Fenomenologia da Vida e Sofrimento

*Ana Paula Rosendo**

Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias 39-40 (2021), 49-61. ISSN 0870-4546.
DOI: https://doi.org/10.34619/eefr-wrmm

Resumo

Este artigo pretende ser uma reflexão sobre a importância do sofrimento na vida dos seres humanos, visto este ser uma das suas características essenciais, se não mesmo a fonte originadora de todo o processo transcendental que é a autoafeção passiva. O ponto de partida da nossa reflexão é a Fenomenologia da Vida de Michel Henry. Uma parte deste artigo é composta pelo comentário ao §70 da obra *A Essência da Manifestaç*ão, de Henry, considerado um dos pontos centrais, que reflete mais aprofundadamente sobre o sofrimento. Concluímos com um possível contributo para a prática clínica dado por um artigo do psicólogo Eduardo Sá, assim como com uma proposta de investigação futura que contemplaria uma incursão pela ideia do sofrimento como gnose a partir do livro do *Eclesiastes*.

Palavras-chave: gozo, sofrimento, vida.

Abstract

This text intends to be a reflection on the characteristics and origin of the whole transcendental process. The starting point is Michel Henry's Phenomenology. An important part of this article is made up of a commentary on §70 of the work *The essence of the manifestation* because, alongside the work *Encarnação*, it is one of the places where the author reflects on the issue of suffering. We conclude with some contributions made to clinical practice by psychologist Eduardo Sá, as well as with a proposal for future research that would contemplate the idea of suffering as a gnosis similar to that found in the *Ecclesiastes* book.

Keywords: enjoyment, suffering, life.

* CEFi – Centro de Estudos de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-4207-5305. *E-mail*: ana.p.rosendo@sapo.pt.

O que é que a fenomenologia da vida de Michel Henry nos traz de novo, visto o conceito de vida transcendental ser, por natureza, um conceito fenomenológico? A questão emerge quando nos interrogamos sobre a originalidade do filósofo e fenomenólogo francês. A presente fenomenologia da Vida é um projeto de construção da razão que considera a conceção clássica de intencionalidade como "a ideia de exteriorização que conduz a um distanciamento e a um tornar visível" (Henry 2010, 64). Assim, a definição do objeto acabaria por se transformar num distanciamento relativamente ao mesmo. Criticando a fenomenologia do fundador, Henry diz que "Husserl entrega o ego ao anonimato, porque se trata de um ego desencarnado, um ego no fora de si onde tudo é distância e diferença" (Henry 2010, 65). É assim que, nesta ótica, a intencionalidade se torna diferenciadora, colocando todas as coisas no horizonte extático do mundo, e aquilo que é objeto do mundo também aparece num horizonte de indiferença porque o que está separado de nós acaba por ser um objeto contemplado, um objeto de razão do qual se perde o vínculo afetivo, visto o horizonte extático do mundo ser o de uma "neutralidade aterradora". Esta neutralidade deve-se à retirada do objeto do elemento afetivo. São estas as razões pelas quais Henry pretende rever o conceito de intencionalidade, propondo uma fenomenologia não intencional.

Henry considera haver uma indiferenciação ontológica absoluta naquilo que se manifesta no mundo feito objeto de um conhecimento intencional e incapaz de se constituir como realidade de facto, pois volvido algo desencarnado e fantasmagórico. O conceito de Vida passa a ser refém das filosofias da representação, e o conceito biológico de Vida que surge após a revolução galileana redu-la a processos materiais homogéneos estudados pela Física porque a revelação da vida é diferente e, quiçá, contrária à revelação no mundo.

A vida revela-se a si mesma nas coisas mais simples e vulgares, tomando como exemplo a dor; o sofrimento puro, mais primitivo do que esta (porque a dor já é consciência), é o elemento essencial do afeto. O sofrimento e o gozo, essência do afeto e essência da vida, são invisíveis. Nesta ótica, as filosofias da representação tendem a achar que a invisibilidade é sinónimo de "irreal, ilusório e fantasmático" (Henry 2010, 65), na medida em que a revelação da Vida parece ser contrária à revelação do mundo porque a revelação do mundo corresponde ao êxtase, ao pôr diante e fora do elemento afetivo, "coisas externas e impenetráveis porque ausentes de qualquer interioridade" (Henry 2010, 66). O aparecer na Vida não se desvela, é imediato e abrupto. O sofrimento, por exemplo, não é representável, é revelação da Vida, não sendo mais do que sofrimento primordial acósmico, invisível; um absoluto inefável, uma presença que se manifesta permanentemente.

Michel Henry defende que a relação da Vida com o vivo não deve ser matéria de uma metafísica, muito menos de uma biologia, mas sim de uma fenomenologia da Vida, porque a vida não é um absoluto extático, mas um processo dinâmico: "a vida advém e não

cessa de advir, um movimento eterno de advir a si mesma, um processo que se esmaga contra si mesmo, na sua autoprova gozando-se constantemente" (Henry 2010, 67).

O gozo que a Vida faz de si mesma realiza-se nos sujeitos vivos, exibindo, através deles, o modo como a vida faz a prova efetiva de si semelhante ao "Verbo através do qual se revela todo o si" (*Ibidem*, 68). Isto porque o Verbo se encontra na origem e se faz carne (somos seres encarnados), como nos diz o evangelho de S. João, uma das grandes influências no pensamento de Michel Henry. "Eu sou eu" (*Ibidem*, 71), diz-nos, não uma coisa entre as coisas, mas um si transcendental vivo. A carne distingue-se do corpo porque a encarnação de Deus permite que esta sinta o absoluto, o mistério, algo que nos faz diferentes de um mero aglomerado de células e de simples matéria orgânica. Nascidos na Vida, o nosso nascimento não é apenas coincidente com o aparecer no mundo porque nascer é transformar-se num si transcendental vivo. Aliás, a questão inverte-se porque é por sermos um si transcendental vivo, isto é, seres encarnados que acedemos ao mundo. Neste sentido, a Vida é antes de tudo o mais, a ipseidade originária de um si que origina todos os restantes si vivos, sendo por isso que o vivo é individualidade radical e inultrapassável. A passividade originária da essência mostra que a presença da Vida em nós é esmagadora, uma potência infinita que comprime o seu contrário, o finito e passivo.

É no contexto da aceitação do Homem como um ser encarnado que *Henry também afirma que a única forma de escapar ao niilismo inaugurado por Schopenhauer é pela exaltação do sofrimento,* não como um momento de trevas, mas como a forma *através da qual se dá a autorrevelação da vida.* Assim, o sofrimento não é um modo particular de revelação, nem um acidente que não altera a substância; é autoafeção patética do vivo que é esmagado pela potência infinita da Vida. "A essência da vida é passividade radical, paixão primordial incapaz de escapar de si mesma, um sofrimento primitivo" (*Ibidem*, 71) originador de todo o processo transcendental dos sujeitos vivos.

Neste sentido, toda a vida é esforço, um fardo que enforma toda a ação possível; a vida é um "Eu Posso" e o afeto que daqui deriva funda toda a ação e todo o processo social e económico. É a arquipassibilidade que permite o provar-se a si mesmo e que mostra que o fundo da vida tem origem no sofrimento. É a passibilidade da vida que origina o sofrimento e que possibilita toda a capacidade de sofrer-se e de ultrapassar o seu sofrimento transmutado em gozo, um sofrimento gozoso à maneira de Espinosa. Qual é, então, o porquê da primordialidade desta tonalidade afetiva, ao invés do gozo ou alegria?

Henry considera que tendemos a viver as modalidades da vida como "impressões positivas de prazer e impressões negativas de dor" (Henry 2010, 71), constituintes do *a priori* afetivo, as quais encerram a possibilidade de as tonalidades afetivas se transformarem permanentemente umas nas outras. A mudança das tonalidades afetivas deve-se ao facto de

o puro sofrer-se se encontrar na origem do processo transcendental, porque o modo concreto da vinda da Vida a si mesma é coadjuvada também pela possibilidade do puro gozo de si. *Portanto, a possibilidade de toda a forma concebível de gozo de viver, de a felicidade sem limites existir, tem a sua origem no sofrimento, em que sofrimento e gozo alternam no processo que é a vida numa transformação permanente do negativo em positivo como origem do processo transcendental do vivo*. O sofrimento no seu limite visa transformar-se em gozo, visto o seu modo de aparecer ser o corpo e o corpo aparecer no mundo "com um duplo sentido, o da exterioridade no mundo e como um corpo transcendental que se sente a si mesmo" (Henry 2010, 73), que é a carne. É assim que sofrimento e gozo se tornam constitutivos da ipseidade. A autoafeção passiva que origina todo o processo transcendental é o sofrimento, e ela não é intencional porque a autoafeção da Vida no vivo é carne invisível. A carne é "invisível e acósmica, e a ipseidade edifica-se na carne" (*Ibidem*, 75) *porque é na carne que a vida faz prova de si, na passividade viva e finita comum mas diversa da Vida infinita, a carne em que a vida finita se funde com a Vida infinita, como no famoso Prólogo de João, onde se diz que: "No começo era o Verbo e o Verbo fez-se carne*" (*Ibidem*, 75).

A encarnação do Verbo deixa de ser mera abstração e encontra-se na vida concreta de todo o ser vivo porque a *Vida é Verbo que se faz carne e encontra-se patente em tudo aquilo que cada um é em particular. Uma presença incandescente que exibe o nosso sofrimento essencial, similar ao do Cristo na cruz*. O exercício da potência e força da Vida absoluta numa carne viva faz sofrer e, quando atinge o limite, transforma-se em desespero, o desespero de ser si mesmo, o desespero que nasce da presença ou a *parusia*: "No fundo da noite a nossa carne é Deus, a gnose dos simples" (*Ibidem*, 76).

O sofrimento como *pathos* ou como modo de relação

O sofrimento é próprio do vivo e tem sido relegado para segundo plano porque, segundo Henry, a visão herdada do legado grego tende a subjugar "o Ser ao ente" (Henry 2010, 143), ao mesmo tempo que a passividade e impotência do ente perante a manifestação do Ser tende a ser menorizada. A adoção do positivismo cientificista também não terá contribuído para a melhoria desta situação, na medida em que a conceção científica da vida é "cega" porque a revelação da vida passa a coincidir apenas com o aparecer no mundo, com a quantificação da matéria e com a exclusividade desta conceção numérica do ente. Contrariando esta proposta, Henry diz-nos que a revelação da vida se faz na imediatez da sua doação originária: no caso da dor, por exemplo, a sua localização implica uma consciência da mesma, e a consciência retira-lhe a imediatez da sua doação porque a coloca fora do elemento puramente afetivo em que esta se dá, retirando-a do sofrimento

que se constitui. O sofrimento que se sofre a si mesmo revela-se na imediatez da sua doação, é tautológico e coincide consigo no exato momento em que se dá. O gozo também se sabe a si mesmo, é tautológico e imediato. Quer o gozo, quer o sofrimento são o tempo afetivo, e este é diferente do tempo cognitivo, nunca se dando como objeto separado do sujeito, porque esta acosmicidade é imediata, inefável e ininteligível.

Qual é, então, o fundo comum de toda a vida transcendental? A vida transcendental é essencialmente composta pela permanente alternância entre gozo e sofrimento, os quais derivam do movimento da essência do ser sob a forma de um *esforço* que visa vencer a permanente resistência que lhe é feita. Assim, o sofrimento e o gozo co-sentidos equivaleriam respetivamente a momentos de guerra e a momentos de paz, em que a prova de si que resulta desta dinâmica se constitui como a essência da Vida. Assim, o mundo surge-nos como uma construção afetiva dos sujeitos nesta permanente oscilação entre dor e prazer, cujas leis, no fundo, acabam por ser misteriosas. "Não há vivo sem Vida, nem Vida sem vivo" (Henry 2010, 146), afirma Henry, e o sofrimento e o gozo são os seus constituintes essenciais, a matéria do *pathos*. A construção de mundos pelos sujeitos tem origem nesta afetividade originária que se completa no *pathos* acósmico e não extático. Concluir que a construção de mundos seja o resultado de uma projeção numa putativa objetividade é abraçar o positivismo cientificista, porque o *pathos* não é visível nem objetivável, tendendo a ser sistematicamente ignorado porque é invisível e uma categoria que escapa à intencionalidade. A revelação do *pathos* faz-se na irredutibilidade de um sujeito singular, e esta prova de si é um puro sofrimento de si. Por um lado, porque a Vida infinita tende a esmagar o sujeito vivo e, por outro, porque a passividade originária dos sujeitos vivos se traduz num permanente esforço para vencer uma permanente resistência. A vida é essencialmente *pathos,* porque na sua origem se encontra a paixão: "Toda a vida é paixão" (Henry 2010, 146).

Estando irremediavelmente colado a mim mesmo e impossibilitado de deixar de sentir o que sinto, comungo com a presença da hipótese de uma tranquilidade gozosa nela: a beatitude.

Todavia, é por esta razão que o sofrimento é "a tonalidade originária da vida" (*Ibidem*, 149) e origem da transcendentalidade do vivo.

Henry pensa que a passividade originária é mais "forte" e menos significativa do que toda a liberdade presente num "Eu Posso". O sofrimento originário é passividade e revela-se como paixão, sendo este modo de revelação bem concreto. O modo de romper consigo mesmo é o de se metamorfosear em gozo através do "Eu Posso". Todavia, é na impotência que radica toda a potência, porque a impotência ou paixão é portadora de um dinamismo interno. O sofrimento passivo, que é um não poder, é aquilo que imprime a

dinâmica à sua própria ultrapassagem e é também neste sentido que Henry defende que "As tonalidades positivas são sempre secundárias relativamente às tonalidades negativas" (Henry 2010, 151).

Portanto, a superação interna do sofrimento cria, na dinâmica da sua ultrapassagem, momentos de gozo, e é fácil notar que os momentos de gozo são muito frágeis, porque na sua origem está o sofrimento.

Como, então, sair desta noite escura? O sofrimento de si pode originar a depressão porque o si está numa relação permanente consigo mesmo e a alienação externa não parece surtir grande efeito neste processo. Na linha de Kierkegaard, considera-se que o desespero é um infrutífero tentar livrar-se de si sem o conseguir, porque o desespero "é doença mortal". No desespero de si, o sujeito vive a sua morte, um desespero que é simultaneamente um gozo, porque no fundo o si é incapaz de se livrar de si mesmo. A Vida é um processo constante de morte e de ressurreição, porque é no fundo do desespero que sentimos a presença, num processo similar ao mergulho na noite escura. É por esta razão que a História transcendental da humanidade consiste na passagem do sofrimento ao gozo e vice-versa, quer em termos individuais, quer em termos coletivos. Mas tudo o que até aqui foi descrito não nos deve entristecer, porque, segundo Kierkegaard, "o pior dos desesperos é não sentir desespero algum" (*Ibidem*, 151).

O sofrimento como *autoafeção*: comentário ao §70 de *A Essência da Manifestação*, de Michel Henry

Defendemos a ideia de que o sofrimento é originador do processo transcendental do vivo por este se constituir como o principal modo de relação através da compaixão. Ilustramos esta ideia com uma citação do parágrafo §70, que nos diz: "A afetividade é aquilo que determina toda a ação e a precede como a sua essência e também é fonte de onde esta necessariamentese inicia" (Henry 2011, 823). Com base nesta asserção, parece-nos claro que a estrutura interna da imanência é a afetividade em si mesma e que esta afetividade é a *determinação* da essência. A afetividade torna-se numa espécie de "não liberdade" porque não temos o mínimo de controle sobre os nossos sentimentos, porque não são dados à perceção e, portanto, são invisíveis. A afetividade é essência da vontade, *precedendo e determinando toda a ação*. Por isto, Henry considera haver uma impotência da ação e do querer, devendo estes ser procurados no sentimento, como se pode ver na seguinte citação: "A impossibilidade de agir sobre o sentimento encontra a sua origem e reside na impotência original do sentimento relativamente a ele mesmo e na afetividade em si mesma, entendida como a essência da não liberdade" (*Ibidem*, 824).

Tal leva-nos a concluir que a nossa essência não é livre, mas determinada por aquilo que comanda o processo da Vida e do vivo que é o sentimento na sua total impotência perante si mesmo. O sentimento que deriva da impotência do ser ante si mesmo é a passividade absoluta geradora do mecanismo que origina todo o processo transcendental: a autoafeção.

Partindo das considerações anteriores, deduzimos que a relação originária estabelecida é aquela que o ser estabelece consigo mesmo, tornando-se, assim, claro que a essência de toda a atividade relacional se estabelece no âmbito de uma total determinação que seria uma "não liberdade". Aquilo que a caracterização da essência mostra é a sua impotência relativamente a si mesma e entregue à passividade originária do seu sofrimento, do seu sofrer-se de si. "A impotência que ela exibe é a do fundamento de si mesma, a sua impotência relativamente a si, entregue a si na sua passividade ontológica originária do sofrimento" (Henry 2011, 825).

O ente é originariamente passivo perante a Vida Absoluta e perante si mesmo, porque a afetividade é constitutiva da sua essência e a sua principal característica é a passividade.

Esta é a razão pela qual Henry, em dado momento deste parágrafo, discorre sobre as doutrinas da graça e da predestinação, afirmando que, ao ser humano, nem sequer é dada a garantia de qualquer tipo de salvação (*Ibidem*, 824), e subscrevendo a tragédia do humano, presente sobretudo no protestantismo, na qual a ideia de pré-destinação das almas de Calvino se pode constituir como um bom exemplo. Pessimismo antropológico em Henry? Estamos em crer que sim, tal como o patente nos seus, a nosso ver, autores de eleição – Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard e Eckhart –, sobre os quais teceu inúmeras e vastas opiniões isentas, também a nosso ver, de qualquer crítica óbvia ou contundente.

A transição operada no seio do Absoluto – Vida – do qual partilhamos a essência – vivo – opera do seguinte modo: "A essência da afetividade fenomenaliza-se sempre sob a forma de um sentimento particular" (*Ibidem*, 825). A afetividade constitui a essência da passividade e o seu conteúdo fenomenológico efetivo é o sentimento que é sempre particular e se origina nesta relação do ser consigo mesmo que é a autoafeção, porque a Vida não dispensa o vivo realizando-se a partir dele. "A afetividade como autoafeção é aquilo que se prova interiormente a si mesmo, provando-se tal como é, como um conteúdo que é, consequentemente, determinado" (*Ibidem*, 825).

A afetividade como autoafeção é origem de toda a experiência e a sua substância é afetiva. "Provar-se a si mesmo interiormente como uma experiência particular e concreta, eis o que é o sentimento e aquilo que o torna num determinado sentimento" (*Ibidem*, 826).

O sentimento adquire a sua particularidade pelo seu enraizamento na afetividade como autoafeção, e a particularidade da experiência pura é, justamente, a do sentimento, a

particularidade daquilo que se prova a si mesmo na sua passividade ontológica originária, isto é, na determinação daquilo que é. Eis uma das razões pela quais consideramos que a essência da afetividade é o sofrimento. "A essência da afetividade reside no sofrimento e é constituída por ele. No sofrimento o sentimento prova-se a si mesmo na sua passividade absoluta" (*Ibidem*, 827) e, acrescenta Henry:

> Estar entregue a si, carregar o peso do seu ser próprio, o peso da tonalidade da situação originária que o constitui, porque é só aí que se prova o sentimento na sua prova de si mesmo, quando é aquilo que ele é […] é no sofrer-se como sofrimento de si que reside e se descobre como um modo original e fundamental, consubstancial à sua essência e posto por ela como o sofrimento do ser porque a afetividade é, na essência, sofrimento. (Henry 2011, 827)

Esta caracterização que Henry faz do sofrimento como realidade última da essência também nos parece bastante clara:

> O sofrimento não é um simples facto, uma tonalidade particular no sentido psicológico, uma determinação entre as outras, havendo uma evidência da sua presença e, a este título, inultrapassável por não ser passageira e contingente como as restantes tonalidades afetivas, ou como qualquer outro facto. (*Ibidem,* 828)

Constata-se que, para Henry, tudo neste mundo é extático e passageiro, menos o sofrimento, porque: "A possibilidade do sofrimento deve ser entendida, precisamente, como a possibilidade de ser si mesmo, como idêntico à essência da afetividade e prescrito por ela" (*Ibidem,* 828). O sofrimento como essência não é algo que derive do facto de estar sempre lá, como algo injustificável e não fundamentado. Henry considera que a natureza do seu fundamento é "o patético do absoluto, não residindo na sua contingência, mas na sua essência" (*Ibidem*, 828). É assim que podemos afirmar que a essência do absoluto vivente é patética e é sofrimento porque a afetividade não é abstrata e é justamente o sofrimento que possibilita o sentimento: "o seu principal modo de manifestação é o sofrimento que forma o tecido da existência, o local em que a vida se torna vivente, a realidade e a efetividade deste transformar-se" (*Ibidem,* 828). Assim, o sofrimento não é independente de toda a ação, mas sim aquilo que a faz possível. É o "ce sur quoi" (*Ibidem,* 829) de toda a ação.

> A não motivação da afetividade, o facto de o sentimento não resultar daquilo que nos afeta, longe de deixar o conteúdo desta, longe de deixar a afetividade na abstração e no vazio da sua conceptualização, aquilo que o determina [ao sentimento] e o põe na essência da sua efetividade, na realidade particular do seu tom, é o sofrimento no seu sofrer-se. (Henry 2011, 829)

A afetividade, que encontra na origem de todo o sentimento, não é abstrata, e o seu conteúdo – o sofrimento – deve-se à total impotência da passividade da essência que determina o sofrer no seu *pathos*. Henry afirma que, para compreendermos o sofrimento nas suas múltiplas modalidades e o seu desenvolvimento em nós, temos, por exemplo, a Psicologia que, segundo ele, "dá explicações e faz referências inevitáveis a fatores externos, à relação que se estabelece na estrutura psicofísica do Homem, deduzindo as suas determinações interiores a partir daí" (*Ibidem*, 829). Adiante e na mesma página convida-nos a responder à seguinte pergunta: "devemos, assim, questionar-nos: qual a forma determinada deste sentimento ao qual chamamos pena ou sofrimento? Toda a explicação deste [sofrimento] pressupõe o seu aparecimento na essência da afeção, na essência da afetividade em si mesma" (*Ibidem*, 830), porque a impotência do sofrimento não resulta de outro fator senão da impotência do ser ante si mesmo.

Todavia, e subsequentemente, também nos questiona se ante este facto "o prazer, o bem-estar, a alegria e a beatitude serão possíveis e reais?" (*Ibidem*, 830), considerando ser importante estabelecer-se as distinções de caráter existencial e ontológico, assim como as manifestações positivas e negativas. O sofrimento e o gozo são ambos de caráter ontológico e não se confundem com as tonalidades afetivas da ordem existencial. O sofrimento equivaleria ao negativo e o gozo ao positivo[1]. A negatividade presente no sofrimento resulta da "impotência do sofrimento, o sofrimento é o ser dado a si mesmo do sentimento, a sua entrega a si numa aderência perfeita de identidade e numa aderência perfeita a si, a obtenção de si, o tornar-se e o surgir do sentimento em si mesmo, no gozo de si, no gozo de ser aquilo que é tornado prazer ou alegria" (*Ibidem*, 830).

O sentimento na plena posse de si pode ser designado como "a potência do sentimento", o gozo de si ou alegria que, como nos diz Henry, "não é uma abstração", pois resulta desta alternância do sofrimento em gozo. A potência do sentimento "é o ser na experiência de si, no gozo de si" (*Ibidem*, 831). Portanto, nesta ótica, o gozo corresponderia ao positivo ou à potência, e o sofrimento corresponderia à impotência ou ao negativo.

A potência do sentimento é a edificação do ser na posse de si, o devir do ser, "o aparecimento triunfante da revelação" (*Ibidem*, 831).

[1] Sobre este assunto, sugere-se a leitura do apêndice à obra *A Essência da Manifestação.*

A alegria ou gozo também é resultado direto da *parusia* (presença); não surge depois dela mas é sua pertença, sendo-lhe consubstancial. Tal como o sofrimento, a alegria é uma estrutura ontológica, "um modo segundo o qual o ser se historializa, o seu aparecimento e o seu tornar-se si mesmo na semelhança edificadora da *parusia,* a alegria também é parusia, a sua fenomenalidade original e a sua efetividade" (*Ibidem*, 831). Por isto, Henry considera que a potência e a impotência do sentimento são idênticas porque:

> […] o gozo de si reside e realiza-se na sua passividade originária, no sofrimento do seu sofrer-se e é-lhe idêntica. Sofrimento e gozo juntos e indistintamente compõem e designam aquilo que se fenomenaliza originariamente no ser constituindo-o, são a efetividade da *parusia*. (Henry 2011, 832)

Portanto, sofrimento e gozo caminham a par e passo, constituindo-se como a unidade e o modo de realização da Vida no seu processo, na essência da sua dinâmica. *A efetividade da fenomenalização da* parusia *é, assim, o sofrimento e o gozo sendo que o gozo se constitui como o modo de realização ativa do ente e a sua historialização.* Tal leva Henry a questionar-se: "Haverá uma cisão interna [sofrimento/gozo] no Absoluto?" (*Ibidem*, 832); mais adiante, no mesmo parágrafo, acrescenta: "Qual a escolha arbitrária de Deus alegre ou triste?" (*Ibidem*, 832). Qual é, então, a forma sob a qual o Absoluto se manifesta? O filósofo responde-nos às questões anteriormente levantadas do seguinte modo:

> A unidade do sofrimento e do gozo é a unidade do ser em si mesmo, a unidade do advento ontológico fundamental e uno no qual nos sentimos a nós mesmos, provando-nos na passividade absoluta e na consideração de si, no tornar-se tal como é, neste sofrimento do ser onde se sente e se experimenta necessariamente no sofrimento e no gozo do seu sofrer-se. (Henry 2011, 832)

Quanto ao modo de manifestação do Absoluto em nós que é a *parusia*, diz-nos:

> Sofrimento e gozo não são duas tonalidades preexistentes e separadas porque nascem de um mesmo evento que as torna possíveis e as constitui; sofrimento e gozo são a efetividade da manifestação e têm origem num mesmo conteúdo fenomenológico, numa mesma tonalidade que é simultaneamente pensada como sofrimento e como gozo que compõe esta trama, a substância, a fenomenalidade como fenomenalidade efetiva e concreta, são [sofrimento e gozo] a única aparência do absoluto e o seu ser real que é a *Parusia*. (Henry 2011, 833)

O Absoluto e o seu ser real que é a *parusia* manifesta-se sob a forma de um sofrimento que é simultaneamente um gozo. Um sofrimento que se goza a si mesmo, porque sofrimento e gozo constituem-se como uma unidade que é a unidade constitutiva do *pathos*:

> A unidade do sofrimento e do gozo reside neles, no seu conteúdo e é constituído por eles. O sofrimento é alegria porque é nela, no seu conteúdo e naquilo que ela é que se realiza, realização do ser dado a si, o gozo do ser, o gozo do ser dado a si mesmo porque a efetividade fenomenológica é este gozo. Mas e por outro lado, a alegria é sofrimento porque a sua efetividade fenomenológica, a sua alegria, reside e realiza-se no facto de poder provar-se a si mesma no seu sofrer-se porque o conteúdo efetivo da alegria é o sofrimento no seu sofrer-se. (Henry 2011, 833)

É assim que sofrimento e gozo se constituem como uma unidade essencial porque a essência é um sofrimento que se goza a si mesmo. Talvez também possamos afirmar que o gozo é algo sofrido porque "a sua unidade clarifica-se e torna-se transparente na obra do ser, realizando-se nele como sua realização efetiva" (*Ibidem*, 833).

Por isso, "a doçura do ser", diz-nos Henry de seguida, "é o sofrimento e o gozo no gozo do seu sofrer-se porque sofrimento e gozo são a estrutura ontológica do ser" (*Ibidem*, 834).

O corpo como centro afetivo e primado da relação

Concluímos considerando a afetividade o substrato comum a todos os seres vivos imersos no fluxo da Vida e "vivos" por este mesmo facto. Os afetos são o modo como a afetividade se manifesta nos sujeitos particulares que são o seu recetáculo, a sua câmara de ressonância, e esta ressonância da afetividade em cada sujeito particular dá-se como autoafeção. Importa realçar que nesta conceção dos afetos se nega qualquer tipo de intencionalidade porque, na essência, está presente este *pathos* que é afeção passiva e patética, totalmente imanente e invisível. Poderíamos defini-la como um "*Sentimus nos videre*" (Henry 2009, 163); é um sentimento de si originador dos nossos poderes; é aquilo que simultaneamente nos determina enquanto essência, mas que também nos abre a todas as possibilidades, a liberdade de utilização dos meus poderes primordiais de poder ver, ou não ver, agarrar, ou largar. Os afetos são o modo da relação, pura matéria e conteúdo de todo e qualquer sentimento; os sentimentos vão buscar o seu conteúdo à modalidade relacional passiva e afetiva originária, um sentimento de si que é sofrimento de si, um desespero à maneira de Kierkegaard. Porque sou o que sou e não consigo deixar de ser o que sou? Porque é que Eu sofro de mim, porque é que não me identifico com o meu

"sentimento de mim"? Porque a autoafeção passiva que caracteriza a nossa essência é a autoafeção passiva, isto é, a impotência que é a geradora e essência da potência. Contudo, parece haver uma certa tendência para se ignorar este facto, denegrindo a impotência, o sofrimento e a negatividade como se não nos fossem consubstanciais, mas uma tragédia acidental. O facto é que encontramos múltiplos exemplos de exorcismo da nossa condição essencial, a condição de um corpo encarnado, ideia que se encontra presente na Paixão de Cristo.

O sofrimento e o gozo são os elementos constituintes do *pathos* e, neste sentido, o sofrimento é ontológico. Todavia, pode constituir-se como uma gnose tal como ilustrada num artigo de Eduardo Sá[2] publicado no jornal *Observador*, sob o título "O Diabo são os outros. O inferno somos nós". Nesse texto o psicólogo e psicanalista aborda a depressão e analisa o inesperado suicídio de um famoso ator de cinema e de telenovelas que muito terá surpreendido os portugueses, mostrando o modo como os outros acolhem a dor alheia, a dor alheia que é co-sentida e objeto de compaixão. Não acrescentaremos qualquer comentário porque consideramos que as palavras falam por si. Sofrimento e dor devem ser encarados como um modo de relação porque a dor integra o *pathos*. É neste sentido que o trabalho da comunidade, e particularmente o dos terapeutas, deve procurar ser ativo no sentido de uma maior atenção ao outro.

> Quando estamos tristes, arriscamo-nos a ser mais verdadeiros. Porque perdemos as pequenas falsidades de todos os dias. Porque deixamos muitas das defesas narcísicas com que nos escondemos das coisas que nos envergonham. Porque não pensamos em círculos. E porque somos mais transparentes e mais espontâneos. Quando estamos tristes ficamos, na maioria das vezes, mais bonitos! Porque somos mais claramente (e mais facilmente) quem somos. A verdade é que temos pouco espaço para estarmos tristes. Porque, por mais que sintamos as pessoas em nós e as escutemos por dentro, damo-nos pouco tempo uns aos outros. (Sá 2020, *Observador*)

Aquilo que o problema do sofrimento mostra é a falta de atenção a que os sujeitos que a sofrem são votados.

[2] Eduardo Sá é psicólogo clínico e psicanalista, professor da Universidade de Coimbra e do ISPA. É autor de artigos e de livros científicos na área da psicanálise e da psicossomática, bem como de livros de divulgação no âmbito da saúde familiar e da educação parental. É diretor da Clínica Bebés & Crescidos e do Babylab – Laboratório de Psicologia do Bebé da Universidade de Coimbra. Depois de anos a colaborar na Antena 1, e de ter feito com Fátima Lopes o programa "Amor em Tempo de Crise", na TVI24, em junho de 2019, passou a colaborar regularmente no jornal e na rádio Observador.

A minha proposta de linha de investigação a prosseguir passa pela leitura do livro de *Eclesiastes*, onde Salomão, no seu sofrimento fastidioso, indubitavelmente, precursor de uma gnose, conclui que "Tudo é vaidade" e, deste modo, atinge a beatitude.

Referências bibliográficas

HENRY, Michel. 2011. *L'Essence de la manifestation*. Paris: PUF.

HENRY, Michel. 2010. *Phénoménologie de la vie*, vol. I. Paris: PUF.

SÁ, Eduardo. 2020. "O Diabo são os outros. O Inferno somos nós". *Observador*, 29 de junho.