

Comunicação feita ao colóquio organizado pela Associação Francesa de Psiquiatria em Brest, nos dias 25 e 26 de Janeiro de 1992.

Título do colóquio: *O psiquiatra diante ao sofrimento*. O texto desta comunicação foi publicado na revista *Psychiatrie française*, número especial, Junho de 1992 e na revista *Autrement*, “Souffrances”, nº142, Fevereiro, 1994.

## O sofrimento não é a dor

Permitam-me, antes de mais nada, agradecer ao vosso Presidente, Jean-Jacques Kress, pelo seu convite para partilhar com ele esta tarde de discussão. A minha contribuição difere da sua pelo facto de não procurar apoio na experiência clínica e portanto na nosografia das perturbações mentais, mas apenas na experiência humana mais comum e mais universal do sofrer. Além disso, a minha contribuição não tem como finalidade orientar o acto terapêutico, mas apenas esclarecer a *compreensão* que temos do humano, enquanto ser capaz de sofrer de e de suportar o sofrimento. A minha pressuposição é que a clínica e a fenomenologia se cruzam na semiologia, na inteligência dos signos do sofrer. A primeira instrui a segunda pela sua competência, a segunda educa a primeira pela sua compreensão do sofrer que parece estar subjacente à própria relação terapêutica. Discutiremos já a seguir, esta instrução mútua e cruzada.

Avanço directamente para as dificuldades do assunto. Passarei muito rapidamente pela primeira que diz respeito à fronteira entre dor e sofrimento; o clínico tem as suas referências, a saber, a ligação entre as perturbações mentais e a *psique*, tida como o «lugar» dessas perturbações; mas o que quer dizer «lugar», tópico, instância, etc., e o que quer dizer psique? É aos signos, logo à semiologia, que psiquiatria e fenomenologia se dirigem de comum acordo para justificar o seu distinto uso dos termos dor e sofrimento; concordaremos por isso em reservar o termo dor para os efeitos sentidos como localizados nos órgãos particulares do corpo ou no corpo inteiro, e o termo sofrimento aos efeitos suscitados sobre a reflexividade, a linguagem, a relação a si, a relação ao outro, a relação ao sentido, ao questionamento – todas aquelas as coisas que vamos considerar daqui a pouco. Mas a dor pura, puramente psíquica, continua a ser um caso limite, como o é talvez o suposto sofrimento puramente físico, o qual raramente deixa de ser acompanhado por um grau de somatização. Esta sobreposição explica as hesitações da linguagem comum: falamos de dor por ocasião da perda de um amigo, mas dizemos sofrer de um mal de dentes. É portanto a partir um ideal tipo que distinguimos a dor e o sofrimento na base das duas semiologias que acabamos de referir.

A segunda dificuldade é mais séria: se não tomarmos como guia as referências nosográficas da clínica, como é que não nos perdermos na litania interminável dos males, no mau infinito da deploração? Para fazer face a este embaraço metodológico, proponho repartir os fenómenos do

sofrimento, os signos do sofrer, em dois eixos que se virão a revelar mais tarde ser ortogonais. O primeiro é o da relação entre o *si próprio e o outro*; como é que nestes signos, o sofrer se dá ao mesmo tempo como alteração da relação a si e da relação a outrem. O segundo eixo é o do *agir e padecer*. Vou explicar-me: podemos adoptar como hipótese de trabalho que o sofrimento consiste na diminuição da capacidade de agir. O acento espinosista desta definição não nos leva a entrar em qualquer relação de vassalagem filosófica exclusiva. Ela põe a tónica no facto de apenas os agentes poderem igualmente ser sofredores. (Acontece-me dizer frequentemente: *os homens que agem e sofrem...*), daí o eixo agir e padecer. Procuramos sucessivamente os signos desta redução nos registos da palavra, da acção propriamente dita, da narrativa, da estima de si; e isto, na medida em que podemos considerar esses registos como os níveis de capacidade e de incapacidade. Como se verá, o eixo do agir e padecer recorta de forma perpendicular o eixo si próprio e outrem.

Essas duas pistas serão exploradas nas primeiras duas partes da minha exposição.

Para uma terceira parte, reservarei muito brevemente a questão do sentido, inevitavelmente colocada pelo sofrimento. Poder-se-ia falar de um terceiro eixo, transversal de alguma forma, em que o sofrimento se manifesta distendido entre a estupefacção muda e a interrogação mais veemente: porquê? Porquê eu? Porquê o meu filho? Perfila-se no horizonte a questão tremenda de saber o que é que o sofrimento dá a pensar, se mesmo educa, como quer Ésquilo ao terminar o seu Agamémnon com o conselho do corifeu: *pathei mathos*, aprender através do sofrer. Mas aprender o quê?

## 1. O eixo si mesmo - outro

Parece antes de mais que estamos confrontados com um paradoxo. Por um lado, o si próprio parece intensificado no sentimento vivo de existir, ou melhor, no sentimento de existir de forma intensa. «Eu soffro – eu sou»; nenhum *ergo* como no famoso *cogito ergo sum*. O carácter imediato parece irremediável; não há lugar para uma qualquer «dúvida metódica» cartesiana. Reduzido a um si próprio que sofre, eu sou ferida aberta.

Este dobrar-se sobre si é ainda amplificado pela suspensão da dimensão representativa; enquanto penso «qualquer coisa», soffro de forma absoluta. Poderíamos desenvolver este aspecto apoiando-nos na distinção freudiana entre a representação e o afecto. Permanecendo no plano fenomenológico, podemos dizer que o que é tocado no sofrer é a intencionalidade que visa qualquer coisa, uma outra coisa diferente de si; daí o retraimento do mundo como horizonte de representação; ou para dize-lo de outra maneira, o mundo já não aparece como habitável mas como despovoado. É assim que o si próprio se revela rejeitado nele próprio. Por outro lado, não é errado diagnosticar uma intensificação especial da relação ao outro; isso acontece de modo negativo, sob a forma de uma crise de alteridade que pode resumir-se através do termo de separação. Esboçemos algumas figuras da separação no sofrimento:

- a) Ao nível mais baixo impõe-se a experiência viva do insubstituível; diferente de todo o outro, o sofredor é único.

- b) No nível seguinte esboça-se a experiência viva do incomunicável; o outro não pode compreender-me, nem ajudar-me; entre mim e ele, a barreira é intransponível: surge a solidão do sofrer...
- c) A um nível de estridência mais intensa, o outro anuncia-se como meu inimigo, aquele que me faz sofrer (insultos, maledicência...); um excuro impor-se-ia aqui sobre o tema da família como concentração de hostilidade, na qual o complexo de Édipo não ocuparia todo o espaço! A ferida do sofrer.
- d) Enfim, ao nível de virulência mais elevado, desencadeia-se o sentimento fantasiado de ser eleito pelo sofrimento. Falaríamos desta maldição como de uma eleição ao contrário; é daí que surge a questão: porquê eu? Porquê o meu filho? Inferno do sofrer.

Não poderíamos deixar o eixo do si próprio e do outro sem dizer uma palavra sobre o fenómeno do sofrimento que se inflige a si mesmo. A semiologia do par relação a si – relação ao outro, sai simultaneamente enriquecida e baralhada, ao ponto de somente a clínica poder ir mais além do que a fenomenologia quando ela revela (cito Jean-Jacques Kress) «esta capacidade das forças da psique de se exercerem contra elas mesmas e de trabalharem na produção do seu próprio sofrimento». Imenso é o império do: infligir-se sofrimento. Não poderíamos deixar de invocar aqui *Luto e Melancolia* de Freud, em que se vê a perda do objecto do amor a suscitar a obstinação de um sujeito incapaz de largar a mão. Mas se a fenomenologia permanece aqui muito recuada, tanto quanto esse jogo de forças está oculto, ela pode em contrapartida mostrar, na zona mais iluminada da consciência, fenómenos patentes que relevam do «infligir sofrimento a si próprio»: vou fazê-los surgir mais à frente, no segundo eixo, ao nível da estima de si.

## 2. O Eixo agir e padecer

Se adoptarmos como critério do sofrer, a diminuição da capacidade de agir, é possível conceber uma tipologia do sofrimento que se regularia de acordo com a do agir. Proponho para esta, a grelha de leitura que já experimentei em *Si-mesmo como um Outro*. Nesta obra, distingo quatro níveis de eficiência: o da palavra, o do fazer no sentido limitado do termo, o da narração, enfim o da imputação moral. A isso corresponderia do lado do sofrer todas as feridas que afectam alternadamente o poder dizer, o poder fazer, o poder narrar (-se), o poder estimar-se a si mesmo como agente moral. E como, em cada um dos níveis, se volta ao paradoxo anterior do si intensificado e do si separado do outro, obtém-se assim uma matriz de dupla entrada, construída, como dissemos, sobre dois eixos ortogonais.

Começo pela *incapacidade de dizer* porque, como foi sublinhado desde o início da semiologia do sofrer, o sofrimento é somatizado de forma electiva ao nível da mímica e mais particularmente no espaço do rosto, enquanto a dor tem o seu lugar no corpo todo; a sua expressão concentra-se assim no grito e nas lágrimas. Surge um hiato entre querer dizer e incapacidade para o dizer. E é nesta falha que, apesar de tudo, a vontade cria o caminho da queixa (remeto-vos quanto a este assunto para o belo texto de Jean-Jacques Kress sobre «L'efficacité de la plainte»). A queixa exala

ao mesmo tempo de si, é arrancada ao mais fundo do corpo, e é dirigida ao outro como exigência, como apelo à ajuda. Assim se marca a diferença relativamente à dor que muitas vezes permanece fechada no silêncio dos órgãos.

Quanto à *incapacidade de fazer*, a distância entre querer e poder, que a origina, é em primeiro lugar comum à dor e ao sofrimento, o que explica que os seus dois campos se cubram parcialmente. Mas, como o lembra o sentido antigo do termo sofrimento, sofrer significa primeiramente *suportar*. Assim se incorpora um nível mínimo de agir na passividade do sofrer.

Voltemos agora a colocar este suportar no eixo do si próprio e do outro. Observamos em primeiro lugar o encarquilhamento da passividade extrema de um sujeito, remetido para si mesmo pela perda do poder *sobre...*; é preciso aqui lembrar que um agente não tem na sua frente apenas outros agentes, mas pacientes que sofrem com a sua acção. É esta relação que se encontra invertida na experiência de estar entregue ao poder de..., à mercê de..., entregue ao outro. Esse sentimento pode deslizar até chegar às relações de ajuda e cuidado. Sofrer, é então sentir-se vítima de... Tal sentimento encontra-se por sua vez exacerbado pelos efeitos da violência sofrida quer esta seja física ou simbólica, real ou fantasiada. O sofrimento marca assim a crise mais aguda daquilo a que Habermas chama o agir comunicacional, sob o modo de uma ex-comunicação, no sentido mais forte do termo, de uma exclusão em simultâneo das relações de força e das relações simbólicas.

Chegamos à terceira modalidade do sofrer. Ela consiste nos danos causados à *função desempenhada pela narrativa* na constituição da identidade pessoal. Lembremo-lo: uma vida é a história dessa vida, em busca de narração. Compreender-se a si mesmo, é ser capaz de contar histórias sobre si próprio que sejam simultaneamente inteligíveis e aceitáveis e sobretudo aceitáveis.

Os desastres do narrar estendem-se ao eixo do si próprio e do outro. O sofrimento aparece aqui como ruptura do fio narrativo, na sequência de uma concentração extrema e de uma focalização pontual no instante. Este, é preciso sublinhá-lo, é diferente do presente, tão magnificamente descrito por Agostinho nas *Confissões*. Enquanto o presente se alimenta da dialéctica entre a memória (a que ele chama *presente do passado*), a expectativa (ou o *presente do futuro*) e a atenção (ou *presente do presente*), o instante é arrancado a esta dialéctica do triplo presente, ele é apenas a interrupção do tempo, a ruptura da duração; é assim que todas as conexões narrativas se encontram alteradas. Mas a relação a outrem fica tão alterada como a incapacidade de narrar e de se narrar, na medida em que a história de cada um está enredada na história dos outros, como o disse R. Koselleck num livro intitulado precisamente «*Enredado nas histórias*»; é assim que a nossa história se transforma num segmento da história dos outros. É esse tecido inter-narrativo, se assim se pode dizer assim, que é interrompido no sofrimento. Fizemos a experiência quando fomos confrontados com certas formas de confusão mental, em que todas as referências de uma temporalidade comum, com os seus horizontes de passado e de futuro, estão baralhadas. O sofrimento do interlocutor não é então menor que o do paciente. Nesse sentido, poderíamos arriscar o termo *inenarrável* para exprimir esta incapacidade de narrar.

Notemos de passagem que esta análise fenomenológica toca em certas descobertas de Freud: no início da sua carreira, ele descreve o nevrótico como «sofredor de reminiscências»; muito mais tarde, opõe o trabalho de rememoração à resistência, que contrapõe à rememoração a repetição

do sintoma; podendo ou não atribuí-la à pulsão de morte, tal incapacidade de passar da repetição à rememoração sublinha a gravidade do que nos surgiu como o desastre do narrativo, que afecta igualmente o plano pessoal e o plano interpessoal.

Resta-me dizer algumas palavras sobre a *incapacidade de se estimar a si próprio*. Considero a estima de si como o limite ético do agir humano. Estimo-me enquanto ser capaz de avaliar as coisas, isto é, de preferir uma coisa a outra, em virtude de razões de agir e em função de juízos acerca do bom e do mau. Podemos falar aqui de um movimento de reflexão que vai da estima de alguma coisa à estima de si (coincido aqui com Jean-Jacques Kress, que se refere «à pessoa humana, enquanto lhe é reconhecido aquilo que lhe é mais próprio; a sua dignidade». E Kress acrescenta: «a aptidão para o sofrimento faz parte integrante desta dignidade». E mais à frente, evoca ainda «o sujeito, a sua dignidade e o seu sofrimento»).

Se projectarmos esta nota inicial sobre o eixo si próprio - outro, acrescentando-lhe o tema do sofrimento infligido a «si mesmo como um outro» - o que ocupa o primeiro plano na relação a si é, em primeiro lugar, a tendência para a falta de auto-estima, para a culpabilização. Em particular, por ocasião da perda de um ente querido, quando somos levados a dizer-nos: realmente devo estar a ser punido por alguma coisa. Neste caso, o psiquiatra avisa-nos chamando a nossa atenção para a incitação a entrar nesse labirinto infernal, a que se encontra exposto o testemunho desse exorcismo exercido contra si próprio. A palavra de reconforto que aqui se impõe deve afirmar: «não, você não é culpado; na verdade, o que acontece é que sofre e isso é outra coisa». Porque, afinal, quando o desprezo por si é levado a este extremo, ele só ratifica a perspectiva do carrasco sobre a humanidade. Qual será, com efeito, o propósito perseguido pelo carrasco através da tortura? Os médicos que trataram das vítimas da tortura dizem: ao fazer sofrer, o carrasco visa além da morte do outro, a sua humilhação, por meio de um juízo de condenação que a vítima é levada a exercer contra ela própria; esses mesmos médicos falam-nos da vergonha que se cola à alma, se podemos dizê-lo, destes humilhados. Voltamos a cruzar aqui o que foi dito mais acima acerca da dificuldade de dizer, de narrar, de integrar tais episódios de violência sofrida numa história aceitável. Atingimos, de facto, um ponto limite, quando não há mesmo lugar para a condenação de si; é este extremo que Jean-Jacques Kress evoca a propósito da perturbação psíquica de *dissociação*; e partilho o seu embaraço diante «do horror que suscita este tipo de pensamento: uma vez que existem humanos que não são mais pessoas para sofrerem o seu sofrimento, serão eles ainda humanos?». Parece que saímos aqui da esfera em que pode haver ainda estima ou desprezo, através do levar ao limite a incapacidade para se estimar a si mesmo...

Na outra vertente, a do outro, a perda da estima de si pode ser sentida como um roubo ou uma violação exercida pelo outro; a nosografia do delírio proposta por Jean-Jacques Kress faz aparecer a parte das interpretações que se enxertam no tema da acusação. Mas, na realidade de um mundo violento, cada um pode ser levado a sofrer do fazer sofrer, real ou imaginário, maquinado pelos «malvados». Neste ponto, a queixa evocada mais acima ultrapassa o simples gemido e articula-se como queixa *de...*, em queixa *contra...* (Evoco nesta ocasião o sentimento de escândalo que senti outrora aquando da leitura dos *Salmos* de David em que se manifesta a queixa contra os «inimigos» que vos humilham, que vos caluniam, que vos ridicularizam. Sou levado a fazer justiça a esses textos, talvez por vezes delirantes mas que dão voz à experiência demasiadas vezes recalcada da vitimização; há talvez qualquer coisa não só de verídico, mas de libertatório nos gritos dessas que confissões: será que poderia ainda existir aí algum lugar para o perdão sem a

expressão da censura?) Esta maneira que a queixa tem de frisar o delírio testemunha porventura da natureza profunda da recriminação, ao oscilar sobre o limiar invisível entre a denúncia do mal e o delírio da perseguição.

Na intersecção entre a relação a si, intensificada pela culpabilidade e a relação a outrem, alterada pelo delírio da perseguição, perfila-se o rosto aterrador de um sofrimento que alguém inflige a si mesmo ao próprio nível da sua própria estima. Sem dúvida que o psiquiatra tem aqui muito mais a dizer que o próprio fenomenólogo. Todavia, os dois encontram-se no terreno do que chamávamos outrora as «paixões da alma», esta zona intermediária onde o *pathos* se avizinha do patológico (Aprendemos com Canguilhem a arte de esclarecer o normal e o patológico, um por relação com o outro). É verdade que hoje não escrevemos mais tratados das paixões, como aconteceu com os antigos, os medievais ou os clássicos (pensamos aqui em Descartes e em Espinosa). É por isso que talvez uma leitura cruzada das paixões, na qual psiquiatras e fenomenólogos colocassem em comum os seus saberes, fosse susceptível de restituir vida ao sujeito (a este propósito a expressão alemã *Leidenschaft* dá muito que pensar: pergunto-me, em particular, se Freud não teria evitado este termo por causa da grande tradição romântica que lhe dá o uso que sabemos; o seu cientismo aconselhava-o a conservar o termo *Schmerz*, de em vez de o precisar por *Seelenschmerz*). De qualquer maneira, as paixões oferecem uma ilusão compreensiva do que seja «fazer com que eu próprio sofra». Com efeito, ao contrário das emoções, que vão e vêm, das pulsões que se investem em objectos variáveis de amor e ódio, as paixões consistem em investimentos do desejo em objectos tornados absolutos; apresentam assim um carácter excessivo, de *hybris*, que completa o seu processo de cristalização tão bem descrito por Stendhal. O apaixonado, ao colocar tudo num objecto, coloca-se numa situação em que a perda do objecto se transforma em perda total. O apaixonado sofre assim por duas vezes: numa primeira vez, ao observar o que está fora do seu alcance e cujo preço a pagar em alegrias sacrificadas, em benefício de uma só coisa desejada, pode ser incalculável; uma segunda, ao falhar inelutavelmente o seu fim; no que a isto diz respeito, não sofremos menos da desilusão do que da ilusão. A descrição fenomenológica recorta aqui toda a problemática psicanalítica do objecto perdido, da qual Freud fez teoria no famoso ensaio intitulado *Luto e Melancolia*.

Proponho o exame rápido de duas paixões em que o sofrimento infligido a si mesmo beneficia ainda, se ousar dizer, de uma certa clareza ou, melhor ainda, de uma certa lucidez: a inveja e a vingança. A inveja é um afecto que interessou vivamente os fundadores da economia política, no seguimento de Adam Smith, bem como teóricos modernos da justiça, como Rawls. O *Robert* define-a nestes termos: «um sentimento de tristeza [voltamos a encontrar o termo invocado por Jean-Jacques Kress], de irritação e de ódio contra quem possui um bem que nós não temos»; e ainda: «atormentar-se com a boa fortuna do seu semelhante». Não é apenas em Adam Smith que pensamos, mas em René Girard e na sua noção de mimetismo: sofro por não ter o que o outro tem, porque é o outro que o tem e não eu. Quanto à vingança, ela consiste, diz ainda o Robert, em «indemnizar-se a si mesmo de uma ofensa (real ou presumida) punindo o seu autor»; esta conduta do justiceiro que se substitui aos juizes, é eminentemente regressiva, como o testemunham as tragédias dos Átridas; o direito, aprendemos na tragédia de Orestes, só avança quando a cidade priva os indivíduos da sua pretensão de tomarem em si mesmos o exercício da punição; a vingança é então uma nova apropriação da punição pelos indivíduos, como se estes fossem os mestres da reparação que lhes deve ser feita. Bem entendido, a clínica encontra figuras mais inquietantes, até mais aterradoras, destes justiceiros tornados os perseguidores que foram

perseguidos. Aí vemos, como a fenomenologia ao retomar os tratados das paixões, pode aproximar-se do limiar da nosografia dos psiquiatras.

### 3. O que o sofrimento dá que pensar

O tema que introduzo sob este título deve ser pensado com a maior precaução. Aqui esperam-nos armadilhas, as do moralismo e igualmente as da vitimização pela dor, a partir do momento em que tentamos erigir o sofrimento em sacrifício considerado meritório. Esse é um caminho que podemos adoptar para nós, mas não uma via que possamos ensinar. E contudo, na esteira dos trágicos gregos, o sofrimento «ensina». O quê porém? Não podemos procurar dizê-lo senão procedendo com muita modéstia e sobretudo com respeito pelo sofrimento. Limitar-me-ei a duas notas, uma relativamente ao eixo da reflexão sobre si, a outra sobre o da relação com outrem.

No que diz respeito à primeira vertente, direi: *o sofrimento questiona*. A questão é, com feito, é familiar ao lamento: até quando? Porquê eu? Porquê o meu filho? Essas perguntas não se inscrevem num quadro de explicação, mesmo que fosse no de uma economia da libido, mas na perspectiva de uma exigência de justificação. (Não esqueço neste momento o meu mestre Nabert e o seu *Ensaio sobre o mal*. Exprimo igualmente a minha dívida para com Jérôme Porée na sua obra ainda inédita, *La philosophie à l'épreuve du mal*).

#### O tempo do sofrer

A questão do sofrimento reveste-se de uma dimensão ética e filosófica a partir do momento em que se encontram, no mesmo afecto, a passividade do sofrer, sofrido, até mesmo infligido pelo outro e uma exigência de sentido. Aqui estamos um pouco além da caracterização inicial do sofrer como *cogito* absoluto, *cogito* sem *cogitatum*. Sofro, sem que haja um «alguma coisa» de que sofro; se o sofrimento é de uma certa forma sem «objecto», não será ele sem «porquê?». Ele não é somente sentido mas também julgado como uma figura do mal. O que exige justificação é, por um lado, o sentimento de que o sofrimento não se limita a ser, mas que ele é algo em excesso; sofrer, é sofrer demasiado; é por outro lado o sentimento de que todo o mal não é mal de falta, mal «moral» (é de novo no caminho desta questão que é preciso ajudar o outro que sofre a ser implicado), mas no sentido leibniziano, mal «físico», isto é, que existe na «natureza», sem ter a sua justificação na ordem moral; dito de outra forma, é preciso desintringar o ser vítima do ser culpado. Não podemos deixar de evocar aqui a discussão do *Livro de Job*: se a causa desse herói bíblico adquiriu o valor paradigmático, que sabemos, é porque ele despedaça todo o sistema de pensamento – a famosa teoria da retribuição – de que resultaram as teodiceias que visam justificar todo o sofrimento como merecedor de punição, *poena*; no termo deste desmantelamento, o mal sofrido revela-se irredutível ao mal cometido. Vítima, mas não culpado, proclama Job. E todavia, se chamamos mal – mal sofrido, ainda assim mal – ao sofrimento, é porque ele partilha com a falta o facto de se apresentar como qualquer coisa que é mas que não deveria ser. O momento filosoficamente significativo consiste neste nó do ser e do dever ser, no próprio núcleo do afecto do sofrer (Jérôme Porée). É assim que o sofrimento carrega toda a dor

até ao limite da axiologia: ele é, mas não merece ser. Donde resulta a questão: porque razão existe o que não deveria ser? A questão moral torna-se aqui questão metafísica.

No que diz respeito à segunda vertente, diria o seguinte: *o sofrimento interpela*. O paradoxo da relação a outrem aparece aí, posto a nu: por um lado, sou eu que sofre e não o outro: os nossos lugares são insubstituíveis; talvez mesmo eu seja «escolhido» para sofrer, de acordo com a fantasia do inferno pessoal; por outro lado, apesar de tudo, apesar da separação, o sofrimento emanado da queixa é apelo ao outro, exige ajuda – exigência talvez impossível de satisfazer de um sofrer com e sem reserva; uma tal compaixão é, sem dúvida, o que não poderíamos dar. Aproximo-me aqui das notas de Jean-Jacques Kress relativamente à exigência de «parcimónia». A parcimónia pode ser uma regra que nos impomos enquanto cuidadores mas é igualmente um limite que nós próprios sofremos, no sentimento de não poder responder efectivamente ao que designámos um sofrer com sem reservas. O sofrimento marca aqui o limite do dar e receber. Não obstante permanece, como uma tímida esperança, a convicção arriscada e talvez insensata, de que o mundo poderia ser melhorado através do que Jan Patocka chamava nos seus últimos escritos a «solidariedade dos enfraquecidos».

Qualquer que seja a solução desses enigmas, um humor é proibido aos fenomenólogos e aos psiquiatras, a saber, o optimismo que alguém definiu um dia como a caricatura de uma esperança que não tivesse conhecido as lágrimas.

Para acabar, encontramos o primeiro sentido de sofrer, a saber, suportar, isto é, perseverar no desejo de ser e no esforço para existir *apesar de...* É este «apesar de...» que delinea a última fronteira entre a dor e o sofrimento, mesmo quando eles habitam o mesmo corpo.