

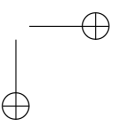
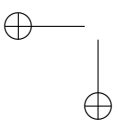
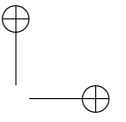
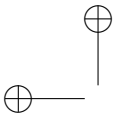
Sobre o Perder



José Manuel Heleno

2019

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2019

FICHA TÉCNICA

Título: *Sobre o Perder*

Autor: José Manuel Heleno

Colecção: Artigos LUSOSOFIA

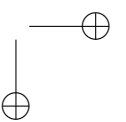
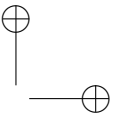
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

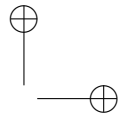
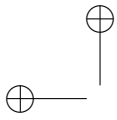
Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2019

ISBN (PDF): 978-989-654-585-7



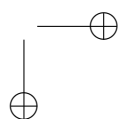
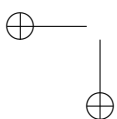


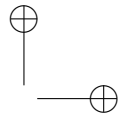
Sobre o Perder

José Manuel Heleno

Índice

Preâmbulo	4
Perder Tempo	7
Perder	9
Perder Tudo	11
Perder o Mundo	12
Perder a Identidade	15
Perder-se de Amores	18
Perder-se Absolutamente	21
Perder os Livros	24
Perder um Jogo	26
Perder e Sofrer	28
Perder é Viver	30
Perder o quê?	31
Perder Deus	33
Perder-se	34
Perder Alguma Coisa	36





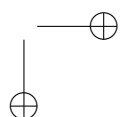
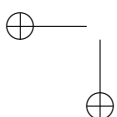
Ce qui est à l'arrière-plan de son acte (de l'homme), et qui permettra le passage au mythe, ce n'est donc plus le succès, mais l'échec. L'échec seul, en arrêtant comme un écran la série infini de ses projects, le rend à lui-même dans sa pureté.

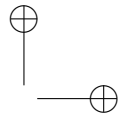
Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*

Preâmbulo

Este ensaio nasce da vontade de compreender como se vive a perda, quer dizer, compreender a derrota, o fracasso, o luto, o vício, a doença, mas também a perda de objetos prosaicos como óculos, chaves ou moedas, enfim, coisas que se perderam e até, em certos casos, se acaba por esquecer que foram perdidas. Se a noção de perda abrange um vastíssimo leque de situações – das mais trágicas às mais risíveis -, interroguei-me se não haveria a possibilidade de relacionar essa multiplicidade de ocorrências, quer dizer, se a dor que se sente quando o clube que amamos perde um jogo, não se assemelharia, de algum modo, ao facto de ter perdido uma determinada quantia em dinheiro, de ter falhado um encontro com uma pessoa encantadora, ou até, alargando ainda mais o espectro semântico, à perda de um ente querido. Uma vez mais, era essencial não apenas tentar compreender o que se passava comigo cada vez que perdia qualquer coisa como prestar atenção às emoções concomitantes.

Compreendia vagamente que a perda tinha a ver com a irreversibilidade; que era tanto mais dolorosa quanto mais irreversível se afigurava (embora esta expressão necessite de uma reflexão suplementar). Mas não só: a perda deveria também ser compreendida a partir das noções de possibilidade, necessidade ou fatalidade – noções tidas como respeitáveis e profundas em qualquer saber que se quisesse apresentar como metafísico. Contudo, havia ainda outros campos que solicitavam a minha atenção: falo, por exemplo,





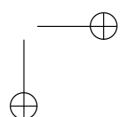
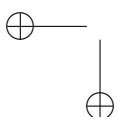
de tudo aquilo que se prende com o narcisismo, o luto e a melancolia, enfim, com essas brisas ou rajadas emotivas que adensam o mistério da mente.

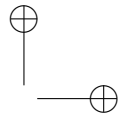
Compreende-se que escrever sobre a perda é um desafio interminável, daqueles em que ninguém sai derrotado porque é difícil saber o que é sair-se vencedor. Aliás, a linguagem comum retrata este mundo multifacetado e de difícil apreensão, como é manifesto, por exemplo, no dizer-se que se perde tempo por coisas de nada, ou que se perde um ideal ou a mulher que se ama. Na verdade, um indivíduo pode perder-se a si próprio e até perder a vida. De tal modo, que se poderá dizer que chegamos ao fim da vida justamente porque perdemos tudo, como se esse fim fosse essa perda irreversível e a morte fosse a palavra e o conceito que o traduz. Os que ficam, aqueles que ainda não morreram, não perderam tudo; e eles ficam justamente porque ainda não perderam o que inevitavelmente terão de perder. Acresce que o tom trágico a que alguns poderão associar estes pensamentos é ele próprio sintoma de uma forma de pensar associada ao insuportável da perda, como se não a admitíssemos e, por isso, a recusássemos.

Ora, na reflexão que se segue encena-se várias possibilidades de perda. Por todos os lados sobressai uma espécie de ferida narcísica, como se aquilo que fosse verdade acerca dos sonhos - a saber: que é sempre do sonhador que o sonho trata¹ -, também o fosse acerca da vida em geral, pois o importante é a forma como a vida acontece em cada indivíduo. Daí que seja sábio aquele que é capaz de desafiar a perda - desde suportar estoicamente o que lhe acontece a ultrapassar a experiência do luto. E é provável que não haja outra noção de sabedoria senão esta².

¹ Escreve Fernando Pessoa (Vicente Guedes - Bernardo Soares) em o *Livro do desassossego* (Edição de Teresa Sobral Cunha, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2008): "O sonhador verdadeiro entrega-se a si próprio, *deixa-se possuir por si próprio*" - p. 97; itálicos nossos).

² Se a memória não me traiço, foi num programa televisivo dedicado a Eduardo Lourenço que este, ao ser interrogado sobre se se considerava sábio,



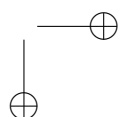
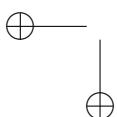


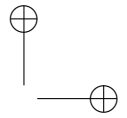
Se a perda é uma forma de desaparecimento – e também de extravio ou de sumiço – é óbvio que devemos prestar atenção ao sentido verbal e idiomático. Por exemplo: quem perde é quem não ganha ou lucra, não vence ou não é beneficiado. São de facto inúmeras as expressões que se podem construir a partir da forma verbal. Assim, desde o perder de vista ao perder a cabeça, para não falar em perder o rasto ou perder o fio à meada, são, entre outras, expressões que poderiam merecer a nossa atenção.

No entanto, atentos à experiência da privação ou da ausência, do desaparecimento ou do extravio, da dor e da melancolia, queremos multiplicar as figuras da perda e do perder como se nos esforçássemos por seguir o seu rasto desde a psicologia à metafísica. Este catálogo sobre a perda e o perder acaba também por ser uma forma de aludir o outro lado daquilo que nos preocupa: a alegria ou a sobrançeria do vencedor, a felicidade de se sentir completo, pleno, como se fosse a outra face da perda e do perder que acaba também por nos ser prometido. Acresce que só aquele que se sentiu derrotado pode saborear a vitória. Assim, só conhecendo o “outro lado” se pode compreender e saborear “este lado”, mesmo que o vitorioso o possa dizer no momento da vitória para humilhar ainda mais aquele que perdeu.

Mas será possível esquecer a alegria que a própria perda pode desencadear? Ter perdido qualquer coisa pode ser sinal de felicidade e de bem-estar, como se a vida não existisse sem essas pequenas alegrias que estão, amiúde, associadas à perda. Um pouco como o esquecimento e a ideia de que não poderíamos viver sem esquecer – como se, diz-nos Nietzsche, o esquecimento fosse uma força sem a qual não seria possível viver. Deste modo, podemos perder o passado e esquecermo-nos dele ou até sermos levianos em relação ao futuro, como se não nos preocupássemos com aquilo

respondeu que se o fosse a sabedoria de pouco lhe valia, pois “pensava sempre os mesmos problemas e encontrava sempre as mesmas soluções.” Consideramos que a perda é, precisamente, um desses problemas.





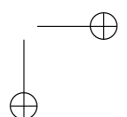
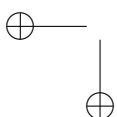
que já ou ainda não é, perdendo um e outro para nos entregarmos inteiramente ao presente.

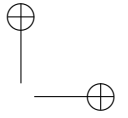
É esta multiplicidade de situações e vivências – tanta vez antagónica; tanta vez paradoxal – que nos leva a tentar compreender a perda. A expressão de Sartre em *Qu'est-ce que la littérature?*, transcrita em epígrafe deste texto, assinala que o fracasso pode devolver o homem à sua pureza. Ao considerar que a ação humana é simultaneamente êxito e fracasso, Sartre admite que a dialética entre ambas se torna difícil de pensar. A literatura é, justamente, uma forma de tentar devolver o homem a si mesmo, pois ele “vale mais do que aquilo que o esmaga”.

Perder Tempo

Às vezes perde-se um tempo tido como precioso. Outras vezes perdemos tempo propositadamente, como se não soubéssemos o que fazer. Podemos até dizer que “estamos a fazer tempo”. No entanto, se “estamos a fazer tempo” é com um desígnio determinado, como se esperássemos que algo acontecesse. A ansiedade de não ter chegado o momento tido como certo leva-nos a “fazer tempo”, o que é uma forma de dizer que estamos a “gastá-lo”. Fazer tempo e gastá-lo, só aparentemente são expressões contrárias. Trata-se de uma forma de contornar a ansiedade, pois não sabemos o que fazer enquanto esperamos que algo aconteça.

Se é certo que há tempos tidos como mortos, tal acaba por revelar uma das formas como os seres humanos vivem o tempo. As diferentes maneiras de sentir os ritmos culturais, consubstanciados em ritmos temporais, não nos podem fazer esquecer aquilo que se entende por tédio e a maneira como se dá conta do tempo quando este se torna mais “lento” e teima em mostrar-se dessa forma. Nestes momentos quer perder-se tempo sem se conseguir, como se o tempo insistisse em impor-se ao existente de forma lenta e irritantemente inalterável.



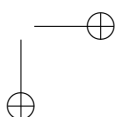
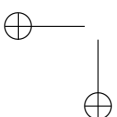


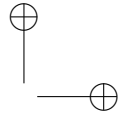
Contudo, a grande astúcia do tempo é a irreversibilidade. Jankelevitch, no início de *O irreversível e a nostalgia*³, chega mesmo a escrever que “a irreversibilidade (...) é a própria temporalidade do tempo. E ainda que o “homem é um irreversível em carne e osso”. Ora, se o modo de ser da temporalidade é a de ser irreversível tanto como a irreversibilidade é temporal, tal significa que o tempo não pode ser revertido. E é neste contexto que ele nos acena com o seu lado trágico: o de não poder deixar de ser como é, ou seja, que é irreversível o que passou. O poder conhecer o passado e o não poder conhecer o futuro é uma das marcas dessa irreversibilidade, tal como o é o facto de o tempo fluir inevitavelmente e nada nem ninguém poder impedi-lo. O tempo, irremediavelmente, perde-se. O tempo, irremediavelmente, não regressa. E o seu lado trágico é de não haver nada a fazer – ele, o tempo, perde-se e é tudo. Daí que o ter sido seja o mistério por excelência. É inapagável o facto de se ter sido. Entre dois nadas (o que precede o nascimento e o que sucede à morte), a única certeza que tenho é a de que fui – e é isso, precisamente, que é misterioso.

Jankelevitch diferencia este modo de ser do tempo daquele que é próprio do espaço. Neste pode haver coexistência, pois podemos ir e vir, subir e descer. Podemos ao menos regressar a um local. Se não se pode regressar ao tempo que passou, se estamos condenados a recordá-lo, então essa recordação confirma o irreversível. Como escreve ainda Jankelevitch, “a recordação torna sensível tudo o que perdemos”⁴. De facto, não perdermos aquilo que nos alegra significa que desejamos recordá-lo, embora inúmeras vezes queiramos perder o que nos magoa e a recordação insista em imobilizá-lo. Por conseguinte, recordamos para não perdermos a própria vida, mesmo que a memória, ao fazê-lo, tanto possa exercitar a sua bondade como a sua crueldade. Incapazes de lidar com a irreversibili-

³ Vladimir Jankelevitch, *L'irreversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974.

⁴ *Ibid.*, p. 21.





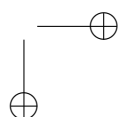
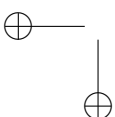
dade do tempo, com a sua perda irremediável, acabamos assim por retê-lo sob a forma de imagens, embora o próprio tempo se encarregue de esbatê-las ou apagá-las, quer acrescentando imagens que não correspondem a nada de efetivamente existente, quer tornando as imagens mais fugidias e esbatidas a ponto de, a longo prazo, elas próprias acabarem irremediavelmente por se perder.

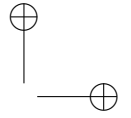
É ainda terrível perder-se tempo estupidamente. Dizemos então que havia coisas essenciais para fazer ou atrevemo-nos a repetir a consabida expressão que “tempo é dinheiro”. Mas aquele que perde tempo estupidamente não se perdoa: ele vive de forma exacerbada o sentido do possível e do real, pois não apenas teria sido *possível* fazer algo mais importante como aquilo que *realmente* deveria ter acontecido era tê-lo feito em vez de desperdiçar o tempo. Com efeito, para além de perdermos tempo de forma inútil com pessoas que consideramos supérfluas, nós próprios acabamos por nos tornar supérfluos ao perdermo-nos. Aquele que não gosta de perder tempo tem assim um sentido aguçado do efémero e do contingente: em vez de estar a perder tempo poderia e deveria tê-lo aproveitado. O estranho é o facto de não haver ninguém no mundo que não perca tempo estupidamente.

E escrever um texto como este, será perder tempo? Que levará alguém a escrevê-lo? E a escrever sobre a perda quando, como se sabe, é a luta contra o esquecimento que define todos aqueles que escrevem. O paradoxo é o que se segue: de um lado há um tema pelo qual nos apaixonámos e, por outro lado, há algo que o contradiz pelo facto de o referirmos e analisarmos. É um pouco como alguém falar para aconselhar que se deve permanecer em silêncio.

Perder

Se há o perder tempo também há o tempo da perda. Significa isto que a perda tem uma relação determinada com a temporalidade,

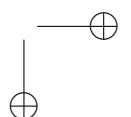
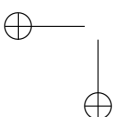


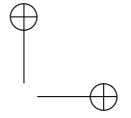


como se o próprio ato de nascer marcasse e simbolizasse a sequência de toda a vida humana. Ao haver rutura e a perda concomitante, o ser humano terá de se habituar a viver perdendo: quer então regressar a um estado anterior ao da perda sem o conseguir. Daí que alguns teimem em falar do vínculo entre o passado e a paixão, como se fosse naquilo que já passou que se encontrasse a verdadeira paixão, essa que eternamente se procurará e eternamente se perderá. Mesmo que o sujeito apaixonado jamais saiba aquilo que perdeu e não possa, por conseguinte, compreender efetivamente o que procura, ele apaixonar-se-á para preencher esse vazio, ou antes, essa coisa inominável e incognoscível que está dentro dele e o estimula a procurar sem saber o quê. É por isso que o que se perdeu tem, seguramente, uma feição fantasmagórica, no sentido em que não corresponde a nenhum ente, mas antes a qualquer coisa indefinível que se manifesta pela forma como impele o indivíduo a procurar e, portanto, a apaixonar-se. É neste aspeto que só nos apaixonamos porque temos a sensação de que perdemos algo – e é isso, repetimos, que nos instiga a procurar.

O perder é então o nome que se dá a esta estrutura que caracteriza o humano. É ela, na sua feição intransitiva, que permite compreender todos os usos posteriores, ou seja, o perder *isto ou aquilo* e, por conseguinte, a sua vertente transitiva. Mas a verdade é que perder, sem mais, assinala a resistência afetiva do humano que teima em ligar-se a qualquer coisa indefinível que é sentido como uma perda. E até o lado cognitivo, a tendência em conhecer as categorias que determinam o mundo no intuito de o conhecer, indica essa necessidade de fingir o carácter efémero dos entes tendo em vista algo permanente e, portanto, eterno. Ferdinand Alquié, em *O desejo da eternidade*⁵, defendia este ponto de vista. Na literatura, entre outros, podemos encontrá-lo em Proust e em Gérard de Nerval.

⁵ Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité*, Paris, Puf, 2008.



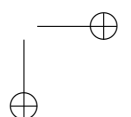
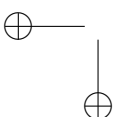


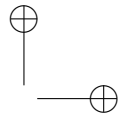
Se andamos todos à procura daquilo que perdemos, o estranho é termos a sensação de que se o encontrarmos seremos felizes. Mas, não raro, esses que rejubilam por terem enfim encontrado o que procuraram, acabam por se sentir defraudados e desiludidos como se, afinal, não fosse aquilo mas outra coisa que acabaram por encontrar. O estado de frustração ou de angústia, corresponde a esta sensação de perda que pode ser temporariamente extinguida mas que rapidamente voltará ao estado de insaciabilidade que a define. Aliás, a perda tem de gerar a sensação de que alguma coisa se pode encontrar e de que se sabe efetivamente o que se deseja encontrar – convicções que rapidamente sairão malogradas devido à estrutura da falta ou da ausência, modos de ser da perda.

Podemos então considerar esta perspetiva como sendo a matriz de todas as nossas referências, anteriores e posteriores – pois é ela a fonte de todas as considerações que se podem fazer acerca de se perder algo, desde perder Deus até objetos tidos como prosaicos. Se o colecionador luta contra a perda, também o faz um Dom Juan, ambos insaciáveis no desejo de alcançar qualquer coisa que é, na verdade, inalcançável. Resta saber até que ponto Deus não é o objeto perdido ou aquele que, finalmente, se acredita que se achou para não mais se perder. O crente, que “encontra Deus”, não o inventa mas descobre-o – e é esta sensação e esta certeza que determina a força da sua fé.

Perder Tudo

O budismo convida-nos a não prestar atenção às palavras. Mas que significa não prestar atenção às palavras? É verdade que, ao lermos um texto, não vimos os caracteres mas apenas o sentido que veiculam. Dizemos então que mais importante do que as palavras é aquilo que elas transmitem. Quando falamos não pensamos no que dizemos; as palavras surgem naturalmente, como se a conversa fosse absorvente porque esquecidos das palavras que





trocamos. Há, por conseguinte, qualquer coisa em todo o ato de significação que não se prende à matéria de que é feito esse ato.

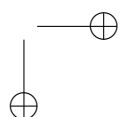
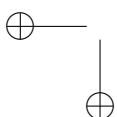
A atividade do espírito necessita constantemente de sinais para que outros sinais possam despontar, e são eles, na verdade, o que visamos. É extraordinário como não vejo nem a esferográfica nem a folha de papel onde escrevo. Mas também não vejo, no escritório, os livros, a mesa, a chávena de café, enfim, tudo o que me rodeia e utilizo parece desvanecer-se para dar lugar a outra coisa: à intencionalidade do pensamento e à forma que procura para se exprimir. O que há é uma forma vazia que procura materializar-se, quer dizer, procura ganhar forma esvaziando ou anulando o que me circunda.

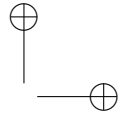
Um pensamento é então algo que ganha forma através da palavra ou da escrita. E é isso que nos fascina e perturba, pois a bem dizer *tudo o que há são formas que se arrancam do vazio*, pois este vazio procura negar-se e alcançar uma forma qualquer. Os budistas insistiram nesta relação entre forma e vazio, fazendo dela uma expressão decisiva do seu pensamento. Estar para além das palavras é tentar perceber o que são essas formas que se arrancam do vazio, quer dizer, *as próprias coisas*. Ora, como é possível que nasçam formas do vazio? Por que há o ser em vez de nada? Por que será o mundo feito de coisas que se foram ganhando *em vez de se ter perdido tudo*? As formas que se arrancam do vazio é o maior dos mistérios, como se das infinitas coisas que se perdem no cosmos algumas tivessem a sorte de não se extraviarem.

Perder o Mundo

Santo Agostinho, lido pela jovem Hannah Arendt⁶, é uma fonte de surpresas. Vejamos alguns trechos da tese de doutoramento que a autora de *A Condição humana* dedicou ao teólogo africano (e não

⁶ Hannah Arendt, *O Conceito de amor em santo Agostinho*, Lisboa, Instituto Piaget, s/d.





esquecemos como Heidegger, mestre e amante, abençoou essa escolha). Em primeiro lugar a ideia de que o medo da perda resulta do querer possuir e manter o desejo. Significa isto que o desejo é uma ameaça: tanto pode transformar-se em medo por se realizar enquanto desejo como é ameaçante por não haver garantias de que se alcança o que se intenta. O interessante é ver este elo entre o desejo e o medo da perda como inevitável para todo aquele que deseja. Como desfazer, então este laço entre o desejo e a perda? Para Agostinho, lido por Arendt, “enquanto o homem deseja as coisas temporais expõe-se continuamente a esta ameaça, e ao desejo de possuir corresponde incessantemente o medo de perder.”⁷

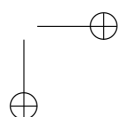
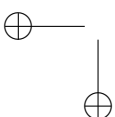
Compreende-se, assim, que a beatitude consista na segurança do não perder, isto é, aquele que possui o bem (a beatitude) sabe que possui a vida feliz, aquela que *é porque nada se pode perder*. Assim, a felicidade mede-se pela posse de algo eterno, justamente o que nos faz sentir seguros e imunes à perda. Ora, o perigo que espreita o amor na sua vertente mundana é a ameaça da perda. Vejamos: “Poder perder (*amittere posse*) é, assim, o ponto de partida para a determinação do amar (*amandum*), porque a vida não para de se perder enquanto se aproxima da morte”⁸

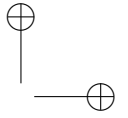
Se o desejo procura divertir-se, ou seja, disseminar-se pelos entes intramundanos, arrisca-se a perder e a perder-se. Desejar é, neste sentido, fugir de si, pois, só aparentemente é capaz de se fincar. Só a eternidade permite a inalterabilidade e portanto, a garantia contra a ameaça do indivíduo perder e perder-se (e, simultaneamente, perder Deus). Como escreve Arendt, parafraseando Agostinho: “O desejo é, pois, a estrutura fundamental do ser que não se possui a si mesmo e que corre o risco de se perder.”⁹ Só aquele que procura e encontra o bem pode estar resguardado da perda; só ele desconhece a morte e a própria vida naquilo que ela

⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁹ *Ibid.*, p. 34.





possui de mundano. Só ele sabe que a vida se usa, mais do que se frui, porque só no encontro com Deus se afugenta a possibilidade de se perder.

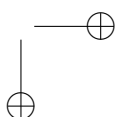
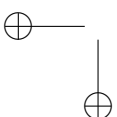
Mas o que pode significar “perder o mundo” num sentido mundano? O que estamos de facto a perder? A nossa interdependência. O que estamos a perder é o próprio mundo, isso que tanto significa aquilo a que pertencemos como o que somos. Nós, humanos, estamos em risco de nos perder e de perder o solo onde estamos e somos, ou seja, o próprio mundo. O que nos pode salvar? Que tipo de política? Que ética?

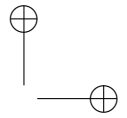
Inegavelmente uma outra forma de ser e de estar; um desejo de salvar o mundo repensando o que há nele de essencial e de imprescindível. Talvez pela primeira vez seja real a ameaça de tudo se perder – como, à sua maneira, dizem alguns prémios Nobel nesse texto programático datado de 28 de maio de 2009: *The St James Palace Memorandum*. “Action for a low carbon and equitable future”. Devemos dizer e repetir que é urgente que o homem ganhe outro ser para que não se perca de vez aquilo que o acaso ou um deus proporcionaram ou ofereceram.

Quando Peter Sloterdijk em *Le monde n’a plus de temps à perdre*¹⁰ enfatiza o facto de o mundo não ter mais tempo a perder, fala então de uma “imunologia sistémica geral”. Se a vida tem de se proteger para ser vida, há uma imunologia generalizada que se deve favorecer se desejarmos um “ethos de proteção global”¹¹. Até as religiões são para Sloterdijk sistemas imunitários simbólicos. Ora só uma nova política pode proteger-nos e proporcionar uma segurança global – isso que não podemos perder se desejarmos salvar-nos.

¹⁰ O livro *Le monde n’a plus de temps à perdre* (LLL - Les liens qui libèrent, 2012) é um apelo, no âmbito do Collegium international, para “uma governança mundial solidária e responsável”. Para além de Sloterdijk, há os contributos de, entre outros, Mireille Delmas-Marty, Edgar Morin ou Michel Rocard.

¹¹ *Ibid.*, p. 63.



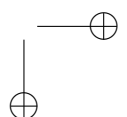
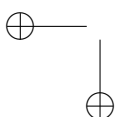


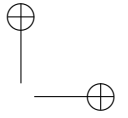
Perder a Identidade

Quando o senhor Moscarda, protagonista do romance *Um, ninguém e cem mil* (1926), de Luigi Pirandello, é informado pela sua mulher que tem o nariz torto, quer dizer, ligeiramente descaído para a direita, sente um mal-estar que acabará por desencadear um longo monólogo. O protagonista perde-se em reflexões, vivendo confusamente uma crise de identidade que se consubstancia na incapacidade de responder ao mais simples: quem é ele? Com efeito, se ele não pode ser o outro, quer dizer, se não pode ver-se como outros o veem; se não pode até ver-se a si próprio como se de um outro se tratasse, acaba por ficar desorientado e confuso, incapaz de sentir qualquer certeza sobre a sua identidade. É por isso que cada vez que alguém faz uma observação a nosso respeito – que pode até assemelhar-se àquela que faz a mulher do senhor Moscarda – arriscamo-nos a ficar confundidos e a deixar fugir o solo debaixo dos pés. O solo da nossa identidade, bem entendido. Perder-se significa aqui, e neste contexto, que não nos compreendemos, ou seja, descobrimos que não somos quem julgávamos que éramos ou que somos aquele que nunca julgávamos que poderíamos ser.

Entre outras coisas, descobrimos, num ápice, que “para os outros eu não era aquele que, para mim, tinha até então julgado ser, não podia ver-me viver”; enfim, que permanecia estranho para mim mesmo e era impossível colocar-me diante desse estranho para o ver e conhecer.¹² A experiência do senhor Moscarda foi, assim, crucial: *ele não podia ver-se a viver*. E mesmo que se esforçasse por se ver como um estranho, era sempre ele que se via como tal, o que mostrava que não se podia libertar da armadilha da sua consciência. Ora, para que serve a consciência se nos prende de forma tão radical a uma imagem de nós próprios? Para que serve ela se nem sequer nos ajuda a viver o que seria, aparentemente, de uma grande simplicidade: a ver-se efetivamente como outros o poderão

¹² Cf. Luigi Pirandello, *Um, ninguém e cem mil*, Lisboa, Editorial Presença, 1989, pp.28-29.



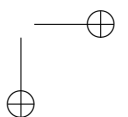
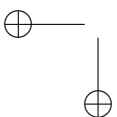


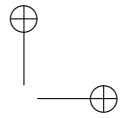
fazer? Contudo, parece óbvio que se o fizesse a própria consciência se desvaneceria, como se a sua essência fosse a de nos dar uma identidade.

Mas se a todo o momento o indivíduo pode perder-se, quer dizer, ficar sem certezas a seu respeito, tornando-se inseguro e desorientado, tal traduz-se pela experiência do mal-estar, do desconforto ou da mudança repentina de humor. Um quase nada desencadeia um quase tudo, precisamente porque alguém reparou num pequeno defeito e, ao fazê-lo, nos abandonou à mais severa das solidões: aquela em que o indivíduo deixa de saber quem é e, simultaneamente, não consegue imaginar o que será para os outros. A estranheza é total – e é-o por uma coisa de nada. Não é preciso muito para que um indivíduo se perca, como demonstra à saciedade as vicissitudes do humor.

Mas um indivíduo perde-se porquê? Porque não pode deixar de ser a sua consciência. Por exemplo: ficamos surpreendidos quando nos dizem que temos o nariz torto sem que jamais o imaginássemos. No entanto, se tivéssemos reparado seríamos *nós* a fazê-lo e não um outro. Ora, será sempre assim? Não podemos confiar no outro, ou seja, atender àquilo que ele observou em nós e nunca tínhamos reparado? A verdade é que a nossa consciência nos cega: nunca nos tínhamos visto com o nariz torto e julgávamos não ter o nariz torto. É por isso que a consciência reúne o que há de mais sólido e mais frágil no indivíduo. Assim, se o olhar dos outros nos faz sentir perdidos, também não será verdade que só partindo desse olhar nos podemos (re)encontrar? Atente-se: é sempre a mesma consciência, a minha, aquela que me diz qual é o olhar do outro. Ora, como surge neste contexto o perder-se, essa desorientação aparentemente passageira?

Esta reflexão sobre a consciência e a identidade concomitante ajuda-nos a compreender o mais simples: que estamos sempre perdidos! Significa isto que não sabemos ao certo quem somos aos olhos dos outros nem os outros sabem quem são aos nossos olhos.





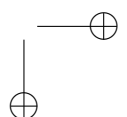
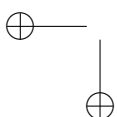
A imagem que pensamos que os outros têm de nós é a *nossa* imagem, não a deles. E se acaso coincide, é natural que sejamos persuadidos disso pela forma de *falar*, ou seja, temos a mesma forma de falar sobre alguém, mas isso não indica que tenhamos exatamente *as mesmas impressões*. Podem até acontecer paradoxos indesejáveis, como esse em que o senhor Moscarda, que é carinhosamente tratado por Gengé pela esposa – enquanto ela é Dida –, não goste desse Gengé pelo qual Dida se apaixonou. Ele, o senhor Moscarda, diz então que não se sente Gengé, a imagem que dele tem Dida, a esposa. Se não somos um – nem para nós próprios o somos – e se qualquer indivíduo pode dizer contraditoriamente que é um, ninguém ou cem mil, tal só pode significar que estamos perdidos. Assim, o que parecia de pé e cal – a nossa identidade – esvai-se. Já o sabíamos, embora seja necessário recordá-lo: o mais sólido dissolve-se no ar.

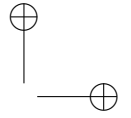
Num dado passo de *Um, ninguém e cem mil*, o narrador pensa o seguinte: “Sim, tudo reside nisto (...) nesta prepotência. *Cada qual quer impor aos outros o mundo que tem dentro de si, como se esse mundo existisse fora de si; quer que todos vejam à sua maneira e não sejam senão como ele os vê*”¹³. Esta prepotência – consubstancial a todos os indivíduos – acaba por nos tornar estranhos uns aos outros, exatamente o que se passava com Gengé e Dida: “Dois estranhos, assim unidos – horror! –, estranhos não só um para o outro, mas cada qual para si mesmo, naquele corpo que o outro abraçava”¹⁴. É por isso que cada um abraça o seu mundo, quer dizer, a imagem que faz do outro, sem se aperceberem que também o vosso companheiro ou companheira “abraça em vocês o seu mundo, que é um outro impenetrável.”

O protagonista de *Um, ninguém e cem mil* transformou a sua vida numa aventura. Com efeito, aventurou-se a procurar a sua identidade a ponto de ser considerado louco. Neste sentido, o

¹³ *Ibid.*, p. 88 (itálicos nossos).

¹⁴ *Ibid.*, p. 101.





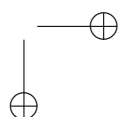
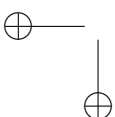
perder-se – o não se saber quem se é – pode ser condição para o reencontrar-se – o poder exclamar que, afinal, deve-se ser este e não aquele. Mas aquele que se perde pode ganhar-se ou será irremediável a pluralidade de figuras, de identidades que o indivíduo assume ao longo da sua existência? O que pretendemos referir não é apenas a perda da nossa identidade, mas sim que não há identidade no sentido que vulgarmente lhe atribuímos. Estamos, por isso, irremediavelmente perdidos. Nunca sabemos quem somos para os outros; seremos eternamente estranhos para eles e eles para nós, construindo imagens que se podem ou não desfazer. São inconsistências como estas que podem conduzir à loucura. A não ser que alguém nos ame por isso (como aconteceu ao próprio Moscarda, por quem uma tal Anna Rosa se apaixonou depois dele lhe ter confessado as últimas peripécias da sua vida).

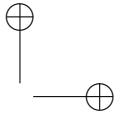
Perder-se de Amores

Inicialmente publicado em 1939, Ortega y Gasset reúne num único volume os seus estudos sobre o amor. Assim, antes do elogio a Stendhal e ao incomparável *De l'amour*, o filósofo espanhol fala de alguns gregos, de Descartes e de Espinosa e refere ainda essas estranhas *Cartas portuguesas* do século XVII, da autoria de Sror Mariana Alcoforado, freira num mosteiro de Beja. Fá-lo como exemplo do verdadeiro amor, esse que se reconhece, mede e avalia na “dor e sofrimento de que é capaz”.¹⁵

Ora, e independentemente de saber se se trata de um relato verídico ou tão-só de uma ficção, o certo é que as *Cartas portuguesas* merecem ser lidas. Repitamos que a verdade que se exige de certos textos – como se houvesse, pelo facto de se relatar, uma *verdade do que se relata*, ou seja, a própria escrita tivesse a sua profundidade e merecesse ser sobrevalorizada por isso – não nos deve impedir

¹⁵ Ortega y Gasset, *Estudos sobre o amor*, Lisboa, Relógio d'água Editores, 2002, p. 14.





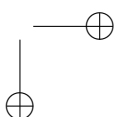
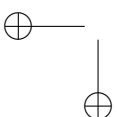
de analisar o discurso amoroso em si próprio. Foi Roland Barthes, aliás, que nos seus *Fragmentos de um discurso amoroso*, procurou apreender e surpreender algumas figuras subjacentes a esse discurso que, de tão maltratado, tem necessidade de se afirmar. Se Barthes põe um apaixonado a falar é porque quer dar conhecer as figuras, quer dizer, a especificidade de uma forma de ser amorosa e o discurso concomitante. É neste espírito que gostaríamos de fazer algumas referências às *Cartas portuguesas*.

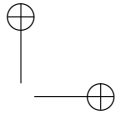
Mariana Alcoforado, a presumível autora das cartas, é freira e escreve ao seu amado, um fidalgo francês que acaba por regressar ao seu país depois de alguns encontros com a amada. A religiosa lastima-se por haver um amor não correspondido, embora os seus discursos se contradigam, ora mostrando ressentimento pelo amado, ora considerando que amar, mesmo sem correspondência, é sempre melhor do que não amar. Estas figuras do discurso amoroso podem ser exemplificadas nas expressões que se seguem. Se a forma como termina a primeira carta é: “Adeus! Não posso mais! Adeus! Ama-me sempre e faz-me sofrer ainda maiores males”, noutra carta afirma-se: “Lamento, só por amor de ti, os prazeres infinitos que perdeste: será que os não tenhas querido gozar? Ah! Se os conhecesses, verias que eles são mais intensos do que o de me teres seduzido, e terias experimentado que se é muito mais feliz e que se sente algo de bem mais tocante quando se ama com violência do que quando se é amado!”¹⁶

A verdade é que Mariana ama perdidamente o amado, como ela própria o afirma, acrescentando, num tom paradoxal que “respeito-te o bastante para não ousar talvez desejar que sejas atingido pelos mesmos arrebatamentos.”¹⁷ O que nos perturba é o “talvez” – como se, ao suavizar a sua convicção, ela perdesse o seu sentido. Mas não só. Mariana diz que respeita o amado a ponto de não de-

¹⁶ Soror Mariana Alcoforado, *Cartas portuguesas*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1966, p.43.

¹⁷ *Cartas portuguesas, op., cit.*, p. 45.





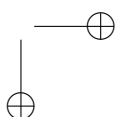
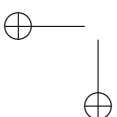
sejar que ele seja atingido pelos mesmos excessos. Assim, ama-o tanto que não deseja que ele a ame da mesma maneira, poupando-o assim ao sofrimento do amor. Significa isto que quando se ama perdidamente é justo não desejar que o outro nos ame da mesma forma?

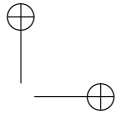
As figuras do desejo são então contraditórias, porque intensas e ao sabor do que se vai sentindo. Noutra trecho Mariana confessa que “gosto bem mais de ser desgraçada amando-te do que gostaria de nunca te ter visto! Aceito, pois, sem lamentações a minha triste sorte, já que tu a não quiseste tornar melhor.” Figuras contraditórias, as de quem ama perdidamente, como se esse perdidamente não se pudesse expressar de outra forma. Assim, ora deseja intensamente que o amado responda às suas solicitações, ora considera que escreve, na verdade, para ela própria¹⁸, sugerindo que o discurso é tanto mais verdadeiro quanto mais contraditório se manifestar. Quem ama perdidamente é também capaz de odiar, de desejar, de sofrer, de esperar perdidamente. Na verdade, a quem ama perdidamente tudo pode acontecer.

É sabido, aliás, que aquele que está perdido de amor acaba por ganhá-lo. E ama-se tanto mais quanto mais perdido se estiver. Camões, num dos seus sonetos, recorda-nos que o amor “é um nunca contentar-se de contente; / é um cuidar que se ganha em se perder”.

A confiar em Luís de Camões, quem ama sabe que somos leais ao amor na medida em que ele nos mata, tanto como nos aprisiona, mesmo que seja de livre vontade que o consentimos. As inúmeras antíteses que poderíamos relembrar sintetizam-se na ideia de que ganhamos o amor quando estamos perdidos. Ora, que será, na verdade, estar perdido de amores? Quando isso acontece não se poderia dizer que há “um não sei quê, que nasce não sei onde, / Vem não sei como, e dói não sei porquê”? Estes versos, no último terceto de um outro soneto de Camões, indicam a irracionalidade

¹⁸ “ Eu escrevo mais para mim do que para ti, e aquilo que procuro é consolar-me” (p. 75).



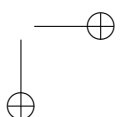
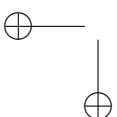


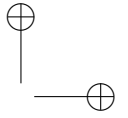
da nossa perdição. Ela acontece; ficamos perdidos de amor e nada se pode fazer para o evitar, pois “nasce não sei onde; / Vem não sei como”. O que é espantoso é poder ganhar-se tanto perdendo como se perde.

Perder-se Absolutamente

Perder-se absolutamente, soube-o e sentiu-o Fernando Pessoa. Ele compreendeu como ninguém que era preciso pôr tudo entre parenteses, não servir-se dos abstratos parenteses da fenomenologia, mas daqueles que têm a ver com a vida, com a vida toda, absolutamente. Era preciso, portanto, pôr deuses, o mundo e a própria alma entre parenteses. Mas o mais importante era a consciência de que se fazia tal coisa *de tal forma que toda a negação ou recusa é sempre uma forma de aceitação*. Fernando Pessoa sabia que não havia maneira de sair deste jogo, que é, aliás, a mais ardilosa das armadilhas. Com efeito, a negação de tudo acaba por ser o assumir de uma afirmação, como se apenas se pudesse negar o que se afirma, o que significa que se *nega sempre o que é*. A consciência deste jogo traduz-se na certeza de que é impossível sair da vida, mesmo sonhando-a ou recusando-a, porque ainda assim será o valor absoluto do que se nega que acaba por se afirmar.

Que faz Fernando Pessoa, em particular Vicente Guedes e/ou Bernardo Soares? Escrevem embalados pelo suceder vertiginosos de antíteses. Contudo, longe de isso descambar num artifício, essas antíteses são marcas de uma sinceridade, tanta que nos leva a pensar que o próprio poeta as sofreu realmente. É então preciso imaginar que os poetas estão em sintonia com as suas poesias para que tenhamos uma ideia justa do que é estar absolutamente perdido. Se o leitor de poemas e de outros textos sente o que lê, é porque interpreta as palavras como testemunho de um indivíduo, de uma vida – e é essa simpatia por um ser que me leva a sentir o que leio.





Quando se escreve que se “joga as escondidas com a consciência da vida”¹⁹, acentua-se a marca do lúdico, do infantil, com a maior das seriedades. Brinca-se então com a nossa consciência da vida, às escondidas, o que torna leve o que é sério e grave. Nesta frase antitética está simbolizada a forma como Fernando Pessoa estava absolutamente perdido: aliás, ele sabia que não podia ser de outro modo e que, por não poder sê-lo, isso não era menos fútil. Gesto tão fortuito como uma criança que brinca à beira-mar. Não só por estar à beira de algo que é sentido como se fosse infinito, mas por brincar num lugar em que não deveria: junto às ondas, aí, onde o perigo de ser engolido é sério e grave.

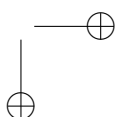
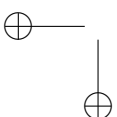
Ao estar absolutamente perdido, a solidão de Fernando Pessoa foi total, embora ele soubesse que não bastava dizê-lo para atenuar ou remover o que sentia. Se dá à sua solidão uma forma poética, se isso parece atenuar o absolutamente perdido em que se encontra, só aparentemente tal é possível. É como alguém que vive numa aldeia e sabe que está absolutamente perdido no meio do universo. Não há nada a fazer.

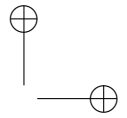
É ainda no *Livro do desassossego* que se pode ler o seguinte: “Conformar-se é submeter-se e vencer é conformar-se, ser vencido. Por isso, toda a vitória é uma grosseria. Os vencedores perdem sempre todas as qualidades de desalento com o presente que os levou à luta que lhes deu a vitória. Ficam satisfeitos, e satisfeito só pode estar aquele que se conforma, que não tem a mentalidade do vencedor. Vence só quem nunca consegue. Só é forte quem desanima sempre”²⁰.

Este longo trecho reitera a paixão do poeta pelos paradoxos. Na convicção – kierkegaardiana, diremos nós – de que um pensamento é tanto mais verdadeiro quanto mais paradoxal for, pois se o pensador autêntico é aquele que ama os paradoxos, também Pessoa

¹⁹ Fernando Pessoa (Vicente Guedes – Bernardo Soares), *Livro do desassossego*, *op. cit.*, p. 65.

²⁰ *Ibid.*, p. 122.





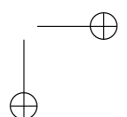
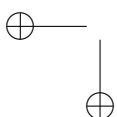
e os seus heterónimos amam o que há de dinâmico e contraditório na substância do pensar. Se “vence só quem nunca consegue” é porque a suposta felicidade que a vitória proporciona acaba por amolecer o indivíduo, oferecendo-lhe algo que apenas o fará feliz e o descansará do duro ofício de sentir a dor da perda. A superficialidade e a inutilidade da vitória adequam-se assim à satisfação daquele que se conforma. Ao conformar-se, o vencedor perde a possibilidade de lutar e de *vencer-se no desânimo e pelo desânimo*. Adam Phillips, o psicanalista que escreveu *Missing Out. In Praise of the Unlived Life*, não poderia dizê-lo melhor.

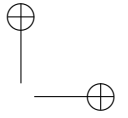
A não ser que – lendo Pessoa para compreender Pessoa e os seus heterónimos – relembremos que “o único homem feliz é o que não toma nada a sério. Quanto mais as coisas se tomam a sério mais infeliz se é.” Esta citação aparece na página que se segue ao trecho mencionado anteriormente. Daí que seja importante interrogarmos se devemos tomar a sério as noções de perder e ganhar. E também as noções de paradoxo – e a ideia de que um pensamento sem paradoxos é como um amante sem paixão (Kierkegaard) – e todas as que se seguem.

No entanto, parece absurda a ideia de que “só é forte quem desanima sempre”. Tal como é a estranha ideia de que “tudo é encontrar qualquer coisa. Mesmo perder é achar o estado de ter essa coisa perdida. Nada se perde; só se encontra qualquer coisa. Há no fundo deste poço, como na fábula, a Verdade. Sentir é buscar”²¹.

Ora, um dos filósofos que mais lutou para enaltecer os “benéficos” do perder foi Nietzsche. Relembremos que em *Ecce homo*, por exemplo, quando nos relata porque é tão sagaz (*Klug*), fala-nos do remorso (*gewissensbiss* – palavra que significa literalmente o “morder da consciência”) e confessa que se perde a visão do que se fez quando se toma em consideração o êxito. O remorso é uma *má perspectiva* (um olhar mau; *böser Blick*), pois não nos permite tomar em consideração o que realmente se passou e o que pode-

²¹ *Ibid.*, p. 129.



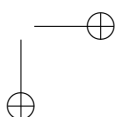
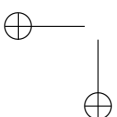


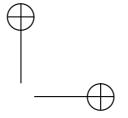
mos aprender com isso. É assim que o perder é uma bênção para a moral, pelo menos, como escreve Nietzsche, é mais conforme com “a minha moral”, pois, recordemo-lo, *perdemos a visão rigorosa do que se fez quando se atende apenas ao êxito do que quisemos realizar*. Significa isto que aquele que quer ter um “bom olhar” ou uma boa retrospectiva do que se passou deve atender ao que se pode perder e não apenas ao êxito provável. Nietzsche fala na perspectiva moral e é ela, como sabemos, que é fundamental para a compreensão do “perder e do “ganhar”, em particular a extraordinária vivacidade e crueldade da consciência, que se ergue contra nós cada vez que as coisas não correm de feição – e faz de nós cobardes, como sabemos pelo menos desde Shakespeare. A consciência vai-nos mordendo e perdemos a visão da ação; o que fizemos e como o fizemos. Obcecados pelo êxito, não temos o distanciamento devido para analisar como convém o que realmente se passou.

Perder os Livros

Será possível imaginar-me sem os meus livros? Não! É a resposta óbvia. Os meus livros, que não cessam de me fitar e desafiar; que nem sequer dormem, nem se zangam quando o sol do estio lhes queima as lombadas e a humidade do inverno os ameaça com o bolor; os meus livros, estoicos e dignos, terão certamente que me sobreviver. A verdade é que, se não posso perdê-los, imagino que a minha ausência os deixe indiferentes. Eles têm, de facto, uma sabedoria que não se compadece com essas intrigas que os homens tanto apreciam.

Mas se vivem debaixo de um teto e são acarinhados por mãos que os apreciam, nem por isso lastimam que um dia desapareçam sem deixar rasto e sem que ninguém os chore. Os livros, por serem livros, têm essa forma de ser feita de uma sabedoria duradoira, aquela que faz deles seres efémeros. Ora, essa é, justamente, a maior das sabedorias: quando a eternidade e a durabilidade reside





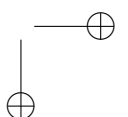
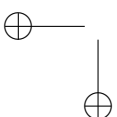
apenas na certeza da forma mortal e passageira de tudo. Ser é estar e desaparecer. E os livros sabem-no. Não têm, por isso, a noção de perda – enquanto eu não cesso de sofrer por tê-la.

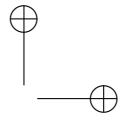
A ideia de passar a vida a ler; de chegar a acreditar que poderia até morrer para o mundo se ao menos me fosse poupado o sonho absurdo de ler para sempre, faz-me pensar que não consigo admitir a perda dos meus livros. Se não penso nos meus olhos, na minha saúde, enfim, numa doença que me afaste do que tanto amo, é porque recuso radicalmente a ideia de poder viver sem eles – um abraço forte e impossível de romper.

E tudo isto me ensinou os meus livros. Recordo que uma mão amiga me ofereceu uma folha escrita com cuidados orientais, como se as letras fossem desenhadas e recortassem paisagens na brancura da página, que significativa e ironicamente se intitula “os meus livros”. Em cima da minha secretária, ladeando as estantes, incessantemente, essa página relembra-me do seguinte: “Os meus livros (que não sabem que existo) / São uma parte de mim, como este rosto / De têmeoras e olhos já cinzentos / Que em vão vou procurando nos espelhos / E que percorro com a minha mão côncava. / Não sem alguma lógica amargura / Entendo que as palavras essenciais, / As que me exprimem, estarão nessas folhas / Que não sabem quem sou, não nas que escrevo. / Mais vale assim. As vozes desses mortos / Dir-me-ão para sempre”.

Dizem-me que Jorge Luís Borges é o autor destas palavras²². Mas como é fácil de ver, ambos agradecemos aos livros o prazer de as palavras essenciais estarem em páginas que falam de nós sem sequer saberem que existimos. E assim será para sempre. Possa eu, como Borges, compreender que um dia perderei a minha vida, embora não consiga imaginar que aos meus livros sucederá o mesmo.

²² Jorge Luís Borges, “A Rosa Profunda”, in *Obras Completas*, vol. III (1975-1985), Lisboa, Teorema, 2010, p. 113.



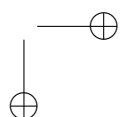
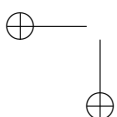


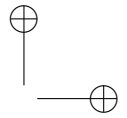
Perder um Jogo

É terrível perder um jogo! Há uma frase de Cézanne, simultaneamente misteriosa e transparente, que parece reunir as inúmeras facetas desse homem que foi também o obsessivo pintor da montanha Santa Vitória: “É terrível, a vida!”. Quando Cézanne a exclama ficamos com a ideia de que a vida sempre o ultrapassou, quer dizer, que apesar de tanto se esforçar para que a arte se colasse à vida, esta última acabaria por recusar, senão a proximidade, pelo menos a compreensão absoluta.

Ora, perder um jogo – um jogo de futebol, por exemplo –, é terrível! Também aí, por razões tão insondáveis como aquelas que Cézanne insinua a respeito da arte, o mundo deixa de ter sentido e tudo parece desabar. Não suportamos, por isso, a derrota, como se fosse cruel de mais para ser verdadeira. Se tudo isto se prende com as emoções, é tentador relacioná-las com a razão e reiterar que neste contexto, quando se trata de desporto, *ela parece não existir*. É como se disséssemos que a razão entra de férias e não temos que nos preocupar com ela. Razão e emoção estão intimamente ligadas e são “unha com carne” em questões tão sublimes como decidir, ter vontade para, escolher corretamente, pelo menos de acordo com os sábios ditames da neurologia recente. Mas quando se fala em desporto não é difícil admitir que a razão vai de férias, como se fosse a própria sociedade que desejasse a brutalidade e o regresso a um certo primitivismo. O desporto é essa excitação que as sociedades permitem e acalentam, como se nos pudéssemos familiarizar com o ganhar e o perder sem grandes danos.

Num jogo a decorrer, o empate é uma figura ambígua: a todo o momento pode ganhar-se ou perder-se. Até ao último minuto tudo pode acontecer, o que mostra a proximidade entre estas situações, quer dizer, como, num ápice, ocorre a derrota ou a vitória. Aquele que perde sofre, tanto quanto rejubila o que ganha. Não admitir a derrota e ela acontecer dá uma satisfação maior a quem vence. Mas é na estranha figura de duas equipas que teimam em perma-



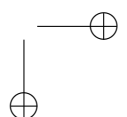
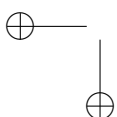


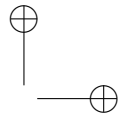
necer empatadas, havendo em potência o ganhar e o perder, que se entrevê a tensão que o jogo provoca devido à imprevisibilidade do desfecho.

Que poderá ser, na vida, um empate? Trata-se de uma metáfora de pouco uso, pois teimamos em dizer expressões como “foi por um triz” (que vencemos? Que escapámos à derrota?), “escapámos por milagre” ou a teimosia em usar os contrafatuais: “Se não tivesse sido aquilo, então...”. Compreendemos, assim, que no jogo da vida tudo pode acontecer: que, num ápice, se anula um empate e que alguém vai ganhar ou perder.

Ora, quando os psicólogos se põem a refletir sobre a derrota, tratam de referir os efeitos nocivos da mesma, em particular os ataques cardíacos, as desavenças conjugais ou a crescente frequência dessas depressões que ocasionam fraco rendimento no trabalho. Os psicólogos sabem então que a derrota dá cabo da saúde de um indivíduo. E alguns, os mais instruídos, aproveitam para relembrar Aristóteles e o efeito catártico – efeito benéfico, purificador, como se o desporto purgasse, em especial a vitória, e que a derrota é tanto mais sentida quanto mais se ansiava pela vitória para purificar o dia do grande acontecimento – leia-se do grande jogo, embora qualquer jogo seja grande aos olhos de um adepto fervoroso.

É assim que também os psicólogos lastimam essa repentina e “inesperada” infelicidade que acomete o adepto de um clube – mistério que a razão não resolve, pois ela foi de férias, como dissemos, e parece que também o foi para os cientistas, já que também eles confessam que não compreendem este império das emoções no homem civilizado. Psicólogos, escritores, filósofos, matemáticos, todos eles confessam que se trata de estupidez, mesmo que o façam depois de admitir que não conseguem pensar o mistério das emoções. Todos desejam, afinal, voltar a ser crianças. Querem ser adeptos e não homens sérios que se entretêm a dissecar as emoções dos outros. Por isso, também eles deixam a razão de férias quando saem dos seus gabinetes e das suas salas de aulas, ansiosos





para que o jogo comece e o *grande acontecimento* os liberte ou os entristeça.

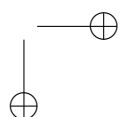
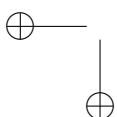
Para não perdermos o fio à meada, o melhor é citar bons exemplos. Comecei com Cézanne e acabo com Pessoa, ou melhor, Bernardo Soares. E relembro: “Queixo-me porque sou fraco e, porque sou artista, entretenho-me a tecer musicais as minhas queixas e a arranjar meus sonhos conforme me parece melhor a minha ideia de os achar belos. Só lamento o não ser criança, para que pudesse crer nos meus sonhos (...)”²³. Fernando Pessoa esqueceu-se de referir que não só os artistas, mas também os adeptos de um clube desportivo, quando o são com garra, só lamentam não ser crianças e gozar como convém as suas vitórias. Quando perdem e são incapazes de “tecer musicais as suas queixas” e a “arranjar sonhos” conforme lhes parece melhor, sofrem como adultos de alma tresloucada. Podem até matar os que amam ou julgam amar por causa de um jogo!

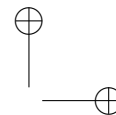
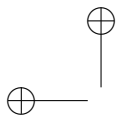
Perder e Sofrer

Teremos, aparentemente, que dar razão a Roger Caillois: o jogo é gratuito, de tal forma que nem sequer cria riqueza embora a movimento²⁴. Contudo, o paradoxo do jogo consiste em sofrer por se ter perdido, ou seja, a sua aparente gratuitidade não torna inofensiva a derrota, ao invés, torna-a ainda mais pesada (principalmente quando se joga “a sério”). Por conseguinte, dizer que o jogo nos distrai, diverte ou é inútil na medida em que não tem consequências na vida tem o inconveniente de fazer esquecer o drama da derrota e o rejubilar da vitória.

²³ Fernando Pessoa (Vicente Guedes – Bernardo Soares), *Livro do desassossego*, *op. cit.*, p.79.

²⁴ Cf. Roger Caillois, *Os jogos e os homens*, Lisboa, Edições Cotovia, 1990. “Esta gratuitidade fundamental do jogo é precisamente a característica que mais o desacredita” (p. 9).

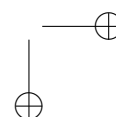
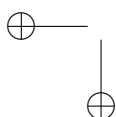


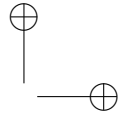


Dos inúmeros jogos que existem é certo que nem todos encaram o “perder” da mesma forma, pois há diferentes classificações em função dos jogadores envolvidos, do espaço, do tempo ou dos locais, por exemplo. Mas há algumas ideias que merecem ser referidas. Por exemplo: a ideia de se poder “sair” da vida para “entrar” no jogo e vice-versa está consubstanciada na convicção de que o jogo nos diverte e nos faz esquecer e que, por conseguinte, jogamos para nos distrair da vida. Assim, saímos da vida e entramos no jogo – perdemos, diariamente, algum tempo a jogar – e podemos, também, sair do jogo quando este se revela cansativo ou por qualquer outro motivo. A nossa liberdade reside, de facto, em podermos deixar de jogar (mesmo que não possamos da mesma maneira deixar de viver). Mas se há jogos que se realizam no estádio ou na pista, no ringue ou no palco, na liça, arena ou no tabuleiro – também a vida aceita com facilidade tais metáforas: às vezes é um tabuleiro, outras, um estádio, uma pista ou uma arena, por exemplo.

Nesta perspetiva, há um jogo que pode, na nossa perspetiva, ser grandemente metafórico: o jogo japonês sumo, cujas origens estão na Mongólia. Para ganhar basta atirar o jogador para fora do ringue (o *dohyo*, um anel do dezoito metros quadrados e dois metros de altura). O que nos fascina é a forma rápida com que o jogo se realiza e como, num ápice, se pode até vencer invertendo o movimento ou a força do adversário contra ele próprio. Assim, também na vida somos atirados para fora do ringue por um adversário não necessariamente mais forte mas suficientemente astuto para tirar vantagem das nossas forças. E essa derrota é irreversível: não há nada a fazer.

É ainda Caillois que escreve o seguinte: “O jogo não tem outro sentido senão enquanto jogo. É precisamente por isso que as suas regras são imperiosas e absolutas, transcendendo toda e qualquer discussão. Não há nenhuma razão para que elas sejam desta e não doutra forma. Quem não as admitir de acordo com esta perspetiva tem necessariamente de as considerar uma manifesta extravagân-





cia”.²⁵ Leia-se vida e em vez de jogo e as frases ganham uma riqueza inesperada.

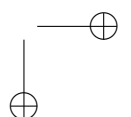
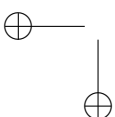
Perder é Viver

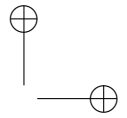
Perder é viver e viver é perder. São tantos os que o dizem. São tantos os que o sentem. Mesmo que não queiramos admitir a perda, principalmente quando é dolorosa e nos obriga a reestruturar a nossa identidade, o tempo encarrega-se de remediar essa perda com outra: a que surge do esquecimento. No luto, por exemplo, perder o outro pode instigar a que outra perda acabe por se impor: a da memória, como se o outro, depois de ter deixado de ser, deixe também de existir na memória, como se nunca tivesse sido. A primeira perda, a sua morte, pode fazer-me sofrer tanto que me parece impossível viver por ter perdido o que não devia. Mas há uma segunda perda – e essa não é menos cruel, pois perco a memória dele.

Este apagamento assusta. Este nunca ter sido, que se assemelha ao facto de o ter sido passar a ser vivido como se nunca fosse, atemoriza-nos, acenando-nos com a fragilidade da existência e com a ideia de que a vida é uma série de perdas que se sucedem até à perda final – de tudo, como se nada tivesse sido, jamais, nem nós nem nada. Silêncio terrível que nos atemoriza, como uma espécie de riso pascaliano que regressa para nos segredar o que nos custa admitir.

Mas se viver é perder, tal prende-se com o sofrimento, a dor, a velhice. Vamo-nos perdendo à medida que vamos vivendo. Ver nisso algo trágico ou repressivo, significa estar psicologicamente perdido, predisposto a sofrer com o que nos pode vir a suceder. Em contrapartida, não envelhecemos, por exemplo, se não estivermos perdidos. Aceitamo-lo e é tudo. Alguns repetem cinicamente que a perda é uma das figuras mais bonitas da condição humana. Define-se como a mais extrema das melancolias; define a própria ausência,

²⁵ *Ibid.*, p. 27.





mas também o que há de melhor no indivíduo – como a capacidade de viver, quer dizer, de saber suportar. Perder é renunciar. Mas como posso eu renunciar? E porque é tão doloroso pensar que devo ou terei necessariamente que renunciar?

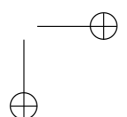
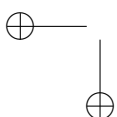
Perder o quê?

Escrevia Freud, nesse texto fascinante intitulado “Luto e melancolia” (1917)²⁶, que tanto um como outro são uma “reação a uma perda real do objeto amado”²⁷. No caso da melancolia há uma depreciação do sentimento de si, ou seja, o indivíduo não só perde interesse pelo mundo mas por si próprio, acabando por se censurar e recriminar-se insistentemente. Como refere Freud, se no luto o mundo se torna pobre e vazio, na melancolia é o próprio eu que fica mais pobre. A perda, na melancolia, diz respeito a esse objeto amado que se interiorizou e com o qual nos identificámos. Ao criticar-se a si próprio o melancólico critica e censura aquele com quem se identificou e que acabou por perder.

Mas o que mais nos interessa em “Luto e melancolia” é o facto de aquele que se entristece poder saber *quem* perdeu e não saber *o que* perdeu. A melancolia é assim remetida para um mistério: *o de não se saber o que se perde quando se perde algo* (tal como não se sabe, na verdade, o que ganhamos quando, em estados maníacos, se vivem euforicamente os triunfos). Esta afirmação paradoxal não é desmentida quando se explica, por exemplo, quem se perdeu ao enunciar-se uma serie de características do ser amado. Esse “explicar” por parte do melancólico é, na verdade, uma forma de disfarçar o mais simples: *jámais se sabe o que se perde quando se perde algo ou alguém*, ou seja, o que é doloroso na perda é não se saber efetivamente o que se perde. Para Freud o ser humano não

²⁶ Freud, *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, vol. 2, Rio de Janeiro, Imago, 2006.

²⁷ *Ibid.*, p. 109.

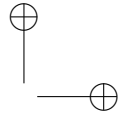


abandona facilmente uma posição libidinal, o que significa que ninguém quer perder o que ama ou que desapareça aquilo que satisfaz os nossos desejos. Mas será suficiente esta posição libidinal para explicar porque sofremos tanto por ter perdido este ou aquele ente, este ou aquele ideal?

É deste modo que no melancólico há a perda de um objeto amado que escapa à consciência enquanto no luto esse processo é consciente. Mas não só: a melancolia corresponde a um enorme empobrecimento do eu, o que, uma vez mais, a diferencia do luto. No entanto, quando Freud considera que o melancólico acaba, no fundo, por encher de recriminações algo ou alguém que “ama, amou ou deveria amar”, percebemos que o próprio Freud está preocupado com o *quem* da perda. Vejamos: “Assim, tem-se nas mãos a chave para o quadro da doença: as autorrecriminações são recriminações dirigidas a um objeto amado, as quais foram retiradas desse objeto e desviadas para o próprio Eu”²⁸. E mais à frente escreve-se categoricamente que “a melancolia é, como o luto, uma reação a uma perda real do objeto amado”.

A ambivalência de sentimentos, essa relação amor-ódio em relação ao objeto amado, é outra das vertentes da melancolia, algo que faz sofrer o melancólico e acentua o seu “trabalho psíquico”. Esta expressão – “trabalho psíquico” – tão do agrado de Freud, mostra que alguma coisa se passa na cabeça e no sentir do melancólico – um estado de pobreza, uma ambivalência, uma vontade de regressar a uma situação normal (como se a libido ambicionasse regressar ao próprio eu e não àquele que interiorizámos e com o qual nos identificámos, etc.). Tudo isto mostra como é complexa a noção de perda que desencadeou todo o sentir do melancólico. Repetimos, no entanto, que somos mais sensíveis a esse “não sei o quê” que dirige e instiga todo o “trabalho psíquico” e menos sensíveis a esse *quem* a partir do qual Freud constrói uma parte significativa do seu argumento.

²⁸ *Ibid.*, p. 107.



Perder Deus

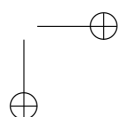
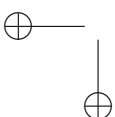
Para alguns é uma infelicidade “perder Deus”. Para outros, a perda de Deus pode significar uma reorientação da sua vida e, estranhamente, uma maior responsabilidade por ela. Lou Andreas-Salomé começa por relatar na sua autobiografia, intitulada *A minha vida*, qual foi a sua experiência com Deus. Assim, e num tom claramente filosófico e psicanalítico, defende que a nossa primeira experiência é a de deixar de ser. Significa isto que ao nascermos soltamo-nos desse “todo indivisível” a que pertencíamos, sofrendo assim uma amputação irreversível. Ora, essa pertença a um universo tem que ser restaurada, como se tanto a criança como o homem primitivo fizessem tudo para ressuscitar essa experiência de indivisibilidade que o nascimento veio romper.

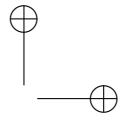
No caso de Lou Andreas-Salomé, ela preferiu sentar-se no colo de Deus em vez de no colo dos pais, quer desenvolvendo a sua imaginação quer contando histórias a Deus no objetivo de reaver essa experiência total, essa presença absoluta de um ser indiviso. Deus aparece como esse todo, invisível, mas fortemente presente, que se oferece em todo o seu esplendor. A perda de ser é, por isso, recompensada com a descoberta de deus.

No entanto, Lou Andreas-Salomé acabou por perdê-lo, embora “por mais espantoso que pareça, a perda de Deus teve primeiro uma repercussão no plano moral; tornou-me na verdade muito mais ajuizada, muito mais obediente (a ausência de Deus não tinha feito de mim nenhum diabinho)”²⁹. Deste modo, tinha perdido Deus mas continuaria a contar histórias a ela própria – as mesmas histórias que tinha contado a Deus, mas agora na sua ausência. “O carácter infantil da perda de Deus – escreve a autora no fim do capítulo – teve como lado positivo fazer-me definitivamente penetrar na realidade que me rodeava”³⁰. Ora, o que ficou foi então uma

²⁹ Cf. Lou Andreas-Salomé, *A minha vida*, Lisboa, Livros do Brasil, 1991, p. 15.

³⁰ *Ibid.*, p. 22.





“sensação”, uma forte sensação da comunhão de tudo, de todos os seres, essa sensação que nasceu nessa época (na infância) e jamais enfraqueceu. O ser passou a ter um peso, o valor de existir, de ser, precisamente – gerando respeito por tudo o que há. “Por outras palavras, sempre que uma coisa «é», ela representa o peso da existência em si mesmo, como se essa mesma coisa fosse tudo”³¹.

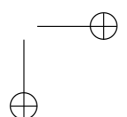
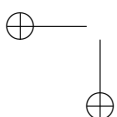
O capítulo termina com a confissão da autora de que a crença, qualquer uma, é preferível “ao facto da humanidade perder todo o respeito”. Ora, relembremos que respeitar significa prestar atenção. A partir do momento em se deixou de prestar atenção a Deus tudo foi possível: é isso que defendem todos aqueles que consideram que perder Deus é uma calamidade.

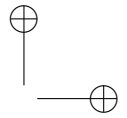
Perder-se

Pode acontecer que aquele que perdeu teve primeiro que perder em si próprio. Tratemos, então, de diferenciar o *perder* do perder *dentro de si*. O primeiro assinala aquilo que aconteceu: o segundo que o indivíduo já se sentia derrotado antes de a derrota ter efetivamente acontecido. A derrota é então a parte visível de uma derrota íntima, algo que já ocorreu dentro dele e que permite compreender porque aconteceu realmente. A derrota “interior” é então, neste sentido, condição para suceder a derrota “exterior”. A derrota é uma fatalidade: teve que acontecer, devido a esta estrutura da personalidade. É assim que somos nós a desencadear os acontecimentos, embora invertamos a relação entre causa e o efeito por um erro de perspetiva. Não é a derrota “exterior” que nos deita abaixo; somos nós que, ao sentirmo-nos derrotados, permitimos que essa derrota aconteça efetivamente.

Pensai nas inúmeras facetas que assume este princípio. Um indivíduo que não se entende com outro; a incompreensão mútua e frequente; a crise de nervos, de choro, o desespero que aparece

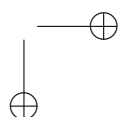
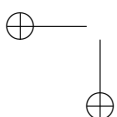
³¹ *Ibid.*, p. 23.

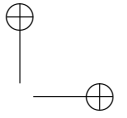
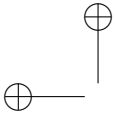




por não haver entendimento, enfim, a incapacidade de compreender o outro porque, diz-se, há “feitos diferentes”. Repetamos que é, também neste caso, o próprio indivíduo a precipitar as coisas, a conduzi-las nesta ou naquela direção, embora este enviesamento não lhe ocorra – e se ocorrer é de imediato recusado. É isto, aliás, que justifica o eventual fracasso da psicologia. Melhor: há discursos que começam por ser paralelos – os do psicólogo/psiquiatra/psicanalista e os do paciente – embora possam cruzar-se sem se saber exatamente o ponto em que isso acontece. Se a psicologia fosse uma ciência ela leria a mente como um mapa. Contudo, a verdade é que cada indivíduo segue o seu caminho – e está condenado a ver o do outro a partir de si: um truísmo que convém relembrar. Ora, se isto tem a ver com o perder é na medida em que o indivíduo que não consegue compreender o outro – e perde assim a capacidade de isso acontecer, apesar das suas melhores intenções – não se apercebe que essa incapacidade *está nele mesmo*, ou seja, não é o outro que é difícil de compreender *sou eu que o quero compreender que não tenho acesso a mim próprio* (impeço até o acesso a mim próprio).

Daí o segundo sentido de perder-se: o de o indivíduo poder perder-se *dentro de si*. De facto, o indivíduo perde-se nos seus pensamentos e, principalmente, nos trilhos e labirintos de afetos que acontecem dentro dele. A associação de ideias – feita inconscientemente – nada é se não for compreendida com a associação de afetos. Melhor: uma ideia é muitas vezes um afeto que se cristalizou. Sinto ódio ou aversão e tenho *depois* a justificação desse ódio ou aversão. Portanto, o indivíduo está condenado a perder-se dentro de si – tal a complexidade que o define. As memórias, as ideias, os afetos, os hábitos, tudo isto gera o tal perder-se dentro de si. Às vezes parecemos parvos: ficamos boquiabertos sem saber o que dizer em face desta ou daquela situação. Essa é a imagem do indivíduo que se perdeu dentro de si – e não há nenhum que se furtar a esta situação, como se todos estivessem condenados a perder-se





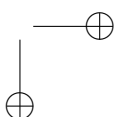
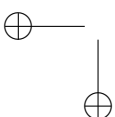
dentro de si, mesmo que, inúmeras vezes, se encontrem (e parece um milagre quando tal acontece).

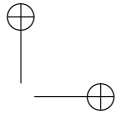
Perder Alguma Coisa

No dia em que o filho do António perdeu os sapatos ele quase perdeu a cabeça. Não podia acreditar: como era possível perder os sapatos? Ainda se fossem os óculos, uma carteira, moedas ou notas, enfim, mas uns sapatos?!

Relatemos os factos: no dia em que o filho quis calçar os sapatos deu pela falta deles. Disse então que os sapatos não deveriam ter saído de Coimbra, pois era impossível terem ido com ele para Lisboa sem se ter apercebido. De qualquer forma, o par de sapatos tinha-se perdido e havia indícios que estariam dentro de um saco. Ora, ele não se lembrava de ter pegado no saco e de o ter levado para Lisboa. Por conseguinte, era em Coimbra que deveriam estar.

Pela lógica, se os sapatos estavam em Coimbra, estavam dentro de casa ou tinham sido furtados. Esta última hipótese era inverosímil: afinal, quem roubaria uns sapatos? Se um estranho entrasse em casa, certamente que não os furtaria, mesmo novos e, se o fizesse, furtaria mais coisas e não apenas aquela. Se, por outro lado, o autor do furto fosse alguém que estivesse habituado a frequentar a casa, tal não seria menos provável. Na verdade, como poderia alguém, nessa situação, furtar um par de sapatos? Portanto, se estes só podiam estar dentro de casa, convinha vasculhar. Remexer tudo e tentar encontrá-los nesses sítios onde ninguém pensa que estão depois de verificar os que parecem mais plausíveis. Mas, esgotada esta hipótese, só resta pesquisar nos sítios inverosímeis, precisamente porque ninguém pensa que é aí que se podem encontrar. O certo é que uns sapatos são um tipo de objeto que não desaparece sem mais nem menos. Até se compreenderia se fosse uma peça de ouro, por exemplo, mas uns sapatos?! Este exemplo é extraordi-





nário por isso: *como se pode perder aquilo que parecia impossível perder-se?*

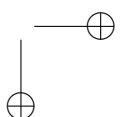
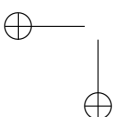
Ele não queria, portanto, acreditar que tal lhe tinha acontecido. Estas coisas acontecem aos outros, para além de ser irracional pensar que se pode perder um par de sapatos, afastando uma série de hipóteses que, com toda a verosimilhança, podem ser excluídas. O certo é que ele não queria admitir que aquilo se tinha perdido; que *aquilo*, decorridas duas semanas (!), era irreversível. Como lidar com o absurdo da perda, ou seja, qualquer coisa que se perde mas parece disparatado perder-se? Algo tão prosaico como um par de sapatos: como era possível?

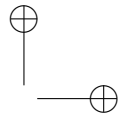
Vale a pena recordar aqui Sartre e a sua teoria das emoções. Num livro que assinala o início do seu trajeto filosófico³², Sartre considera que há uma estrutura existencial do mundo que é mágica, ou seja, que a emoção, ao ser uma certa maneira de apreender o mundo, proporciona a alteração da consciência “e transforma bruscamente o mundo determinado onde vivemos num mundo mágico”³³. Assim, a esta “queda brusca da consciência no mágico” chama Sartre emoção. Ora, não podemos deixar de “sofrer” a emoção, ou seja, ela surpreende-nos e desenrola-se segundo as suas próprias leis. A todo o momento regressamos àquilo que provocou ou provoca a nossa emoção e, portanto, nos emociona (entristece, encoleriza, alegra, etc.), pois sem esse “regresso” seria a própria emoção que se tornaria incompreensível.

Quando António me relatou que quase perdeu a cabeça por causa do filho ter perdido os sapatos e que, durante uma série de dias, vasculhou e revolveu a casa onde vivia de uma ponta à outra, foi Sartre e a sua teoria da emoção que me ocorreu. O que o meu amigo desejava era uma transformação mágica do mundo: de repente os sapatos iriam aparecer, ali mesmo, debaixo dos olhos!

³² Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1960 (a primeira edição é de 1939).

³³ *Ibid.*, p. 58.



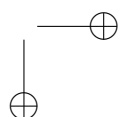
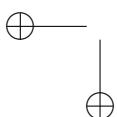


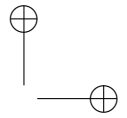
Ou então receberia um telefonema do filho: “Encontrei os sapatos!”. Quando se perdem objetos triviais e parece impossível que tal aconteça, ansiamos por uma magia que nos devolva o que desapareceu misteriosamente. Se misteriosamente desapareceu é misteriosamente que pode aparecer. É assim que atamos “o rabo do diabo” – esse diabo que nos prega partidas e brinca connosco –, para que a brincadeira acabe de vez e ele nos devolva aquilo que nos retirou. Há, por isso, gestos e palavras mágicas que devem ser proferidas. Se o diabo gosta de brincar connosco, resta-nos aceitar a partida e jogá-la a nosso favor – o que não é fácil!

A perda tem então a ver com a magia. Ou o mundo se transforma bruscamente e nos devolve o que nos retirou, ou nós próprios nos esquivamos a essa maldade do mundo. Como? Se não encontramos o que tanto desejamos então o melhor é esquecer ou desaparecer. Esquecer funciona aqui como um truque de magia: a consciência abandona o objeto perdido e condena-o à inexistência (esquecer é como se não existisse o que se passou realmente).

Quando perdemos o que desejamos ou amamos, que nos resta senão chorar, berrar ou gritar? Mas pode-se também, noutras ocasiões, chorar ou gritar de alegria, como se a intensidade da dor e da alegria se equivalessem e se exprimissem por gestos afins. Outras vezes, para suavizar a perda, limitamo-nos a falar – e podemos falar ininterruptamente, como se isso atenuasse a dor que se sente. Assim, se num estado depressivo falamos sem parar porque isso “disfarça” o que vai dentro de nós, também a euforia nos pode tornar tagarelas, havendo, portanto, traços psicológicos que se assemelham na melancolia e na mania.

Outras vezes caímos num silêncio profundo; não somos capazes de falar tal como não somos capazes de comer quando a dor (a perda) é vivida de forma intensa, quase insuportável. A boca recusa-se a falar tal como se recusa a comer, como se não valesse a pena nem a palavra nem o prazer da comida em face de uma dor tão intensa e irreversível. Mas se o silêncio nem sempre é reparador





da perda, pois parece ser vivido como a única resposta possível ao que se sente, a palavra tem, diz-se, um efeito reparador. É por isso que devemos falar com aqueles que nos desejam ajudar. É também por isso que devemos falar incessantemente, como se as palavras fossem lágrimas e nos ajudassem a suportar o que perdemos.

Se uma das imagens de *O Banquete* de Platão é a explicação do amor como um reencontro entre duas metades que se extraviaram, também a palavra é esse gesto amoroso que devemos permitir ao outro para que ele próprio se reencontre. Aquele que sabe escutar merece, portanto, o elogio daquele que não para de falar. E é interessante como se tratam de mecanismos sociais disseminados em diferentes culturas. A importância da fala tem ainda outra vertente: a de continuarmos a falar daquele que se ausentou ou morreu, como se a fala ressuscitasse ou, pelo menos, desse uma forma de vida a alguém que ficou em silêncio para sempre. Aquele que deixa de agir (viver) pode continuar a fazê-lo ao legar aos que ficam a possibilidade de falarem dele. Esta é mais uma estratégia para tentar debelar os efeitos nocivos da perda – mecanismo social, como é fácil de entender.

