

A ética relacional: uma prática de ressonância interpessoal*

Natalie Depraz**

RESUMO

Analizamos a questão da ética relacional no âmbito dos estudos fenomenológicos/existenciais relativos à problemática da doação. A distinção entre “dom com retorno de dom” e “dom sem retorno” é articulada a uma ética encarnada e situada que dá lugar de direito à singularidade pessoal e irreduzível do outro. Investigamos esta ética da medida no contexto da experiência clínica do serviço francês Equipe Rápida de Intervenção na Crise. Conclui-se que tal ética baseia-se em: 1) restaurar a dimensão do sujeito pessoal no paciente, contra sua objetivação reificante; 2) praticar époché dinâmica em ressonância imanente com uma pluralidade personalizada de sujeitos; 3) experimentar o dom como capacidade simples de aceitar receber o dom do outro, é trazer à tona o ethos autêntico de Eros como experiência da disponibilidade ao cotidiano; 4) ao tomar a palavra, acionar o funcionamento antinômico do psiquismo humano para reabrir potencialidades infinitas da relação com o outro.

Palavras-chave: Ética relacional. Dom. Époché dinâmica. Empatia. Ressonância. Ser-em-relação.

Relational ethics: A practice of interpersonal resonance

ABSTRACT

We analyze relational ethics within the scope of phenomenological/existential studies related to the problem of donation. The distinction between “donation with return” and “donation without return” is discussed in connection with an incarnated and specified ethics, which grants the right to personal singularity and irreducibility to the other. We investigate this ethics of measurement in the context of the clinical experience of the Team of Rapid Intervention in Crisis. Such ethics is based on: 1) the restoration of the dimension of the personal subject in the patient, as opposed to his reifying objectivation; 2) the practice of the dynamic

* Texto apresentado na Jornada Internacional de Pesquisa O devir-consciente e a pragmática da experiência: em torno de “On becoming aware”, de Natalie Depraz, Francisco Varela e Pierre Vermersch, que ocorreu de 19 a 26 de abril de 2004 no Instituto de Psicologia da UFRJ e no Departamento de Psicologia da UFF.

** Professora do Departamento de Filosofia da Université de la Sorbonne – Paris IV. Endereço: 1 Rue Victor Cousin – 75.230 Paris. Cedex 05 Bureau F091, escalier E, 2^{ème} étage.
E-mail: frj@ccr.jussieu.fr

epoché in immanent resonance with a personalized plurality of subjects; 3) the experience donation as the simple capacity to accept receiving the donation of the other; and bring out the authentic ethos of Eros as the experience of availability to the every day life; 4) the activation of the antinomic functioning of the psyche in order to re-open the infinite potentialities of relating to the other.

Keywords: Relational ethics. Donation. Dynamic epoché. Empathy. Resonance. Being-in-relation.

INTRODUÇÃO: DUAS ÉTICAS FENOMENOLÓGICAS CONTEMPORÂNEAS. QUAIS SÃO OS REFERENCIAIS HISTÓRICOS DA ÉTICA RELACIONAL?

As duas experiências do dom e da dívida se aproximam e se opõem de forma explícita na obra de Jean-Luc Marion na elaboração da problemática da doação. Desde *Réduction et donation*, depois com *Etant donné*¹ o dom se vê erigido em absoluto, de onde a experiência-limite de um “dom sem retorno” que toma Deus por solo experiencial paradigmático, o qual, por amor, encarnou-se para os homens: Cristo deu sua vida por nós, os homens, e ele acha ao mesmo tempo sua inscrição cotidiana efetiva em nossa finitude, no coração da relação de abandono ao outro inerente à relação amorosa. Trata-se de uma ética incondicional pelo outro, entendido como uma pessoa no sentido kantiano de um fim em si. Nesse sentido, Marion faz as pazes com a tradição transcendental da lei moral e do sentimento moral que é o respeito, mas também com a abordagem levinassiana da exposição imemorial ao outro, o que o leva a nuançar o voluntarismo kantiano para abrir a via a uma experiência crucial da passividade do eu: sua vulnerabilidade. A partir daí, o eu está no acusativo. Jean-Luc Marion reconhece, além disso, desde *Prolégomènes à la charité* (MARION, 1986), estar ele mesmo em dívida com Levinas sobre este ponto: o dom absoluto que eu faço da minha vida ao outro me liga a ele sob um modo infinito, do qual o outro me é certamente devedor – eu dou, logo o outro tem uma dívida para comigo. Mas onde, mais enigmaticamente, em princípio, sou eu que, dando, me vejo devedor em relação ao outro que aceite o meu dom: dom e dívida são ambos meu fato, ambos estão situados do meu lado. Isso quer dizer que esta experiência do dom absoluto se situa nos antípodas da lógica mais natural e bem conhecida do “dom/contra-dom”, aquela que o antropólogo Macel Mauss (1923-1924), muito cedo, formalizou como uma estrutura geral da troca e exemplificou de maneira notável com a experiência do *potlatch*.

Com efeito, o princípio do contra-dom implica um “retorno do dom” (*versus* “dom sem retorno”) numa contrapartida que possa quantitativamente equivaler ao dom. Situamo-nos nesta lógica da equivalência que Levinas (1966) muito cedo, desde *Totalité et infini* denunciava, pois ela mede os dons palmo a palmo, um em comparação com o outro, enquanto a ética da desmesura supõe um dom infinito, sem limites. Da mesma forma, Jean-Luc Marion em *Etant donné*, discutindo de

maneira cerrada Derrida (1991) que trabalha também a partir da filiação de Mauss, recoloca em questão a dimensão econômica da lógica dom/contra-dom² para lhe opor a dimensão incomensurável e gratuita do amor.

Entretanto, a distinção dom com retorno de dom/dom sem retorno está bem clara? Em *Le phénomène érotique*, Marion (2003) se põe, com efeito, a misturar as cartas: a relação amorosa longe de responder ou, ao menos, aspirar à incondicionalidade da infinitude do amor divino sobre o modo do extraordinário, se acha reinscrita no horizonte da finitude humana ordinária, confrontada ao mesmo tempo com a contingência temporal (a ligação é descrita como fugaz e provisória) e com a objetivação do outro (a pessoa se encontra potencialmente neutralizada na condição de objeto de comércio).

Nesse sentido, diz Marion, o fenômeno erótico é mais um fenômeno cancelado do que saturado. Longe de abrir para a profundidade infinita e para a plenitude luminosa que revelam a transcendência irreduzível do outro, ele não atinge jamais a pessoa: o fenômeno erótico se move na ordem factícia e objetiva da naturalização da pessoa. No entanto, no momento em que se renuncia ao absoluto radical (e um pouco abstrato) da saturação luminosa e superabundante do fenômeno amoroso, cai-se necessariamente no malogro opaco da relação objetivada com o corpo físico de outrem? Não haveria lugar para uma ética encarnada e situada que dê lugar de direito à singularidade pessoal e irreduzível do outro, sem banalizá-lo nem absolutizá-lo de maneira abstrata? É esta ética da medida, a meio caminho entre os extremos do extraordinário abstrato e do banal ordinário, que nós vamos explorar neste texto.

UMA ÉTICA DE CAMPO: A PRÁTICA DA ABERTURA EM RESSONÂNCIA

Uma tal ética, nem absolutista (desencarnada, irrealista), nem relativista (banalizante e utilitarista), aparece prontamente como um caminho do meio entre os dois extremos radicais que, a esse respeito, são certamente erigíveis como intuições filosóficas diretrizes, mas, por outro lado, pouco atestáveis em uma situação concreta. A validade de uma ética “mediana”, caso se pretenda evitar que ela se torne verdadeira por padrão, quer dizer, por consenso, por sincretismo, ou seja, no fundo, por mediocridade, está assentada sobre a sua justeza prática. Sua realização efetiva em um contexto de experiência a cada vez singular, confere assim uma validade irreduzível que passa apenas por sua prática.³

Eis porque, em vez de começar por dar conta dos diferentes modelos que sustentam uma tal prática ética, vamos nos engajar diretamente em sua descrição a partir da experiência que foi confiada a Frédéric Mauriac de um trabalho de campo em urgência psiquiátrica realizada em um serviço de intervenção a domicílio. Esclareceremos, posteriormente, a prática em questão, fazendo aparecer esses modelos de referência explícitos ou implícitos.

Trata-se de um serviço nomeado ERIC (Equipe rápida de intervenção na crise) que foi fundado pelo psiquiatra Serge Kannas há pouco mais de 10 anos, e que é encabeçado atualmente pelo Dr. Frédéric Mauriac.⁴ Sua originalidade, con-

trariamente a numerosos serviços psiquiátricos localizados no interior de um hospital, consiste em intervir a domicílio durante uma situação de crise (tentativa de suicídio, agressão, reclusão etc.) com o objetivo de evitar a hospitalização da pessoa que cometeu a passagem ao ato. Como formulou desde o início o Dr. S. Kannas, a questão não é mais “como fazer o paciente crônico sair do hospital?”, mas “como evitar que ele entre?”. Vê-se como a inversão da interrogação nos faz bascular de uma lógica de fechamento (encerrar o paciente) a uma lógica de abertura (deixar o paciente em casa, em seu contexto familiar). Compreende-se imediatamente o fio condutor que guia uma tal prática: uma atitude de abertura, que vai ser declinada em diferentes planos, e que corresponde de forma matricial a uma conversão do psiquismo do próprio psiquiatra. Este, naturalmente inclinado a resolver a situação de crise propondo uma solução (ao mesmo tempo neuroléptica e hospitalar) cujo efeito é de clausura psíquica para cada um e, em última análise, encerra a pessoa em crise nela mesma, vai agora na direção da disposição de acolher plenamente a surpresa que a situação reserva, e vai trabalhar unicamente com ela na determinação de desdobrar os horizontes de sentido que estão embrulhados no sem sentido que a habita.

A TEMPORALIDADE DE URGÊNCIA DA CRISE, UMA INTENSIFICAÇÃO DA RELAÇÃO

O acontecimento trágico que é a passagem ao ato é o indicador de uma aceleração inesperada do tempo, que nos precipita na direção da morte possível do outro, e leva qualquer outro acontecimento para um segundo plano: é o tempo da urgência (“é preciso agir rápido”) e da tomada de decisão rápida (a situação de crise o impõe). *Krinein* em grego quer dizer decidir no sentido de discriminar, discernir. Ora, o acontecimento em questão tem por virtude exacerbar um tal discernimento.⁵

A este respeito, pode-se distinguir quatro ritmos temporais que se articulam dois a dois, e que remetem, cada um, a momentos diferentes da construção/desconstrução da relação:

1) Anteriormente ao acontecimento crítico há a instalação lenta, insensível, invisível, não sabida, logo, pré-consciente, de um “bloqueio relacional”. É um tempo de sedimentação no qual entram em cena hábitos e conhecimentos adquiridos, pressupostos na relação, quer dizer, toda uma série de não ditos, cuja característica própria é não serem jamais percebidos como tais (caso contrário não se deixaria que se instalassem) e que nos tornam cegos para o que está em jogo na relação, introduzindo opacidade num funcionamento natural que parece cada vez mais caminhar por si mesmo. A este respeito, mini-crises, tensões, conflitos, longe de serem negativos e para serem evitados, contornados, banalizados, são indicadores fonte de renovação da relação, que permitem dissolver uma cristalização em curso.⁶

2) Se as mini-criSES não permitiram elaborar a relação a tempo, aquele ou aquela que, na relação, é lúcido quanto a sua opacidade intrínseca e não pode fazer com que o outro compreenda a necessidade de fazer circular a palavra para elucidar o ponto cego da relação, cria ou provoca uma situação crítica que corresponde a uma “explosão do vínculo por crise existencial”. Não conseguindo falar, ou antes, falando sem conseguir se fazer compreender, ele age, literalmente, ele faz explodir a ligação por meio de uma passagem ao ato, não para rompê-la, mas para renovar o sentido e o jogo da relação. Trata-se evidentemente de uma atitude limite, mas que faz eco à aderência limite da relação. Cego à exigência de elucidação do outro, aquele ou aquela que vive na opacidade da relação, e se acha bem nela, vive uma tal passagem ao ato como uma ruptura do vínculo e, em vez de procurar compreender o sentido do ato para o benefício da relação, vê nele um mal-estar indicador de uma separação inelutável. Nem sequer encarregado da relação, não tendo jamais sido o motor da relação, ele ou ela adota, sobre este ponto, uma atitude coerente de fuga da crise, lá onde aquele ou aquela que se encarrega, que é motor, quer dizer hiperconsciente do engajamento relacional, e que provocou (conscientemente ou não) a explosão, procurava ao contrário criar uma situação inédita de proximidade. Cada um se fecha, conseqüentemente, em sua própria lógica, considerando que o outro é certamente o responsável pela crise, seja por cegueira inerte, seja por hiperlucidez doentia. O fato é que a dimensão patológica é naturalmente atribuída àquele ou àquela que comete a passagem ao ato, enquanto a cegueira do outro é fenomenologicamente co-participante dela.

3) A atitude natural do psiquiatra “clássico” que intervém na situação de crise consiste em resolvê-la fechando o abismo que acaba de se abrir e, para que isto seja logrado, em “neutralizar” o cliente que passou ao ato, algumas vezes rapidamente identificado como “psicótico”, colocando-o sob tratamento psicotrópico e hospitalizando-o. Quando isso acontece, a pessoa se acha objetivada, desprovida de toda iniciativa livre, considerada de fato como irresponsável, enquanto ela é sem dúvida aquela que se sente o mais responsável (talvez em demasia) pela relação. A atitude fenomenológica do psiquiatra “Eriquiano” situa-se exatamente nos antípodas: ele vai “amplificar a crise intensificando a tensão que está operando”, quer dizer, cavando o abismo que acaba de se abrir. Certamente não se trata de reforçar a tensão para fazer degenerar mais ainda a relação, até a ruptura efetiva; além disso, a situação de crise, que motiva a intervenção psiquiátrica confere à temporalidade de urgência uma virtude terapêutica.

4) Com efeito, amplificar a crise significa liberar sua energia própria e permitir a cada um fazer vir à tona por intermédio de sua palavra, o que ele ou ela jamais pode dizer no tempo normal sedimentado da relação. Trata-se, através disso, de permitir a cada um entender o outro de um modo inédito. Aprofundar o sentido da crise é, no fundo, *reabrir o espaço da relação*, que se construiu se fechando sobre ela mesma.

NO CORAÇÃO DA EXPLOSÃO INTENSIFICADA: A RESSONÂNCIA ENTRE PESSOAS

A questão prática que vem imediatamente ao espírito é: o que faz o psiquiatra para intensificar a crise? Esta pergunta pode ser reformulada em termos fenomenológicos da seguinte maneira: como o psiquiatra se arranja para recriar sentido lá onde o conflito vira na direção do non-sense (sem sentido)?

1) AQUEM DA EMPATIA INTERSUBJETIVA

A atitude fundamental do psiquiatra consiste em converter seu modo de ser neutro, quer dizer, objetivado, e nesse sentido exterior à situação, em um modo de ser “implicado” na relação com o paciente. Desse ponto de vista, trata-se de uma conversão reflexiva de tipo fenomenológico, que dirige a atenção do exterior ao interior,⁷ com a particularidade de que o objeto não é o psiquismo individual, a dimensão intrapsíquica, mas a relação entre pessoas. Subjetivar a relação é considerar o outro não mais como um objeto adoecido, mas como um sujeito pessoal, o que significa que o psiquiatra se coloca na escuta do paciente desenvolvendo uma forma de empatia intersubjetiva. Longe, entretanto, de fazer valer um modo de relação entre dois sujeitos individuais, o psiquiatra cultiva um tipo de relação situada aquém da empatia interindividual, a qual mantém os pólos do ego e do alter-ego; enraíza-se no caráter dual da relação e não toma a pessoa do outro por ela mesma.⁸

2) MODIFICAR A ÉPOCHÉ DO EGO INDIVIDUAL

A esse respeito, a intervenção psiquiátrica dá lugar a uma atitude modificada, que engaja todo o grupo concernido (família e equipe médica ao mesmo tempo). Não se trata apenas de suspender a objetivação tendencial do paciente em proveito de seu ser de sujeito, mas de fazer operar uma dinâmica de suspensões de preconceitos sedimentados por e para cada um. Se Husserl nomeia, de forma apropriada, *epoché* este gesto inicial da suspensão desobjetivante, trata-se aqui de uma radicalização desse gesto que incide sobre a modificação do próprio “ser em relação” e não apenas sobre a modificação do ser do objeto ou do ser do ego.

3) A RESSONÂNCIA COMO PRÁTICA EM ATO DA MULTIPLICIDADE RELACIONAL

Nesse sentido, a prática da “ressonância” torna-se o substrato metódico dessa *epoché* radicalizada que Husserl nomeia de modo interessante, mas um pouco desajeitado, uma *epoché* “intersubjetiva”. Pois, não se trata somente de suspender a atitude objetivante com relação ao outro pela suspensão de sua própria atitude de centralização egóica, subjetivando o outro pelo descentramento do ego, tal como Husserl nos convida praticando uma empatia sob *epoché*. Trata-se de praticar aqui uma *epoché* que incide sobre o “fato” mesmo da relação entre dois sujeitos, para fazer aparecer o ser-relacional como um ser em ressonância.

No caso em questão, o psiquiatra apóia-se sobre o que ele sente (sensações, emoções etc.), no momento mesmo em que ele encontra o paciente e sua família,

como indicador do modo de relação em jogo, e desenvolve assim uma capacidade de vibração com os afetos que sobressaem em cada um na situação crítica. Literalmente, ele deixa ressoar nele o sentimento de cada um, e isso lhe permite compreender a dinâmica relacional em presença e amplificá-la fazendo “caixa de ressonância” com os diferentes membros da família.

4) UMA INTERPESSOALIDADE PLURAL E DIFERENCIADA

A abertura oferecida por uma tal dinâmica de suspensões por ressonância está ligada ao questionamento radical da relação como sendo simplesmente inter-individual. A intervenção em urgência não está nas mãos de um só indivíduo, o psiquiatra, da mesma forma que a pessoa “que dá o alerta passando ao ato”, não é a única que está em causa. Há co-participação de toda equipe médica (médicos, enfermeiros, entrevistadores e, ao retorno de intervenção, médicos e enfermeiros substitutos que atuarão em seguida) e explicitação paralela, pela equipe, da co-participação não-sabida de toda família no acontecimento crítico.

Lida-se também com uma dinâmica em que cada pessoa está em relação de co-participação efetiva com cada outra, e sob um modo no qual o indivíduo se apaga em proveito da relação em ressonância. Esta, entretanto, não é imanente ou anônima: ela se abre sobre um espaço pessoal de auto-transcendência no qual cada um, enquanto pessoa, se reconhece inteiramente e igualmente encarregado do conjunto da dinâmica relacional (DEPRAZ; MAURIAC, 2003).

NO CORAÇÃO DA EXPLOSÃO INTENSIFICADA: A TOMADA DE PALAVRA ANTINÔMICA

Mas uma tal prática relacional, tão enraizada que ela seja no deixar-emergir dos afetos e no trabalho sobre esses afetos intensificados pela crise, é essencialmente a criação de um espaço de fala muito particular. A questão que se coloca é: como fazer re-circular a palavra entre os diferentes membros da família?

1) O BLOQUEIO RELACIONAL: O FORTALECIMENTO CONFLITUOSO DA DUALIDADE DOS DISCURSOS

Como uma tomada de palavra pode ter um efeito inibidor sobre o outro, ou seja, ser percebida como uma violência por aquele ou aquela que a recebe, quando aquele ou aquela que toma a palavra tem a impressão de abrir um espaço positivo de conversação? Seguramente a palavra emana de um sujeito depositário de suas próprias referências, de seu próprio espaço de construção interna. Não se trata simplesmente de fazer eco ao propósito do iniciador da fala, pois este último vive nesse caso uma solidão insuportável, em que sua palavra lhe é retornada num efeito de bumerangue como uma pálida paráfrase deformada da sua própria. Mas é também problemático reagir à palavra do outro através de uma contrapalavra que instaura um clima de relação de forças no qual a disputa oratória sobressai em relação a uma troca mútua enriquecedora. “Ter razão” supera a escuta e o acolhimento da fala do outro e cada um acaba por empertigar-se em sua posição auto-

racionalizada. Em ambos os casos, a conversação não existe, seja por falta (o outro se ausenta da relação e me deixa só comigo mesmo), seja por excesso (o outro sobe numa torre sem me deixar espaço de abertura).

2) FALAR A CADA UM AO MESMO TEMPO

Diante dessa experiência de co-solipsismo conjunto que desenvolve uma relação de dualidade na conversação, o trabalho do psiquiatra Eriquiano consiste em dizer a cada um coisas que o assegurem da justeza de sua palavra, o que supõe uma capacidade de escuta multiplicada dos dizeres de cada um. O psiquiatra cultiva uma tal aptidão falando ao mesmo tempo a cada um de forma diferente. Entretanto, não se trata de confortar cada um no que ele pensa, reproduzindo assim uma lógica de fechamento de cada um em si mesmo.

3) PERMITIR QUE CADA UM ENTENDA O OUTRO SEM RENUNCIAR A SEU DISCURSO

Para evitar esse risco, o psiquiatra se dirige a todos de maneira co-ocorrente falando, entretanto, a cada um. O interesse da situação “coletiva” de crise vem do fato de que a entrevista interindividual é banida (por seu caráter de fechamento para cada um) em proveito de um endereçamento aberto a todos e ao mesmo tempo personalizado para cada um.

Assim, o terapeuta faz circular o discurso do outro na presença daquele que não pode escutá-lo quando vem do outro, mas que poderá acolhê-lo favoravelmente e dar-lhe crédito na boca do terceiro que, mesmo estando implicado, permanece situado a uma certa distância da tensão interna.

4) O TERAPEUTA, UMA ENCARNAÇÃO DA EXPERIÊNCIA DA ANTINOMIA NO DISCURSO

Como o psiquiatra se arranja com sua prática alocutiva? Muito concretamente, ele pratica uma forma de antinomia discursiva,⁹ endereçando-se positivamente, mas inversamente a cada um ao mesmo tempo. Tal prática alocutiva é difícil. Tem-se a tendência, quando se intervém como um terceiro em uma relação interindividual, a dirigir-se alternativamente a uma ou outra das duas pessoas. Pratica-se, assim, a alternativa ou alternância relacional, isto é, uma forma um pouco mais sutil de reprodução da dualidade conflituosa que conduziu ao bloqueio crítico da relação. Fazendo isso, não se poderia esperar reabrir qualquer espaço que seja na relação. A prática discursiva antinômica não dá razão nem a um nem ao outro, virando as costas à disjunção dual das pessoas, tanto quanto à confusão dos papéis e dos planos. Ela não implica também o paradoxo, mesmo que pareça dele se aproximar como o convida o contexto antigo e medieval, pois, enquanto o paradoxo é sempre, no fundo, suspeito de ser apenas uma aparência ilusória, a antinomia acha sua virtude na justeza da complexidade da situação. Enfim, a antinomia não é como para Kant a exacerbação irresoluta de uma oposição estéril, que Hegel procurou dinamizar em contradição dialética. Entretanto, a mesma não possui mais relação com uma tal contradição positiva, pois tem a virtude de abrir o espaço relacional e não de fornecer uma síntese bem fechada das posições em presença uma da outra. Qual é essa experiência antinômica, aqui

encarnada na tomada da palavra? Ela supõe da parte do psiquiatra uma qualidade considerável de investimento na relação ao mesmo tempo pluralizada e personalizada. Assim, o psiquiatra do ERIC se dirigirá desta forma aos pais e à criança: “Senhor, senhora, seu filho tem necessidade de vocês, vocês têm razão de não se deixarem insultar por seu filho; meu garoto, você deve respeitá-los, pois eles são seus pais, você tem razão de dizer a seus pais que não quer ficar com eles”.

A ÉTICA RELACIONAL: QUAL É A ANTROPOLOGIA DO SER EM RELAÇÃO?

A hipótese que nos servirá de fio condutor é a seguinte: a ética é a substância originária da relação. Ora, tal conjectura está muito ausente do campo terapêutico. Vamos ressituar a prática descrita acima em relação aos diferentes modelos prático-teóricos que a subentendem.

1) A PSIQUIATRIA EXISTENCIAL

Dado o terreno de trabalho em que opera a equipe psiquiátrica ERIC, poder-se-ia esperar que encontraríamos na corrente fenomenológica da psiquiatria existencial (Dasein análise) um modelo sob medida da prática do ERIC. Ora, a reflexão inaugurada por L. Binswanger nos anos 1920-1930, depois levada adiante por W. Blankenburg nos anos 1960, enfim, radicalizada por Bin Kimura hoje, se ela bem coloca em primeiro plano a desobjetivação da relação com o outro, move-se ainda dentro do quadro da interindividualidade egóica. O primeiro insiste sobre o ser psicótico como sujeito à parte, inteiro em relação com o sujeito que é o psiquiatra. O segundo faz aparecer formas de esquizofrenia em continuidade com nossa experiência natural do mundo, recusando, assim, a oposição louco/não-louco sempre isolante para o louco. O terceiro, dando direito ao “entre” (aida) como lugar da *relatio* entre sujeitos, o torna tão imanente que dissolve a singularidade do outro na relação mesma. Sendo assim, a fenomenologia que é desenvolvida na reflexão psiquiátrica, longe de colocar em evidência a prática concreta do psi-quiatria, a reconduz para uma especulação sincrética e para uma forma renovada de individualismo intersubjetivo. Ao contrário, a prática do ERIC se quer encarnada por uma rede relacional móvel e plural e uma prática da ressonância de pessoas singulares que são habitadas por uma atitude ética de receptividade e de co-participação.¹⁰

2) A SEGUNDA CIBERNÉTICA (VON FOERSTER) E A AUTOPOIESE (MATURANA/VARELA)

A esse respeito, a prática do ERIC se apóia sobre uma concepção da relação nascida dos modelos de acoplamento situado que emanam da segunda cibernética e são desenvolvidos mais especificamente pela escola chilena da autopoiese. A hipótese central consiste em libertar-se da alternativa abstrata que dá primazia, seja ao indivíduo autônomo, seja ao contexto determinante, para fazer valer o acoplamento entre o vivo e seu ambiente. Ora, um tal acoplamento, longe de privilegiar a interação em detrimento do vivo individual, faz emergir a interação da autonomia encarnada do ser vivo. Isso quer dizer que o sentido da autonomia se

acha radicalmente repensado em seu sentido, não de uma auto-regulação fechada sobre si mesma, mas de uma abertura à infinidade de potencialidades do ser vivo, a partir de então positivamente afetado em seu ser próprio pelo que não é ele, mas o constrói como identidade plena (FOERSTER; ZOPF, 1962; MATURANA; VARELA, 1987; VARELA, 1989, 1994).

3) A ABORDAGEM SISTÊMICA (BATESON) APLICADA EM TERAPIA FAMILIAR (MONY ELKAÏM)

Partindo desse quadro cibernético encarnado no acoplamento operacional e alimentando-se paralelamente da abordagem essencialmente prática desenvolvida pela sistêmica originária da Escola de Palo Alto (BATESON, 1972, 1977), as diferentes correntes de terapia familiar colocam no centro de seu trabalho a implicação do observador na situação observada. Entretanto, uma tal implicação não diz respeito apenas ao psiquiatra; não é o psiquiatra enquanto tal que se implica, mas ele se acha atravessado pela situação e entra, assim, em ressonância pré-refletida com ela. A esse respeito, a abordagem sistêmica própria à terapia familiar tal como ela foi desenvolvida por Mony Elkaïm (1989) insiste sobre as diferentes interseções entre os universos (familiar, médico, institucional) e, desta forma, sobre a maneira pela qual a interferência cria ligação e sentido, sendo produtora de sensações e emoções partilhadas. Assim, o terapeuta faz uso daquilo que ele sente como indicador de uma ponte entre ele mesmo, o paciente e a família. Parece que lidamos com uma experiência de empatia que se acha efetivamente intensificada: o psiquiatra se beneficia da situação crítica e de sua urgência absoluta para fortalecer a empatia entre os diferentes membros da família e com eles. Aproveitando a explosão das ligações entre os membros da família, ele se esforça por recriar uma comunicação potencial entre eles, no momento em que a crise é indicadora de quebra das ligações. Entretanto, em contraste com a compreensão husserliana de empatia, (1) a empatia que se opera na terapia familiar é uma experiência sentida e não, em primeiro lugar, um processo cognitivo; além disso (2) a experiência vivida do terapeuta não é a sua própria. Em outros termos, não se trata de sua experiência exclusivamente individual, mas da experiência que emerge partilhada com o conjunto dos membros da família: eis porque a empatia não é uma transposição em imaginação dos meus próprios estados psíquicos nos estados psíquicos do outro, mas a aparição sentida como comum de uma experiência vivida originalmente de modo compartilhado. Enfim (3) a atitude do terapeuta tem necessidade de ser suficientemente flexível diante de suas próprias crenças profundas, diante de seus preconceitos enraizados para criar uma maleabilidade apropriada na visão da situação, o que permitirá evitar repetir o mesmo processo crítico. Com efeito, se o terapeuta não é maleável o bastante (em termos husserlianos: se ele não realiza uma *epoché* incessante), ele vai confirmar inevitavelmente as crenças profundas da família. Esses três traços específicos da experiência empática em terapia familiar conduzem à introdução de uma mudança conceitual e falam, nesse caso, de “ressonância” muito mais do que empatia.

Na reflexão fundada em sua prática, o psiquiatra contemporâneo Mony Elkaïm decidiu utilizar o termo “ressonância” para descrever a multiplicidade das relações empáticas em diferentes níveis no conjunto da situação familiar:

A ponte co-construída [...] não é somente erguida com as pessoas no consultório terapêutico, mas também envolve as regras de outros sistemas que operam ao mesmo tempo, seja o sistema institucional no qual a família é atendida ou mesmo as regras de sistemas sociais e culturais mais amplos. Eu chamei “ressonâncias” essas situações nas quais diferentes sistemas parecem ressoar em torno de temas comuns. [...] com a ressonância como uma nova ferramenta é possível pensar a ligação transversal que cria a unidade entre o individual, a família e o contexto social (ELKAÏM, 1993).

A esse respeito, o conceito de “assemblage”, que M. Elkaïm introduz, igualmente com o mesmo espírito, corresponde a “um conjunto de elementos multifacetados que habilitam um sistema terapêutico para ser transformado mas é também susceptível de parar sua evolução” (ELKAÏM, 1989). Fundada sobre esta experiência de “assemblage” a qual dá conta da riqueza das relações sem limitá-las a sua funcionalidade nem a sua significação, a ressonância é uma experiência que visa recriar as ligações mais globais entre os diferentes sistemas humanos aparentemente contrastantes (ELKAÏM, 1989; NEUBURGER, 1991).

Embora a tradição da Dasein análise, tal como ela foi aberta por Binswanger, desenvolvida por W. Blankenburg e radicalizada por J. Naudin, coloque no centro de sua prática terapêutica a empatia do psiquiatra com a pessoa do psicótico, lida-se ainda com uma relação de indivíduo a indivíduo. O conceito de ressonância avança por considerar a mobilidade de interfaces múltiplas e mutantes (a empatia é uma relação do ego com o outro ego, com o risco da rígida identificação que isso acarreta).¹¹

4) A ABORDAGEM CONTEXTUAL E A ÉTICA RELACIONAL (MICHARD; AJILI, 1996) (BOSZORMENY-NAGY)

Como fazer agora operar a justiça da reciprocidade nas relações familiares entre próximos, enquanto o quadro familiar é freqüentemente percebido como um lugar em que as relações entre pessoas consanguíneas, mas também entre aliados, são dadas, inscritas na ordem do adquirido, do que é evidente, o que lhe confere uma forma de naturalidade contrária à idéia de um trabalho, de uma elaboração, de uma renovação da relação?

As experiências relacionais familiares cotidianas são atravessadas pelo vocabulário do dom, da dívida, da obrigação, da compatibilidade. Correntemente, escuta-se cônjuges, pais ou filhos exprimirem-se assim: “tenho uma dívida para com você”, “você me explora”, “nós lhe demos tudo”, “não recebi grande coisa de meus pais”. Essa lógica da troca, que parece estabelecer uma contabilidade entre as pessoas, não tem, no entanto, nada a ver com as trocas econômicas nas

quais cada um é substituível por cada outro, inscrito sob o signo de uma equivalência quantitativa e que se esgota no presente.

A ética que preside a relação entre próximos faz surgir interrogações que desconcertam no que concerne a uma lógica da equivalência quantificada: “Será justo receber para permitir ao outro dar? Não dei pelo fato de ter recebido permitindo assim ao outro dar? Um dom pode explorar, alienar se não estou à altura de dar na mesma medida?” (MICHARD; AJILI, 1996, p. 11). Vê-se como o fato de se dispor a acolher o presente do outro abre o espaço de uma relação colocada sob o signo do dom recebido, sem a lógica do “retorno do dom” tanto quanto sem a lógica do “dom sem retorno”, já que a atitude receptiva é este dom que fazemos ao outro de honrar seu próprio dom. Receber plenamente o dom do outro é lhe dar a plena medida do que ele me deu. Assim, ganho alguma coisa dando, arriscando o engajamento, a preocupação pelo outro. Além da profundidade conferida assim à reciprocidade interpessoal, percebe-se que uma relação dual (conjugal ou parental) se constrói à medida que se leva em conta para cada um a história passada de cada um, cujas conseqüências no presente e no futuro são elas mesmas multidimensionais.¹²

Conseqüentemente, trata-se de proceder à requalificação do outro, qualquer que seja sua parte de responsabilidade na situação crítica, pois somente a auto-estima permite a cada um apreciar o outro com justeza, quer dizer, abrir-se à possibilidade de lhe dar crédito na justa medida.

5) UMA ANTROPOLOGIA INÉDITA DO SER EM RELAÇÃO: O OUTRO COMO ACONTECIMENTO ERÓTICO

Ora, a dinâmica biológica do acoplamento autopoiético, a prática da implicação do sujeito no sistema, a aprendizagem da ressonância afetiva através da referência múltipla da relação, a ética relacional, que faz da receptividade ao dom do outro o sentido mesmo do dom, é retomada tal como um feixe de fios convergentes, em uma antropologia que faz do ser em relação a experiência crucial e única de nossa humanidade.

A esse respeito, toda a obra do filósofo grego contemporâneo Christos Yannaras desenvolve tal intuição cardinal do ser relacional. Baseando-se na antropologia do cristianismo ortodoxo na qual ele se encarna, ele se engaja na temática filosófica do tipo fenomenológico da alteridade da pessoa, em contraste com a objetivação na qual nos encerra a natureza (YANNARAS, 1982). Da mesma forma que o ser humano é, ao mesmo tempo, natureza e pessoa (segundo os conceitos ortodoxos), ele também é objeto fechado sobre si mesmo e alteridade relacional (segundo os conceitos fenomenológicos). Vê-se como Yannaras articula aqui, de maneira muito espontânea, antropologia ortodoxa e existencialidade fenomenológica fazendo, em última instância, aparecer como o ser humano, ao mesmo tempo natureza e pessoa, corresponde a uma experiência fenomenológica mais radical que a síntese husserliana e heideggeriana da intencionalidade e do êxtase (YANNARAS, 1986). Em Yannaras, que reinveste o pensamento mais agudo em Grégoire Palamas, a energia é esta

força racional notável que a minha capacidade de ser em relação carrega e que lhe confere uma justeza em ato. A energia, este terceiro termo que transcende e traz em si a relação entre a essência imutável (*logos*) e a modalidade móvel e variante (*tropos*) (LARCHET, 1996; PALAMAS, 1990), esta tensão estática para o outro, esta pulsão autotranscedente do eros receptivo que anima a relação com o outro (YANNARAS, 1992), é também fundamentalmente, o sentido da antinomia exemplar que a figura única do Cristo é para o cristianismo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, dupla natureza sem separação nem confusão. (BOULGAKOV, 1982).

Nesse sentido, Yannaras reúne, em um nível antropológico fundamental, o fio prático da ética relacional que tentei descrever a partir do trabalho da equipe psiquiátrica de intervenção em urgências do ERIC:

1) restaurar a dimensão do sujeito pessoal no paciente, contra sua objetivação reificante, é promover a alteridade pessoal em detrimento da natureza objetiva;

2) praticar uma *epoché* dinâmica em ressonância imanente com uma pluralidade personalizada de sujeitos é colocar em evidência o *tropos* da pessoa, a saber, sua qualidade relacional e sempre em movimento, contra sua essência imutável de logos;

3) experimentar o dom como esta capacidade simples de aceitar receber o dom do outro, é trazer à tona o *ethos* autêntico de *eros* como experiência da disponibilidade ao cotidiano;

4) ao tomar a palavra, acionar o funcionamento antinômico do psiquismo humano para reabrir as potencialidades infinitas da relação com o outro, é trazer consigo, em sua finitude própria, a encarnação exemplar dessa antinomia que é o Cristo em sua dupla natureza divino-humana.

CONCLUSÃO: UMA PRÁTICA FENOMENOLÓGICA DA EMPATIA REVISITADA

Uma tal requalificação do procedimento fenomenológico da empatia à luz de uma prática concreta enraizada em uma antropologia na qual o humano ressoa, em sua finitude, o mais próximo do divino, tal é o desafio do que chamo um empirismo transcendental.

A esse respeito, vemos o quanto essa ética relacional onde o dom reside na abertura receptiva ao dom do outro, se situa em um autêntico espaço de relação, que a fenomenologia passiva do abandono absoluto (Marion, Levinas), não mais que a abordagem de Derrida da relatividade econômica do dom não permitem descrever.

NOTAS

¹ J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1989, I, §6-§7, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, P.U.F., 1997, Livre II "Le don", §8, "Réduction du don à la donation" p. 118 et sq.: "L'économie fait l'économie de la donation", §11, "La mise entre parenthèses du don", p. 147: Le don sans objet"; p. 152: "La donabilité".

- ² Sem dúvida convém requalificar o sentido do contra-dom na abordagem antropológica tradicional evitando identificá-lo a uma troca econômica, evidentemente, já que a lógica dos presentes se inscreve precisamente em um espaço mútuo arcaico de dom cerimonial anterior a toda formalização em termos de troca comercial. Tal é o sentido do trabalho recente de M. Hénaff sobre o dom cerimonial em M. Mauss.
- ³ A propósito de uma tal validação pela prática, cf. N. Depraz, F. Varela e P. Vermersch (2003).
- ⁴ Agradeço aqui, em primeiro lugar, a Frédéric Mauriac, que me fez descobrir este trabalho de campo e com quem pude discutir mais profundamente as implicações ao mesmo tempo práticas e teóricas de seu trabalho clínico. Agradeço, igualmente, a Laure Zéfner e a Julie Foussou, técnicos de campo do serviço, que me esclareceram também algumas etapas da prática que exercem.
- ⁵ A propósito de uma tal temporalidade de crise, cf. N. Depraz e F. J. Varela, “Auto-antecedência: no coração do tempo III”, primeira parte, a ser publicado em *Raisons pratiques*.
- ⁶ A propósito do tempo da iminência, segunda parte, *Ibid*.
- ⁷ Cf. N. Depraz, F. J. Varela et P. Vermersch, 2003, primeira parte, capítulo 1, “L'époché”, cujo primeiro gesto nós retomamos aqui.
- ⁸ A propósito dessa experiência relacional situada aquém da empatia intersubjetiva, que permanece uma relação entre dois sujeitos cujo caráter polar permanece em primeiro plano, cf. N. Depraz, “En deçà de l'empathie: figures archaïques de l'intersubjectivité des disciplines empiriques en guise de renouvellement de la phénoménologie transcendante”, no prelo, Cahiers di Lille à l'Harmattan.
- ⁹ Agradeço calorosamente a Frédéric Mauriac, que expõe assim sua própria prática de tomada da palavra em situação clínica de urgência. Cf. a este respeito, F. Mauriac (2000, p. 27-30): “O trabalho a fazer será recolocar a abordagem da situação desta criança com sua família, procurando uma dimensão bem mais ontológica, quer dizer, colocando o olhar na direção do outro, uma busca da pessoa. É, evidentemente, difícil, pois naturalmente quando estamos em relação com famílias que fizeram suas crianças sofrer atos ignóbeis, nossa tendência natural será a de ser atraído pela problemática objetiva e, no entanto, será necessário manter em tensão a dimensão absoluta, quer dizer, o fato de que os pais são pais de forma plena. A paternidade é da ordem da ontologia e da pessoa. Constatar-se-á, então, que se sabemos manter essa antinomia plenamente, nossa medida de ação educativa poderá operar, pois um pai que foi respeitado ao nível de sua pessoa e em seu lugar absoluto de pai face a sua criança poderá ser mobilizado para modificar ou evoluir em suas incompletudes que estavam na origem das disfunções na relação com suas crianças”. “É, assim, muito importante trabalhar com essa família para reconhecê-la plenamente como família, mesmo quando os atos que lhe são reprovados podem ser desqualificantes. [...] é fundamental guardar na memória a dimensão antinômica, sobretudo se as qualificações de julgamento revelam uma ignomínia insuportável para nossa sensibilidade individual de profissional (incesto, maus tratos), a fim de evitar a prisão causalista utilitarista e a fim de manter a relação plena, viva e livre de toda necessidade julgadora.”
- ¹⁰ Agradeço a Julien Fousson, cuja dissertação de mestrado, defendida no outono de 2003 na Université de Paris XII-Créteil sob a orientação de E. Escoubas e intitulada “O psiquiatra e sua sombra: a ressonância intersubjetiva na relação ao outro homem”, me permitiu entender a medida de certos desafios presentes nesse terceiro tempo.
- ¹¹ Para mais detalhes, cf. N. Depraz, “En deçà de l'empathie”, op. cit. Quarta parte.
- ¹² Ver, a esse propósito, Boszormenyi-Nagy e Krasner, 1986, 1991; P. Michard, 1991, 1994; G. Salem, 1982; P. Michard et G. Shams Ajili, 1996; N. Depraz, 2001.

REFERÊNCIAS

BATESON, G. *Steps in a Ecology of Mind*. San Francisco: Chandler Publishing Company, 1972.

_____. *Vers une Ecologie de l'Esprit*. Paris: Seuil, 1977.

BOSZORMENYI-NAGY, I. ;KRASNER, B. R. *Between Give and Take*. Brunner: Mazel, 1986.

BOSZORMENYI-NAGY, I. ;KRASNER, B. R. La confiance comme thérapeutique: la méthode contextuelle. *Dialogue*, Québec, n. 3, 1991.

BOULGAKOV, S. *Du Verbe incarné* (1933). Lausanne: L'Age d'homme, 1982. Introduction, II. L'antinomie de l'unité dyadique in *Christologie*, pp.XXVI.

DEPRAZ, N. *En deçà de l'empathie*: figures archaïques de l'intersubjectivité des disciplines empiriques en guise de renouvellement de la phénoménologie transcendante. Cahiers di Lille à l'Harmattan. No prelo.

_____. Auto-antécédence des consciences infantine et sénescence. In: _____. *Lucidité du corps*: pour un empirisme transcendantal en phénoménologie. Dordrecht: Kluwer, 2001. p. 159-174.

DEPRAZ, N.; MAURIAC, F. Une expérience radicale de la seconde personne. In: _____. *Actes du Congrès Towards a Science of Consciousness 2003*. Prague: [s.n.], 2003.

DEPRAZ, N.; VARELA, F. Auto-antecedência: no coração do tempo III. *Raisons pratiques*, [Paris: Seuil]. No prelo.

DEPRAZ, N.; VARELA, F.; VERMERSCH, P. *On becoming aware*: An Experimental Pragmatics. Amsterdam: Benjamin Press, 2003.

DERRIDA, J. *Donner le temps*, 1: La fausse monnaie. Paris: [s.n.], 1991.

ELKAÏM, M. *Si tu m'aimes, ne m'aimes pas*. Paris: Seuil, 1989.

_____. Co-constructions, systèmes et fonctions. In: _____. *Etapas d'une évolution*. Toulouse: Privat, 1993. p. 253-256.

FOERSTER, H. Von; ZOPF, H. (Ed.) *Principles of Self-Organization*. New York: Pergamon, 1962.

FOUSSON J. *O psiquiatra e sua sombra*: a ressonância intersubjetiva na relação ao outro homem. 2003. Dissertação (Mestrado)–Université de Paris XII, Créteil, 2003.

LARCHET, Cl. *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996.

LEVINAS, E. *Totalité et infini*. La Haye: M. Nijhoff, 1966.

MARION, J.-L. *Réduction et donation*: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phenomenology. Paris: P.U.F., 1989.

_____. *Etant donné*: Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: P.U.F., 1997.

_____. L'intentionnalité de l'amour. In: _____. *Prolégomènes à la charité*. Paris: Editions de la différence, 1986. En hommage à Emmanuel Levinas, p. 89 e sq.

_____. *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003.

MATURANA, H.; VARELA, F. *The Tree of Knowledge: the Biological Roots of Human Understanding*. Boston: New Science, 1987.

MAURIAC, F. Le sujet en relation. Entre individu et personne. In: _____. *Espace Social*. Paris: XXèmes Assises de Paris, 2000. p. 27-30.

MAUSS, M. Essai sur le don (1923-1924). In: _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris: [s.n.], 1950-1995.

MICHARD, P. De l'éthique intime. *Groupe familial*, [S.l.], n. 133, 1991.

_____. Le droit de donner avant toute dette. *Groupe familial*, [S.l.], n. 144, 1994.

MICHARD, P.; AJILI, G. S. L'éthique relationnelle. In: _____. *L'approche contextuelle*. Paris: Morisset, 1996. p. 9-26.

NEUBURGER, R. Éthique du changement, éthique du choix. In: REY Y.; PRIEUR B. (Org.). *Systèmes, éthiques, perspectives en thérapie familiale*. Paris: E. S. F., 1991.

PALAMAS, Saint G. *De la Déification de l'être humain*. Paris: L'Age d'homme, 1990.

SALEM, G. Looyauté dette et mérite. In: _____. *L'Evolution psychiatrique*. [S.l.: s.n.], 1982. Tome 47.

VARELA, F. *Autonomie et connaissance*. Paris: Seuil, 1977-1989.

_____. L'auto-organisation: de l'apparence au mécanisme. In: DUMOUCHEL De P.; DUPUY J.-P. (Dir.) *L'auto-organisation; du physique au politique*. Paris: Seuil, 1994. p. 147-165. Colloque de Cerisy

YANNARAS, Ch. *La liberté de la morale* (1970). Genève: Labor et Fides, 1982.

_____. *Philosophie sans rupture* (1980). Genève: Labor et Fides, 1986. p. 227 et sq.

_____. *Variations sur le Cantique des Cantiques*. Paris: Desclée de Brouwer, 1992.

Recebido em: abril/ 2004

Aceito em: julho/ 2004