criação se dá efetivamente na (re)criação da relação com o outro. Com efeito, a *cura* parece consistir em, processualmente, adquirirmos maleabilidade libidinal suficiente para que possamos criar novas formas de relacionar com os *outros*, o que implica em dar hospitalidade aos outros que em nós habitam.

Os rearranjos possibilitados pelo processo analítico implicam, dessa forma, no surgimento de novos modos de subjetivação, e têm como ponto de partida a *disponibilidade* e o *respeito à alteridade*, que propiciam a emergência do gesto criativo. Os investimentos libidinais propiciados por esse *encontro sensível* recaem sobre os objetos que são *significativos* para o sujeito, atrelados à dimensão do desejo. Através desse princípio, podemos engendrar os efeitos profundos do potencial da prática analítica na configuração do laço social.

Observamos, na modernidade, uma demanda de “maior sensibilização nas relações com o outro” (Kupermann, 2005, p. 6), acompanhada de alto dispêndio de libido cristalizada

nos objetos da pulsão (Birman, 2014), que encerra seu trânsito e promove a estagnação dos repertórios de um sujeito, preso aos modos fixados de satisfação. Ao pensar sobre a valorização do objeto na experiência erótica moderna em detrimento dos aspectos de intensidade, outrora valorizado pelos antigos, Birman (2014) aponta:

o incremento das ‘doenças nervosas’ na modernidade seria uma consequência desse processo de *moralização* da experiência erótica (Freud, 1908d) [...]. Assim, formular que a sexualidade seria *perverso-polimorfa* e *infantil* (1905d), e que, além disso, o objeto seria o que existiria de mais variável no circuito da pulsão (ibidem), foram as formas que Freud encontrou para criticar a *fixidez* e a *cristalização* do objeto na modernidade, com vistas a relançar o registro das intensidades. Portanto, para criticar o processo moderno de normalização e de moralização, no campo do erotismo, Freud retomou a leitura dos antigos sobre o erotismo. [itálicos do autor] (p. 30)

Nessa concepção, a psicanálise parece consistir numa experiência de *desapego*, que possibilita novas formas de valorização do objeto, mais fluidas, menos totalitárias. Visa-se então, num processo analítico, limitar a concessão dada ao ideal contemporâneo de valorização do individual, que configura, por sua vez, um laço social atravessado pelo *narcisismo das pequenas diferenças* (Freud, 1918/2006). Pois a postura fundamental do analista revela que, para *sentir com* (Ferenczi, 1927-28/2011a), é necessário reconhecer que o *eu* não basta a si mesmo; atribuir sentido é, concomitantemente, abrir-se ao outro. É, pois, a partir do cuidado do outro que o *eu* cria condições para cuidar de si e do outro. Considerando o entrelaçamento entre o *cuidado* e a *subjetivação*, Birman (2014) diz:

se a psicanálise é uma formação discursiva e não um discurso científico, é preciso dizer que a experiência psicanalítica é a invenção pelo sujeito de uma *prática de si* que se constituiu na modernidade, mas que se manteve na modernidade avançada e na contemporaneidade. Daí porque as práticas de subjetivação se inscrevem na experiência analítica de forma fundamental. Nesta perspectiva, as diferentes práticas psicanalíticas seriam formas de *cuidado de si*, realizadas desde a modernidade, para o sujeito lidar com o mal-estar produzido pelos imperativos de normalização e da biopolítica. (p. 39)

É, portanto, a partir do desvio do imperativo de normalização – pautado em ideais de subjetividade totalitários e pouco flexíveis – que o sujeito pode acessar a experiência de uma alteridade não ameaçadora. A psicanálise tem, nesse sentido, um belo ideal de configuração do laço social, na medida em que ela preza pelo lugar da singularidade e pelo encontro com o *outro* pautado em sensibilidade, abertura e respeito.

É no *setting* analítico que é comunicado ao analisando, nem sempre pelo intermédio das palavras, que, para reconhecer a si mesmo, é necessário que se reconheça a presença do outro que lhe interpela e lhe constitui. Podemos depreender assim que a psicanálise atende à ampliação de um *senso de comunidade*, na medida em que preserva e garante o lugar

necessário da alteridade, intrinsecamente relacionado ao cuidado de si. Reconhecer a alteridade em si e no outro implica também em reconhecer nossa semelhança com o outro, haja vista as idiossincrasias do desejo que nos conectam enquanto humanos. A psicanálise revelaria, nesse sentido, o prenúncio de uma cura pela amizade.

Solidariedade e amizade significam aqui um princípio ético fundamental, só possível quando estamos realmente humildes (voltados ao húmus-terra), situação que ocorre ao estarmos nus de qualquer onipotência. Então compreendemos que nossa biografia é diferente da de nosso paciente, mas somos companheiros de viagem pelas intempéries da existência. Posicionados desta forma, estaremos em *comunidade de destino*, condição fundamental para o nascer, para o caminhar pela vida e para o morrer de qualquer ser humano! (Safra, 2004, p. 147)

A vazão à singularidade despida de onipotência é, dessa forma, a possibilidade de realização da existência moderna. A amizade, lugar ético fundamental, baliza o encontro significativo que acompanha o humano nessa jornada. No contexto da clínica psicanalítica, a transferência permite (re)inaugurar formas criativas de se relacionar com o outro. Na dimensão do laço social, a continuidade dessas *trocas significativas* mediadas pelo *encontro* perpetuariam as construções de sentido engendradas, revelando um horizonte social marcado pela amizade, sustentado e construído pela ética da psicanálise.

Considerações Finais

A *amizade*, lugar ético fundamental do contexto humano, é a condição para a construção de sentido da experiência singular. A amizade remete ao lugar basal da vivência da singularidade, em que a realização de si se dá mediante o *encontro* com a *alteridade*. Este trabalho procurou demonstrar, através da consideração entre pares e grupos de amigos, e do desenvolvimento teórico do tema na psicanálise e na filosofia, que a amizade é intrínseca à condição de convívio da(s) humanidade(s), é a própria possibilidade da experiência de *ser*, indissociável da presença do outro.

Afinamos, ao longo da pesquisa, a reflexão sobre a amizade e sobre a clínica psicanalítica, com intuito de enaltecer o que a descoberta sobre o sofrimento humano em Freud revela sobre a condição humana. Da ilustração de casos de amizade, passando pela filosofia, até a transferência em psicanálise, pudemos observar que a presença do outro é indispensável à experimentação de si, visto que contemplar-se no olhar do outro é a garantia da realidade própria.

Iniciamos partindo de uma amizade pouco provável, à primeira vista, para aqueles que acompanham o desenvolvimento da reflexão freudiana sobre a religião. Trata-se da relação do autor com o pastor e psicanalista Oskar Pfister (Freud & Pfister, 2009). A mútua estima e a consideração entre os amigos, que permanece a despeito do distanciamento de suas perspectivas de mundo, remetem ao que é premente no humano – a possibilidade de *trocas significativas* com os pares – inerente à significação da pessoalidade.

Buscamos, a partir de então, apontar de que forma a agressividade constitutiva da subjetividade, que a princípio vai à contramão da condição de amizade, pode integrar a economia psíquica de forma mais cara ao arranjo subjetivo em devir, oferecendo um contraponto à condição estrita de mal-estar, tal como a agressividade é concebida por Freud. Nesse sentido, valorizamos o laço de solidariedade (Kehl, 2000) e o entusiasmo do humano junto à alteridade (Kupermann, 2003), enquanto componentes da configuração do lugar da própria possibilidade de *ser*, que comporte o humano em sua integralidade constitutiva.

Passamos ao diálogo com a filosofia, procurando no saber amigo o incremento da compreensão sobre o fenômeno humano. Através da ilustração da amizade entre Montaigne e La Boétie (Montaigne, 1580-88/1972), marcamos a amizade como a experiência de amor, finalidade última da existência terrena, o alto ponto de perfeição que podemos ter acesso dado

a nossa condição. O amor, insígnia da amizade, se dá na liberdade para experimentação de si. Apontamos então o companheirismo, mediado por Eros, como inerente ao estado natural de liberdade do humano, o próprio contexto do acontecimento humano.

A solidão, que também era cara a Montaigne, diz de uma capacidade a ser desenvolvida, que remete à introjeção da presença do outro. Ao se afastar do convívio, o *ser* pode ir de encontro à alteridade que lhe é constitutiva, remetendo-o à contemplação da verdade. O paradoxo – solidão e presença do outro – mereceria, nesse sentido, a dedicação de uma pesquisa posterior.

Na filosofia antiga, pensamos junto com Aristóteles (2002) o significado da amizade no contexto grego, enaltecendo-a segundo uma *disposição estabelecida* que aponta para um *senso de comunidade* entre os humanos. A existência individual é, nessa perspectiva, um bem atualizado no relacionamento amistoso, que abarca o encontro, a construção e o compartilhamento de seu sentido.

Na condição humana analisada por Arendt (1958/1999), observamos que o ser humano se realiza na companhia de outros, e que a realidade do mundo é garantida pela presença e pela interação entre os pares. Ressaltamos a amizade como o elo fundamental que possibilita a criação de sentido mediante ao que está dado aos humanos – a sua condição de convivência.

Posteriormente, junto a Foucault (Foucault, 1981-1982/2010), percorremos a historicização do cuidado de si, uma prática sofisticada e elaborada, que exige para tanto ser cultivada. Tal prática é indissociável da presença do outro que, desde a antiguidade, consiste na figura do amigo, ou do mestre, figuras que por vezes se sobrepunham. Afinamos a amizade à *parrhesía*, que consiste na abertura do coração, na necessidade de se falar francamente ao outro, como indispensável ao conhecimento de si mesmo e às relações amigas.

Finalizamos nossa pesquisa entrelaçando a amizade e a psicanálise. Com o suporte sensível de Ferenczi (Ferenczi, 1927-28/2011), clínico e teórico, esmiuçamos as sinuosidades da transferência que apontam para a *disposição* amistosa *do analista* enquanto postura fundamental para engendrar o processo de resignificação do sofrimento psíquico.

Ilustramos, a partir de um pequeno vislumbre da história do círculo de amigos de Freud e de seus diversos rompimentos (GrossKurth, 1992), que a postura do autor indica uma *recusa da amizade* (Kupermann, 2014). Esse aspecto torna o laço com o pastor Pfister ainda mais interessante, pois parece que somente alguém com um quê a mais de sabedoria cósmica

poderia divergir de Freud de forma contundente, e ainda manter sua considerável importância e comunhão com o autor.

Aproximamo-nos da amizade pela metapsicologia freudiana e a afinamos à direção do tratamento analítico vislumbrado pelo autor (Freud, 1912/2010). Freud revelou que sintoma o denuncia algo da perturbação de sentido na vivência com o outro, que encerra o trânsito libidinal na repetição da manifestação sintomática. A liberdade psíquica é, nesse sentido, atrelada à fluidez, cara ao devir constitutivo do humano. Freud aponta que é para o princípio de realidade que devem se dirigir os esforços terapêuticos de reintegração da força pulsional, exaltando, para tanto, a ampliação do acesso da consciência aos conteúdos descarregados de forma predominantemente anárquica. Contornamos, a partir de então, o que seria uma agressividade ‘analisada’, que possa integrar a economia psíquica de forma menos dispendiosa para o humano. Exemplificamos isso com o desejo do analista, questionando-nos o que o manteria aberto à alteridade, ao sofrimento do outro, uma posição penosa à primeira vista.

Recorremos aos psicanalistas contemporâneos para aproximar os temas: ética da amizade e ética da psicanálise. Para tanto, partimos da amizade enquanto um lugar ético fundamental (Safrá, 2004), marcado pela liberdade da experiência de si mesmo via presença da alteridade. A amizade é trabalhada junto à transferência, que remete a disponibilidade do analista, física e psíquica, em uma relação de reciprocidade ou mutualidade, ainda que assimétrica; a amizade é a condição para que o analisando encontre e construa seus sentidos orientados pelo princípio de realidade. A *cura* se delineia, assim, enquanto uma aposta no amor, possibilitada pelo *encontro* entre analista e analisando.

Observamos que a noção de *verdade* marca a sua presença ao longo de nossa reflexão. Ela se presentifica nas relações de amizades aqui aludidas, no debate filosófico sobre a amizade e o conhecimento de si mesmo, bem como compõe o desenvolvimento do campo psicanalítico, norteado pela verdade da condição singular e relacional do humano. A franqueza e a sinceridade são, nesse sentido, condizentes com a prática filosófica e psicanalítica que se sustenta e se orienta pela *verdade*.

A partir dos aspectos aludidos, afinamos a prática da psicanálise ao laço social pautado por relações de amizade, visto que a amizade diz de um encontro significativo que acompanha o humano na jornada de sua existência. A psicanálise revela que o outro é fundante e

fundamental da significação da experiência da pessoalidade, e aponta, assim, para um horizonte social marcado pela amizade, sustentado e construído pela ética de sua prática.

Referências Bibliográficas

- Arendt, H. (1999). *A condição humana*. (R. Raposo, trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1958).
- Aristóteles. (2002). *Ética a Nicômaco*. (E. Bini, trad., pp. 215-262). Bauru, São Paulo: Edipro.
- Belo, F. R. R. (2011). A clínica e a reflexão moral. In *Sobre o amor e outros ensaios de psicanálise e pragmatismo, Psicanálise e humanidades*. (F. R. R. Belo, org., vol. I, pp. 78-86). Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa.
- Birman, J. (2014). Os paradigmas em psicanálise. In *A fabricação do Humano – Psicanálise, Subjetivação e Cultura*. (Birman ... [et. al.], org.). São Paulo: Zagodoni.
- Brun, D. (2007). A gramática amorosa da amizade. In *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 10(2), 311-319. Recuperado em 08 de fevereiro de 2015. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982007000200011&lng=en&tlng=
- Chauí, M. (2013). Amizade, recusa do servir. In *Contra a servidão voluntária*. (H. Santiago, org.). Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. (Trabalho original publicado em 1982).
- Ferenczi, S. (1990). *Diário Clínico*. (Á. Cabral, trad.). São Paulo: WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1985).
- _____. (2011a). Elasticidade da técnica psicanalítica. In *Obras Completas de Sándor Ferenczi*. (Á. Cabral, trad., vol. IV). São Paulo: WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1927-28).
- _____. (2011b). O problema do fim da análise. In *Obras Completas de Sándor Ferenczi*. (Á. Cabral, trad., vol. IV). São Paulo: WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1927-28).
- _____. (2011). A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. In *Obras Completas de Sándor Ferenczi*. (Á. Cabral, trad., vol. IV). São Paulo: WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1929).
- _____. (2011). Análise de crianças com adultos. In *Obras Completas de Sándor Ferenczi*. (Á. Cabral, trad., vol. IV). São Paulo: WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1931).
- Foucault, M. (1981). Da amizade como modo de vida. (W. F. Nascimento, trad.). Entrevista ao jornal *Gai Pied*. Recuperado em 05 de abril de 2015, em <http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/amizade.pdf>
- _____. (2010). *A hermenêutica do sujeito*. (M. A. da Fonseca, S. T. Muchail, trad.). São Paulo: WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1981-1982).
- Freud, S., Pfister, O. (2009). *Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. (K. H. K. Wondracek, D. Junge, trad.). (E. L. Freud, H. Meng, orgs.). Viçosa: Ultimato.

- Freud, S. (2006). A história do movimento psicanalítico. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., vol. XIV, pp. 18-73). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).
- _____. (2006). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., vol. XVII, pp. 147-153). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917).
- _____. (2006). O tabu da virgindade. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., vol. XI, pp. 197-215). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1918).
- _____. (2006). O ego e o id. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., vol. XIX, pp. 25-80). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923).
- _____. O futuro de uma ilusão. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., vol. XXI, pp. 15-63). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927).
- _____. (2006). Análise terminável e interminável. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., vol. XXIII, pp. 231-270). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937).
- _____. (2010a). A dinâmica da transferência. In *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: ("O caso Schreber"): artigos sobre a técnica e outros textos*. (P. C. de Souza, trad., vol. 10, pp. 133-146). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912).
- _____. (2010b). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: ("O caso Schreber"): artigos sobre a técnica e outros textos*. (P. C. de Souza, trad., vol. 10, pp. 147-162). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912).
- _____. (2010). Observações sobre o amor de transferência. In *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: ("O caso Schreber"): artigos sobre a técnica e outros textos*. (P. C. de Souza, trad., vol. 10, pp. 210-228). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915).
- _____. (2010). O mal-estar na civilização. In *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. (P. C. de Souza, trad., vol. 18, pp. 13-122). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930).
- _____. (2011). Psicologia das massas e análise do eu. In *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. (P. C. de Souza, trad., vol. 15, pp. 13-113). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921).
- _____. (2012). Totem e tabu. In *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. (P. C. de Souza, trad., vol. 11, pp. 13-244). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913).

- Grosskurth, P. (1992). *O círculo secreto: o círculo íntimo de Freud e a política da psicanálise*. (P. Rosas, trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- Kehl, M. R. (2000). *Função fraterna*. (M. R. Kehl, org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Koltai, C. (2011). Será que essa lhe é mesmo superior? In *Alter – Revista de Estudos Psicanalíticos*, vol. 29, pp. 59-69. Brasília.
- Kupermann, D. (2003). *Ousar rir: humor, criação e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (2005). Resistência no encontro afetivo: sublimação e criação na experiência clínica. In *Polifonias. Clínica, política e criação*. (Kupermann, D.; Maciel Jr., A. e Tedesco, S., orgs). Mestrado em psicologia da UFF. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- _____. (2008). *Presença sensível: cuidado e criação na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (2014). *Transferências cruzadas: uma história da psicanálise e suas instituições*. São Paulo: Escuta
- La Boétie, E. (2009). *Discurso da servidão voluntária*. (C. Linarth, trad.). São Paulo: Martin Claret. (Trabalho original publicado em 1546-1555).
- Lejarraga, A. L. (2010). A noção de amizade em Freud e Winnicott. In *Natureza humana*, vol. 12(1), pp. 1-20. Recuperado em 15 de fevereiro de 2016, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000100003&lng=pt&tlng=pt.
- Macedo, H. (2012). A transferência. In *Cartas a uma jovem psicanalista*. (C. Berliner, trad., pp. 31-35). São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2012). A transferência e a amizade. In *Cartas a uma jovem psicanalista*. (C. Berliner, trad., pp. 137-141). São Paulo: Perspectiva.
- Montaigne, M. (1972). Ensaaios. In *Os pensadores*. (S. Milliet, trad. pp. 95-101/378-383). São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial. (Trabalho original publicado em 1580-1588)
- Oliveira, L. R. P. (2012). *O sentido da amizade em Ferenczi – uma contribuição à clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Uapê.
- Pfister, O. (2003). A ilusão de um futuro – um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. In *O futuro e a ilusão - um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. (K. H. K. Wondracek, org., pp. 17-56.). (Trabalho original publicado em 1928).
- Safra, G. (2004). *A po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida, SP: Ideias & Letras.
- _____. (2013). Investigação em psicanálise fora do consultório: princípios metodológicos. In *Psicanálise e Universidade: um encontro na pesquisa*. (C.A. Serralha, F. S. Comim, org., 1 ed., vol. 1, pp. 19-26). Curitiba: Editora CRV.
- Winnicott, D. (1975). A localização da experiência cultural. In *O brincar & a realidade, Coleção Psicologia Psicanalítica*. (J. O. A. Abreu, V. Nobre, trad., pp. 152-164). Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA. (Trabalho original publicado em 1967).

- _____. (1983). A capacidade para estar só. In *O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. (I. C. S. Ortiz, trad., pp. 31-37). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1958).
- _____. (1983). O desenvolvimento da capacidade de se preocupar. In *O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. (I. C. S. Ortiz, trad., pp. 70-78) Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1963).
- _____. (1989). Fear of breakdown. In: *Psycho-analytic explorations*, pp.87-95. London: Karnac. (Trabalho original publicado em 1963).
- _____. (1993). Preocupação materna primária. In *Textos selecionados da pediatria à psicanálise*. (J. Russo, trad., pp. 491-498) Rio de Janeiro: Francisco Alves. (Trabalho original publicado em 1956).
- _____. (1999). O conceito de falso self. In *Tudo começa em casa*. (P. Sandler, trad., pp. 53-58). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1964).