

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCar
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - PPGPSI**

VITOR COSTA RAMOS

O luto em Freud e suas articulações com a temporalidade na cultura contemporânea

**São Carlos/SP
2026**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCar
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - PPGPSI

VITOR COSTA RAMOS

O luto em Freud e suas articulações com a temporalidade na cultura contemporânea

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Cardoso Portela Câmara

São Carlos/SP
2026

Ramos, Vitor Costa

O luto em Freud e suas articulações com a temporalidade na cultura contemporânea / Vitor Costa Ramos -- 2026.
102f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Leonardo Cardoso Portela Câmara
Banca Examinadora: Karla Patrícia Holanda Martins,
Eduardo Name Risk

Bibliografia

1. Luto. 2. Temporalidade. 3. Cultura contemporânea. I. Ramos, Vitor Costa. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180

O luto em Freud e suas articulações com a temporalidade na cultura contemporânea

Vitor Costa Ramos

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Cardoso Portela Câmara

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São Carlos como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em Psicologia.

Aprovada por:

Prof. Dr. Leonardo Cardoso Portela Câmara, UFSCar (orientador)

Profa. Dra. Karla Patrícia Holanda Martins, UFC

Profa. Dr. Eduardo Name Risk, UFSCar

São Carlos
2026

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço ao meu orientador, Prof. Leonardo Câmara, pela generosa acolhida e pela disposição constante para a escuta e o diálogo. Antes mesmo de ingressar no mestrado e formalizar um projeto, as interlocuções breves mantidas inicialmente foram de grande estímulo para afirmar o desejo de iniciar uma pesquisa acadêmica em Psicanálise. Além disso, agradeço pelo seu acompanhamento sempre solícito e sensível ao longo desses dois anos, inclusive por acolher momentos de impasse e as angústias do percurso da pesquisa. Sua orientação sempre traz uma vitalidade que instiga o exercício de pensar e que me estimula a sustentar uma Psicanálise com rigor, mas também humana, com ternura.

Agradeço também à minha família, em especial aos meus pais, Leda e Gilberto, que sempre me incentivaram em qualquer escolha e decisão, mesmo não compreendendo muito do que se tratava cada empreitada. O esforço, o amor, os afetos e a confiança investidos em mim permitiram que eu tivesse condições de caminhar na certeza do passo.

Ao meu companheiro, Marcos, com quem compartilhei, em reciprocidade, as dores e as delícias da pós-graduação. Obrigado pelo amor e pela parceria na vida.

Aos meus amigos, pelos quais sou imensamente grato. Cada um fez parte e contribuiu muito para que eu mantesse vivo esse desejo, seja pelas conversas de incentivo, pelas risadas e bobagens, pelas trocas de afetos, ou por me lembrarem que as pausas, a vida e o viver são condição para a pesquisa.

Aos meus colegas do mestrado e do grupo de pesquisa, pela parceria e pelas boas discussões.

Aos meus pacientes, que me ensinam muito sobre a transitoriedade da vida e a impermanência, em especial aqueles que chegaram em seu doloroso processo de luto. Acompanhar a trajetória de cada um me trouxe inquietações importantes para formular esta questão de pesquisa, o que me fez pensar na escuta do analista e em sua função de testemunho diante das experiências de perdas.

Ao meu analista, pela escuta atenta e acolhimento diante da travessia desafiadora do processo de escrita.

Agradeço a professora Dra. Karla Patrícia e ao professor Dr. Eduardo Name Risk pelas valiosas contribuições, apontamentos e leitura cuidadosa do meu trabalho.

Agradeço também à CAPES pelo apoio financeiro, por meio da bolsa concedida para esta pesquisa.

*E quando eu tiver saído
Para fora do teu círculo
Tempo, tempo, tempo, tempo
Não serei nem terás sido
Tempo, tempo, tempo, tempo*

*Ainda assim acredito
Ser possível reunirmo-nos
Tempo, tempo, tempo, tempo
Num outro nível de vínculo
Tempo, tempo, tempo, tempo*

(Oração ao tempo – Caetano Veloso)

Resumo

O propósito desta dissertação é investigar o luto a partir da concepção freudiana, em articulação com a cultura contemporânea, com enfoque no registro da temporalidade. Para isso, realizou-se um estudo teórico fundamentado na teoria psicanalítica. O primeiro capítulo aborda o estatuto do luto em Freud, discutindo sua metapsicologia, a noção de trabalho de luto, seus principais sinais clínicos e a questão de seu término. O segundo capítulo examina os efeitos suscitados pela perda, sobretudo no âmbito intrapsíquico e em seus desdobramentos clínicos, considerando os diferentes modos de reação à perda de objeto que podem dificultar ou impedir a realização de um trabalho de luto. O terceiro e último capítulo propõe o entrelaçamento entre o luto, a temporalidade e a cultura contemporânea, priorizando a relação do sujeito enlutado com o tempo. A partir desse percurso, compreende-se que a tarefa do luto se dá na intersecção entre o individual e o coletivo, articulando as dimensões intrapsíquica, intersubjetiva e social. Observa-se que a temporalidade do luto, expressamente subjetiva, mostra-se antagônica aos modos de relação com o tempo predominantes no contemporâneo, marcados pelo ritmo veloz e apressado. Nossa hipótese é a de que há, na atualidade, um impasse temporal entre o tempo atrelado à aceleração, promovido pela cultura e a temporalidade subjetiva do sujeito. Assim, o tempo ofertado ao sujeito pode funcionar como obstáculo ao movimento temporal que o luto exige, impedindo um trabalho de perlaboração e simbolização frente às perdas.

Palavras-chave: luto; psicanálise; temporalidade; cultura contemporânea

Abstract

The purpose of this dissertation is to investigate mourning from a Freudian perspective, in articulation with contemporary culture, with a focus on the dimension of temporality. This is a theoretical study grounded in psychoanalytic theory. The first chapter addresses the status of mourning in Freud, discussing its metapsychology, the notion of the work of mourning, its main clinical signs, and the question of its termination. The second chapter examines the effects elicited by loss, particularly in the intrapsychic domain and its clinical developments, considering different modes of reaction to object loss that may hinder or prevent the accomplishment of the work of mourning. The third and final chapter proposes an articulation between mourning, temporality, and contemporary culture, prioritizing the relationship between the mourning subject and time. From this perspective, it is understood that the task of mourning takes place at the intersection of the individual and the collective, articulating intrapsychic, intersubjective, and social dimensions. It is observed that the temporality of mourning, which is explicitly subjective, appears antagonistic to the prevailing modes of relating to time in contemporary culture, marked by speed and urgency. The hypothesis advanced is that, in the present context, there is a temporal impasse between the accelerated time promoted by culture and the subject's subjective temporality. Thus, the time offered to the subject may function as an obstacle to the temporal movement required by mourning, hindering the work of working-through and symbolization in the face of loss.

Keywords: mourning; psychoanalysis; temporality; contemporary culture

Sumário

Introdução.....	06
Capítulo 1: O luto na psicanálise freudiana.....	10
1.1. O estado afetivo de luto.....	11
1.2. O trabalho de luto.....	14
1.3. O exame de realidade no trabalho de luto.....	16
1.4. A dor no luto.....	18
1.5. A inibição no luto.....	23
1.6. O luto termina?.....	25
Capítulo 2: As vicissitudes na experiência de perda.....	31
2.1. Os efeitos suscitados pela perda.....	32
2.2. Melancolia: um trabalho de luto não realizado.....	38
2.2.1. A identificação na melancolia.....	41
2.2.2. Aspectos narcísicos na melancolia.....	43
2.3. Estados maníacos como defesa no luto.....	45
Capítulo 3: O luto, a temporalidade e a cultura contemporânea.....	53
3.1. Um breve percurso acerca da contemporaneidade.....	54
3.2. O lugar do luto na cultura contemporânea.....	61
3.3. O luto entre a temporalidade psíquica e a urgência contemporânea.....	66
3.3.1. Notas acerca da temporalidade psíquica.....	66
3.3.2. A importância do tempo no trabalho de luto.....	71
3.3.3. O ritmo e a velocidade contemporânea na contramão do luto.....	77
Considerações finais.....	86
1 – Do percurso empreendido.....	87
2 – O que permanece em aberto.....	90
Referências.....	93

Introdução

A temática da perda, do luto, da morte e do morrer me acompanha desde a graduação em Psicologia, tanto por interesse pessoal quanto profissional. Aliás, esses temas acompanham todos nós, afinal, quem nunca perdeu algo ou alguém? Como já dizia Elizabeth Bishop: “a arte de perder não é nenhum mistério; tantas coisas contêm em si o acidente de perdê-las”. De fato, perder é inevitável. Perde-se o tempo todo. Perdas, no plural, pintadas com tonalidades distintas e em dimensões múltiplas.

Quando me aproximei desta temática e desenvolvi, no terceiro ano da faculdade, uma pesquisa de iniciação científica sobre a concepção da morte e do morrer entre estudantes de Psicologia, pude perceber o quanto o tema da morte e a experiência de perda, embora reconhecidos como algo que faz parte da vida, despertavam reações diversas, complexas e singulares (Ramos & Cirino, 2020). No decorrer desta pesquisa, lembro-me de enfrentar a perda de uma tia muito querida, evento que me fez iniciar, além do trabalho externo da pesquisa em andamento, uma investigação interna, um processo de luto para lidar com essa perda familiar. Recordo do desafio de desenvolver uma pesquisa sobre a morte estando em luto; sentia sempre que minha experiência ressoava diretamente com os conteúdos teóricos estudados. De todo modo, hoje percebo que isso trouxe mais vitalidade para a pesquisa, afinal, a vida acontece, é preciso estar vivo para perder e a gente vive perdendo.

Após a graduação, segui no interesse por mergulhar nessa seara. Ingressei no campo da saúde, primeiramente como psicólogo residente num hospital de alta complexidade e, posteriormente, como psicólogo hospitalar. A partir daí, a morte e o luto tornaram-se presenças constantes na minha prática profissional. No meio desse percurso, fui atravessado profundamente pela pandemia de COVID-19. Todos fomos. O contexto pandêmico intensificou experiências múltiplas de perdas e impôs novos desdobramentos na maneira de lidar com o luto, singular e coletivamente. Vi muitas pessoas morrerem, fui testemunha de

muitas despedidas (de modo virtual, transformado, mas com presença), fui suporte e ajudei a ritualizar perdas de maneiras muito inusitadas. Estava eu, muitas vezes, entre o corpo de alguém e uma família que, por meio de ligação de vídeo, dava seu último adeus àquele que era muito amado. Acolhi reações diversas daqueles que ficaram. Nessas situações, muitas vezes, questionava meu lugar. Em estado de compaixão e vivendo também as ressonâncias da pandemia em mim, via-me em contradição: como atender a uma demanda de presença, de ação, de suporte, quando internamente eu também era atravessado por perdas, imerso em uma sensação de ausência, uma lacuna, um vazio? Como estar presente para o outro quando também se está em luto?

Durante a residência, percebia-me atravessando meus próprios lutos: de lugares, pela mudança de casa e de cidade; de vínculos, pelo distanciamento de afetos, como os amigos e familiares; e de papéis, pelo fim da graduação e a transição da condição de estudante para uma posição profissional como psicólogo. A tudo isso somou-se, ainda, o impacto de ver minhas expectativas para aquele período serem radicalmente transformadas. Nesse cenário de suspensão das ilusões, de um imaginário, lembro-me de escutar bastante Djavan, cuja música “Esquinas” dizia: *“sabe lá... o que é não ter e ter que ter pra dar... sabe lá”*. Esse verso parecia sintetizar a tensão entre a exigência profissional e o cansaço, o esgotamento subjetivo, próprio daquele contexto. A música me revelava, ainda, uma dinâmica temporal implicada: a falta de sentido no presente, em um cenário de incertezas, mas que trazia o prenúncio de um futuro, uma esperança (agora não se sabe, mas depois talvez emerja algum saber... “sabe lá”). Com isso, foi preciso um trabalho de invenção: criar e experimentar novas formas de escuta, de acolhimento, de abertura para algo novo, em outras modalidades de ritualizar, reconhecer e experienciar as perdas, ou seja, perlaborar o luto.

Atualmente, no meu trabalho com a clínica e na escuta dos meus pacientes, muitos deles com questões de enlutamento como queixa inicial, inquieto-me ao observar a dinâmica em

torno da perda e do luto, o que me instiga a manter o interesse de pesquisa nesta temática. Em minha escuta, reconheço o luto na singularidade de cada sujeito, o que ratifica seu caráter individual, estabelecido a partir do arranjo simbólico particular de cada um para lidar com a perda. Contudo, também percebo que os pacientes enlutados se sentem desconfortáveis em seu meio pelo seu estado de luto; sentem que não devem acessar ou falar da sua dor para não pesar o clima com seu pesar. Descrevem a sensação de não haver espaço para eles no mundo – o que arrisco dizer, talvez, porque não haja espaço para as perdas na cultura. Inclusive, isso nos remete à discussão sobre o tabu social da morte no Ocidente, conforme Ariès (1977/2012). Parece que o enlutado, ao se sentir deslocado, estranho, imerso em outra temporalidade, inadequado em seu meio, traz uma constatação, uma certeza para a vida cotidiana que está, quase sempre, sendo negada. Como um sujeito pode vivenciar e falar de suas perdas, ser legitimado em sua dor, se a sua própria cultura não reconhece e não favorece espaços para a expressão do luto? Como é sua relação com o tempo na contemporaneidade, em contraste com o tempo necessário para que se transcorra um trabalho de luto?

Partindo, então, dessa compreensão do luto como um trabalho psíquico singular, intrapsíquico, mas também intersubjetivo, articulado ao coletivo e ao social, surgiu a motivação para investigar o luto na teoria psicanalítica, especificamente a partir da questão: com base na teoria freudiana, como podemos pensar a experiência de luto na cultura contemporânea, considerando especialmente o fator temporal envolvido? Com isso, o objetivo geral desta pesquisa consiste em investigar a concepção freudiana de luto e articulá-la à temporalidade na cultura contemporânea.

No primeiro capítulo, apresentaremos o estatuto do luto em Freud, analisando como ele é abordado em sua metapsicologia. Aprofundar-nos-emos na compreensão da perda e no início do trabalho de luto, destacando o exame de realidade em seu processo. Discorreremos também

sobre os principais sinais clínicos do luto, tais como a inibição e a dor, e problematizaremos a ideia de fim do luto concebida por Freud.

No segundo capítulo, apresentaremos algumas vicissitudes que podem ocorrer na experiência de perda. Buscaremos problematizar os percalços no luto, bem como os desdobramentos clínicos e psíquicos que podem emergir após uma experiência de perda, como a resistência libidinal, o rompimento com a realidade da perda (psicose de desejo alucinatória) e a ambivalência afetiva. Também será descrito o quadro da melancolia, abordando os elementos identificatórios e narcísicos que acentuam determinadas maneiras de lidar com as perdas e estabelecer o processo de luto. Em um último momento, vamos trabalhar com a mania enquanto uma reação defensiva que pode fazer parte dos impasses do sujeito no estabelecimento do luto.

No terceiro capítulo, propomos uma articulação entre o luto e a cultura contemporânea, com foco no registro da temporalidade. Partiremos da concepção de que o aparelho psíquico traz em si, e em sua constituição, a marca da temporalidade. Com base nisso, abordaremos a importância do tempo para o trabalho de luto e a temporalidade requerida em seu processo. Por fim, discutiremos os impasses temporais entre o ritmo e a velocidade presentes no contemporâneo e como influenciam e impactam o trabalho de luto.

pode nos remeter à experiência do luto em seu percurso, quando o sujeito se encontra tomado pela perda, incapaz, por um período, de seguir adiante.

Decerto, esse diálogo com Drummond nos permite abordar, ainda que de maneira preambular, características acerca do luto e os percalços em seu percurso, tornando evidente que o sujeito é convocado, frente a uma situação de perda, a colocar em marcha um importante trabalho elaborativo e de assimilação psíquica. Em vista disso, apresentaremos no presente capítulo como o luto é abordado na psicanálise freudiana e em sua metapsicologia.

1.1 - O estado afetivo de luto

Ao longo da obra freudiana, estados psíquicos de luto são situados, de maneira implícita e/ou de modo complementar, a outros interesses de Freud. Por exemplo, no “Rascunho G” sobre a melancolia (1996/1886-1889), Freud menciona o luto como o afeto correspondente à melancolia em seu desejo de recuperar algo que foi perdido; no “Rascunho K” sobre as neuroses de defesa, o luto é aproximado da *amentia alucinatória* de Meynert a qual, mais tarde, no “Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos” (1915), será nomeada como uma psicose alucinatória de desejo; em *Estudos sobre a histeria* (1895), ao conjecturar se haveria uma articulação de perdas e luto aos sintomas histéricos; e, posteriormente, em *Totem e Tabu* (1913), onde Freud discute, em sua seção sobre o tabu dos mortos, a dinâmica de relação dos homens primitivos com os mortos e seu enlutamento.

No entanto, somente em seu importante artigo metapsicológico publicado em 1917, intitulado “Luto e Melancolia”, é que Freud propõe elucidar a natureza da melancolia ao cotejar com o estado psíquico do luto, realizando uma primeira teorização psicanalítica acerca desta manifestação psíquica. A associação entre o luto e a melancolia é justificada pela semelhança entre os quadros gerais desses dois estados. Ademais, ainda que observada em um número

pequeno de casos, constatou-se a natureza psicogênica presente em ambos, de modo que seus sinais clínicos estão vinculados a causas de ordem psíquica (Freud, 1917[1915]/2010).

Acerca do fenômeno psíquico do luto, Freud o define, primordialmente, como uma reação frente à perda de uma pessoa amada ou de uma ideia que ocupa seu lugar, como, por exemplo, a perda da liberdade, da segurança, de um ideal, e assim por diante (Freud, 1917[1915]/2010). Essa aceção nos indica que a natureza da perda é heterogênea e se manifesta em múltiplas dimensões: tanto no plano concreto e objetivo, como na perda de um emprego, de um animal de estimação, de recursos financeiros ou de um familiar; quanto no plano simbólico e subjetivo, envolvendo a perda da identidade, de uma posição social ou de um projeto de vida, por exemplo. De qualquer maneira, sejam quais forem as expressões das perdas e seus desdobramentos, o sujeito é convocado para a ação de processos psíquicos intensos, a fim de lidar com os efeitos suscitados pela perda.

Contudo, Freud (1917[1915]/2010) sinaliza que as perdas que são passíveis de produzir luto são aquelas em que o Eu dá importante significação para o objeto. Isso implica pensar que o luto somente ocorre em uma relação em que há grande investimento libidinal no objeto por parte do Eu, a depender da organização pulsional vinculada e daquilo que ele representa para o sujeito, tornando-o significativo. Dito de outro modo, um objeto pode representar e, ao mesmo tempo, cumprir diversas funções para um sujeito, e é a configuração dessa relação que expressa o modo como ele poderá reagir à perda desse objeto.

Isso significa que, ao deixarmos alguém — ou algo — ir embora, mudamos, em parte, o que somos; perdemos uma parte daquilo que representávamos para esse objeto, em função do elevado investimento. Logo, uma dimensão do Eu é desmantelada. É o caso, por exemplo, das funções que podemos exercer nas configurações parentais (filho, pai, mãe, sobrinho, namorado, etc.), que, após uma perda, se alteram, tanto simbolicamente quanto em sua função social (torna-se viúvo ao perder a esposa, órfão ao perder os pais). Freud (1917[1915]/2010)

reflete, inclusive, o quanto é paralisante para nós pensarmos em quem haveria de substituir o filho para a mãe, o marido para a mulher, o pai para os filhos, caso aconteça uma perda.

No que concerne a sua apresentação clínica, o luto – como reação frente à perda de um objeto amado – é descrito como um estado doloroso que acomete o sujeito, pela perda do interesse em seu mundo externo e pela perda da capacidade de eleger um novo objeto de amor, se afastando, assim, de toda atividade que não guarde alguma relação com o objeto perdido (Freud, 1917[1915]/2010). É como se o mundo externo trouxesse a lembrança, a todo tempo, de que o objeto foi perdido, isto é, de que não está mais lá; eleger um novo objeto de amor significaria substituir o objeto perdido e romper com a fidelidade da libido investida nele.

Essa descrição de Freud corrobora com o que se observa na clínica, em determinadas narrativas, especialmente por essa perda de interesse em tudo que não seja relativo ao que foi perdido. Uma paciente, certa vez, em seu luto pelo companheiro, me relatou: *“depois que ele se foi, não sei muito bem o que fazer, não tenho vontade de fazer o que tem que ser feito, seguir com a rotina, com a vida lá fora... parece que fico focada no que estaríamos fazendo juntos, no que ele faria agora, tentando manter, de alguma maneira, o que tínhamos antes...”*.

Tal fragmento clínico ilustra, de forma elucidativa, que o sujeito, imerso em seu luto, vive, por um período, como se o mundo não tivesse sentido, ficasse sem cor e sem importância, o que confirma a visada freudiana de que, “no luto, é o mundo que se torna pobre e vazio” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 176). Além disso, o discurso da paciente nos convida a pensar que o luto pode ser compreendido como um fenômeno intersubjetivo, ou seja, a perda da relação afetiva com o objeto amado marca o rompimento de um mundo partilhado e compartilhado. Assim como Freud (1913) indicou, “o luto gosta de ocupar-se com o falecido, evocar sua lembrança e conservá-la tanto quanto possível” (Freud, 1913/2012, p. 64).

Na esteira dessa concepção, é importante salientar que, embora o luto provoque um afastamento significativo na vida do sujeito e suscite efeitos clínicos relevantes, tais como o

abatimento doloroso e o intenso sofrimento decorrente, Freud (1917 [1915]/2010) lhe confere, de modo inequívoco, um estatuto de normalidade. Isso implica que o luto não deve ser concebido, necessariamente, como um quadro psicopatológico, o que, a princípio, torna desaconselhável submeter o enlutado a uma intervenção médica. “Confiamos em que será superado após certo tempo, e achamos que perturbá-lo é inapropriado e, até mesmo, prejudicial” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 172).

Assim sendo, identificamos uma nova característica do fenômeno do luto destacada por Freud: a importância do registro do tempo em seu processo. Um dos fatores acerca dessa importância do tempo no luto – dentre outros que serão explorados mais adiante – parece ser o fato de favorecer o que Freud eleva em seu ensaio à condição de um *trabalho psíquico*: diante de uma experiência de perda e após o luto ser engendrado, uma importante tarefa psíquica, complexa e custosa em termos emocionais, se impõe. Ocorre que ela só poderá ser cumprida aos poucos, “com grande aplicação de *tempo* e energia de investimento” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 174, grifo nosso). Se esse tempo – necessário para que o trabalho do luto se efetive – for acelerado, lentificado, apressado ou prolongado, torna-se prejudicial. Essa discussão da temporalidade no luto será melhor explorada no 3º capítulo deste trabalho.

1.2 - O trabalho de luto

A respeito da ideia de trabalho de luto, Freud (1917[1915]/2010) a define como uma operação psíquica que sucede à perda de um objeto do qual se tinha apreço e a qual o sujeito cumpre progressivamente de modo a desapegar-se dele. Nesse sentido, Laplanche e Pontalis (1967/2001) indicam que essa ideia deve ser aproximada da noção mais ampla de elaboração psíquica, uma vez que ambos os processos indicam a necessidade, por parte do aparelho psíquico, de dominar e integrar as excitações que o atingem, estabelecendo entre elas conexões associativas. A elaboração (ou “perlaboração”, tradução proposta pelos autores) faz referência

a essa operação intrapsíquica que busca transformar um volume de energia acumulada no psiquismo, dominando esse acúmulo de excitação por meio de derivações ou associações (Laplanche & Pontalis, 1967/2001). Refere-se, portanto, a um trabalho que se impõe diante de um excesso pulsional, exigindo um deslocamento de energia para o campo representacional.

A noção de trabalho de luto reforça ainda que não se trata de um estado passivo do sujeito, mas da indicação de que há uma atividade em curso no psiquismo, isto é, um movimento temporal que o sujeito atravessa em seu remanejamento libidinal. Nessa perspectiva, Ventura (2016) destaca que o termo *trauerarbeit* (trabalho de luto) coloca em evidência a conexão entre o trabalho psíquico e a pulsão, articulando-se à ideia de uma liberdade e mobilidade pulsional. Tal concepção permite compreender que o trabalho de luto é, sobretudo, um trabalho de libertação da pulsão, de modo que fazer o luto não corresponde a uma tarefa de esquecimento, mas de liberdade: somente uma libido livre de seus antigos investimentos poderá ser lançada mais uma vez ao mundo e aos objetos (Ventura, 2016).

Em “Recordar, repetir e elaborar”, Freud (1914/2021) introduz o conceito de elaboração psíquica de maneira articulada à questão da resistência e sua superação. Considera a perlaboração como um elemento importante do tratamento analítico, associada à rememoração das recordações recalçadas e à repetição na transferência. A perlaboração das resistências na prática clínica pode ser uma tarefa difícil para o analisando e exige, por sua vez, paciência do analista; no entanto, compõe uma parte do processo analítico que terá a influência mais transformadora no paciente, como destaca Freud (1914/2021). Desse modo, de modo análogo ao trabalho elaborativo no tratamento analítico, aproximamos essa ideia ao de trabalho de luto, justamente em sua tarefa de perlaboração. Ora, mas de que modo se compõe e se desenvolve esse processo?

O exame de realidade constata que o objeto amado não existe mais e, a partir de então, é exigido do Eu que a libido investida no objeto seja retirada. No entanto, como apontamos

acima, essa constatação da realidade da perda e solicitação de remanejamento libidinal não ocorre imediatamente e nem de modo definitivo, em função do elevado custo de tempo e energia envolvido. Enquanto esse processo ocorre, “a existência do objeto perdido se prolonga na psique” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 174). Dessa maneira, nos parece relevante explorar, de modo breve, o exame de realidade e sua articulação com o trabalho de luto.

1.3 - O exame de realidade no trabalho de luto

No texto “Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos”, escrito em 1915, Freud aponta que toda a nossa relação com o mundo externo, isto é, com a realidade, depende da nossa importante capacidade prática de distinguir percepções de representações (Freud, 1917[1915]/2010). O dispositivo que, efetivamente, permite que o aparelho psíquico faça tal distinção é o *exame de realidade*. Nessa direção, noutro trabalho, publicado anos mais tarde, intitulado “A negação” (1925), Freud assinala que o exame de realidade, em seu desígnio inicial e imediato, não pretende encontrar na percepção real um objeto equivalente ao representado, mas justamente reencontrá-lo – uma vez que todas as representações são oriundas de percepções, sendo repetições das mesmas –, convencendo-se de que o objeto ainda existe (Freud, 1925/2011).

Por conseguinte, a experiência de perda de objetos que outrora proporcionaram uma satisfação real para o sujeito é exatamente a condição para que o exame de realidade se apresente, uma vez que o aparelho psíquico irá buscar – mediante o exame – avaliar a existência desses objetos na realidade (Freud, 1925/2011). Levando isso em conta, o exame tem como função checar se há conformidade entre o objeto ansiado por parte do sujeito (representação) e o que se apresenta efetivamente no mundo externo (percepção).

No caso específico do luto, Câmara e Herzog (2018) apontam que a operação do exame de realidade nesse processo se dá pelo negativo, ou seja, com o mesmo movimento, mas com

a inversão de seus conteúdos. Isso significa que, em vez de a operação ocorrer no sentido de o sujeito confirmar a existência do objeto representado na realidade, o exame coloca em evidência, na experiência de perda, a impossibilidade do reencontro no mundo externo com o objeto ansiado pelo sujeito, em função de não existir mais em seu campo perceptivo e na realidade. Em outros termos, tal exame enseja o processo de luto por estar circunscrito a um contexto no qual há uma perda objetual efetiva, o que implica comprovar a realidade da perda diante da ausência irrevogável do objeto.

De modo complementar, ressaltamos a importância da operação do exame de realidade no que concerne à relação do sujeito com o tempo. Conforme mencionado anteriormente, o objeto pode permanecer presente no psiquismo mesmo após não estar mais disponível à percepção, manifestando-se por meio de representações. Aliado a isso, o exame de realidade favorece que um mesmo objeto possa ser identificado em tempos diferentes, proporcionando ao sujeito a condição de suportar as mudanças desse objeto e conceber sua existência, apesar da sua ausência ou de suas alterações. Desse modo, o exame permite avaliar acontecimentos e construir uma sequência de eventos ao longo do tempo, em que a duração de algo está para além do momento atual imediato (Câmara & Herzog, 2018).

O início do trabalho de luto, portanto, tem como condição precedente a constatação da perda, através do estabelecimento do exame de realidade em tal processo. Conforme descrito por Freud (1926/2014), “o luto surge por influência do exame de realidade, que exige categoricamente que o indivíduo se separe do objeto, porque esse não existe mais” (p. 123). Fédida (1999) sublinha que é como se a confirmação da realidade concedesse ao enlutado a vantagem reconhecida de conservar a si mesmo, obter um ganho narcísico. Ou seja, a realidade faz com que o Eu, em meio ao impasse de partilhar ou não desse destino – a morte –, seja convencido, “pela soma das satisfações narcísicas em estar vivo, a romper seu vínculo com o objeto eliminado” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 189).

No trabalho de luto, esse rompimento significa, em termos metapsicológicos, que cada uma das lembranças, expectativas e representações do objeto perdido – às quais a libido estava ligada – é enfocada e superinvestida, e em cada uma delas, progressivamente, sucede o desligamento da libido (Freud, 1917[1915]/2010). Assim, o Eu não somente precisa renunciar a todo o seu investimento libidinal no objeto – agora perdido –, mas também modificar sua ligação pulsional com ele, o que demanda rever e reconfigurar todos os conteúdos libidinais e narcísicos que antes estavam em comunhão com esse objeto.

1.4 - A dor no luto

Todo esse remanejamento libidinal com o qual o Eu se ocupa no trabalho de luto corresponde a uma tarefa substancialmente dolorosa. A esse respeito, Freud (1917[1915]/2010) em “Luto e Melancolia” qualifica o estado de ânimo do luto como doloroso, embora reconheça a dificuldade de fundamentar, do ponto de vista econômico, “por que é tão dolorosa essa operação de compromisso em que o mandamento da realidade pouco a pouco se efetiva” (p. 174). Neste tópico, abordaremos algumas considerações sobre a dor na obra freudiana para compreender a experiência de dor específica no luto e sua manifestação como um de seus sinais clínicos.

Embora a dor não tenha sido objeto de estudo sistemático e nem abordada extensamente, é indiscutível que, de diversas maneiras, ela foi refletida no decorrer da teoria freudiana (Rocha, 2011). Focalizaremos os textos *Além do princípio do prazer* (1920) e *Inibição, sintoma e angústia* (1926), nos quais Freud explora a questão da dor. Em ambos os textos ele reafirma o ponto de vista defendido no “Projeto para uma psicologia científica” (1950[1895]/1996): a dor como uma falha das barreiras antiestímulo no aparelho psíquico, decorrente de uma estimulação externa muito intensa (Garcia-Roza, 2008).

Em *Além do princípio do prazer* (1920), a dor é retomada especialmente para desenvolver um modelo teórico sobre o trabalho psíquico envolvido no trauma. Freud (1920/2010) aponta que o desprazer específico da dor física resulta do rompimento da barreira de estímulos em uma área limitada. Desse lugar periférico, a energia afluyente segue em direção ao aparelho psíquico como excitações contínuas, as quais, normalmente, só viriam do interior do aparelho (Freud, 1920/2010). Trata-se, portanto, de excitações externas que se interiorizam – como na destruição ou irritação de um órgão, por exemplo – e se comportam como estímulos internos. Ao se tornarem fontes contínuas de excitação interna, a fuga é impossibilitada (Rocha, 2011), pois as ações musculares geralmente eficazes tornam-se impotentes.

Vale mencionar que Freud (1915/2010), no artigo “O Recalque”, assemelha a dor a uma pseudo-pulsão, por produzir uma nova fonte de excitação constante e mesmo um aumento de tensão, tal como a pulsão. Contudo, distintamente do desprazer causado pela tensão pulsional, cuja descarga é prazerosa, a interrupção da dor não gera prazer. A finalidade da dor consiste apenas em suspender a mudança do órgão e o desprazer a ela associado: “A dor é imperativa; ela se submete apenas à ação de um tóxico ou à influência de uma distração psíquica”, observa Freud (1915/2010, p. 84).

Essas considerações reforçam que a excitabilidade constante do mundo externo exige do aparelho um escudo de proteção. O local de irrupção das excitações convoca energias de investimentos de todos os lados, criando em torno deste local um elevado investimento de energia. Com efeito, “produz-se um enorme ‘contrainvestimento’, em favor do qual todos os demais sistemas psíquicos empobrecem, de modo que há uma extensa paralisação ou redução do funcionamento psíquico restante” (Freud, 1920/2010, p. 192). Ou seja, o alto investimento no local dolorido do corpo acarreta um esvaziamento de energia no Eu.

Nessa dinâmica, para dominar o excesso da excitação que invade o aparelho, este tenta imobilizar a energia livre, transformando-o em energia ligada, a qual é mediada por processos

psíquicos. No entanto, esse trabalho de ligação só é possível se o aparelho psíquico conseguir manejar ativamente a energia livre conduzindo-a à descarga por meio de energia já ligada psiquicamente. Do contrário, o aparelho permanece em estado de passividade frente à circulação da energia livre (Câmara & Herzog, 2019).

Freud (1920/2010) enfatiza, ainda, que quanto maior o investimento de energia parada, maior sua força de ligação; inversamente, quanto mais baixo for o investimento do sistema, menos capacidade o aparelho tem de receber a energia afluyente, com consequências mais violentas decorrentes da ruptura da proteção (Freud, 1920/2010). Isso corresponde a situações muito intensas e traumáticas, resultados de uma vasta ruptura de proteção do aparelho, cuja tarefa será empreender um árduo trabalho de ligação.

Até o momento, entendemos que o modelo da dor está ligado a uma falha da proteção do aparelho frente ao excesso de estímulos, produzindo um grave distúrbio energético no psiquismo, circunscrito, especificamente, no registro econômico. Desde os escritos pré-psicanalíticos, Freud (1996/1886-1889), por exemplo no Rascunho G” sobre a Melancolia, apresenta a dor também em sua dimensão psíquica. Em função do empobrecimento pulsional e da perda na quantidade de excitação presentes na melancolia, ocorre uma experiência comparável a uma hemorragia interna: “uma retração para dentro que atua de forma inibidora, como uma ferida, num modo análogo ao da dor” (Freud, 1950[1895]/1995, p. 154). Essa ferida corresponde a uma espécie de buraco, um buraco-excesso que conecta a dor tanto a uma ferida no corpo, quanto ao vazio da falta, como ocorre na dor no luto (Rocha, 2011).

Ora, mas a partir desse preâmbulo sobre a dor física, como pensar a dor psíquica, em especial a dor no luto? É em *Inibição, sintoma e angústia* (1926) que Freud (1926/2014) realiza uma exploração mais aprofundada da natureza dolorosa do luto, mais especificamente, no apêndice C, em que as questões do luto e da dor são reexaminadas à luz das novas teorizações sobre angústia e perda objetal.

Durante a dor física, como vimos, há um alto investimento no local dolorido do corpo. Caso haja distração psíquica por outros interesses, a intensidade da dor pode diminuir, sugerindo que o investimento se concentra no representante psíquico do local afetado (Freud, 1926/2014). Neste ponto, Freud localiza a possibilidade de transferir a dor para o âmbito psíquico. Assim como há um forte investimento narcísico no local dolorido do corpo na dor física, a dor do luto representaria um forte investimento com anseio no objeto perdido: o intenso “investimento com anseio no objeto que faz falta (perdido), sempre crescente porque não pode ser acalmado, cria as mesmas condições econômicas que o investimento no local ferido do corpo e torna possível ignorar o pré-requisito da origem periférica da dor física” (Freud, 1926/2014, p. 122).

Desse modo, na experiência de dor no luto, a representação do objeto perdido e o qual se anseia é superinvestida, assim como ocorre com a representação do local lesado na dor física. Freud (1926/2014, p. 123) complementa que “a noção de objeto altamente investida pelas necessidades desempenha o papel do local do corpo investida pelo aumento de estímulo”, como na dor física. A passagem da dor física para dor psíquica reside, portanto, na diferença de investimento narcísico para objetal. Ou seja, aqui temos uma especificação maior sobre a dor no luto (e na melancolia): trata-se de dor psíquica (e não física), e cuja matiz é objetal (e não narcísica).

Tal concepção nos permite cotejar a dor física e a dor psíquica. Na primeira, há um aumento do investimento narcísico na região – interna ou externa – onde o escudo protetor foi lesionado. Isso significa que a libido do Eu é deslocada para o local da lesão, o que enfraquece o Eu e reduz sua capacidade de investimentos e obtenção de satisfação a partir deles. Na segunda, a dor está ligada à perda do objeto de amor, isto é, refere-se à libido de objeto. Uma intensa quantidade de energia se concentra na representação do objeto perdido, o que recria condições econômicas semelhantes às da dor física (Freud, 1926/2014). Em ambas as situações,

há, de um lado, a liberação de energia causada pela ruptura – seja da barreira de proteção do corpo ou pela perda de um objeto amado – e, de outro, a mobilização de uma energia de contrainvestimento pelo aparelho psíquico, visando estabelecer uma ligação e dar contorno à experiência da dor.

No caso do luto, como já apontado, o trabalho de desinvestimento libidinal leva paradoxalmente a um hiperinvestimento nas representações do objeto perdido. É como se, para que o desligamento libidinal pudesse ocorrer, fosse necessário um período em que essa ligação se intensificasse temporariamente (Freud, 1917[1915]/2010). Nessa direção, Násio (1997) concebe que a dor se localiza justamente no superinvestimento, devido à alta concentração de libido investida na representação psíquica de um objeto que, na realidade, foi perdido: “o que dói não é separar-se, mas apegar-se mais do que nunca ao objeto perdido” (Násio, 1997, p. 166).

Na visada do autor, a dor no luto não decorre da separação em si, mas justamente da ligação ao objeto. Logo, não seria a ruptura com o objeto que produz a dor, mas o hiperinvestimento que se faz, durante o trabalho de luto, de um objeto que, entretanto, está perdido: “a dor não é, pois, dor de perder, mas de apertar fortemente demais os laços com a representação do outro ausente” (Násio, 1997, p. 166). Nessa perspectiva, diante do vazio esgarçado pela perda, Santos e Gondar (2024) complementam que a dor do enlutado é dupla: é deflagrada tanto pela redistribuição da libido, quanto pela reestruturação e reposicionamento do Eu diante da ausência do objeto.

Em *Introdução ao narcisismo* (1914), Freud (1914/2014), ao tratar sobre o egoísmo dos doentes, cita o poeta Wilhelm Busch, que descreve aquele que sofre de dor de dente: “no buraco de seu molar se concentra a sua alma” (p. 26). Estes versos remetem à experiência de dor no processo de luto, que, embora seja objetual e não narcísica, sugere que, ao absorver o Eu, o doente (ou o enlutado, em casos de perda) não apenas sente dor, mas é, ele próprio, dor. A dor,

nesse contexto, parece trazer uma unidade, uma experiência de existência. Como propõe Násio (1997), a dor torna-se, provisoriamente, um objeto de pulsão, necessário ao sujeito que, frente à morte do outro, não deixa de exercer sua atividade pulsional, ainda que inibida. Dessa maneira, por um tempo, a dor da perda é o que resta àquele que perdeu. Como complementam Sirelli e Maurano (2018), não é possível realizar um trabalho de luto sem dor, uma vez que não se neutraliza o objeto e se livra da dor; trata-se de um processo que se faz com ela e apesar dela.

1.5 - A inibição no luto

Vimos que o luto é um processo que exige um elevado custo de energia, o que explica e nos faz explanar brevemente neste tópico outro de seus sinais clínicos: a inibição e restrição do Eu. Em função de toda a energia exigida estar direcionada a esse processo, não resta energia para outros interesses e intenções. É o que Freud (1926/2014), anos mais tarde, aponta sobre a inibição: ao ser demandado por uma tarefa psíquica especialmente difícil, como o luto, “o Eu se empobrece de tal forma, no tocante à energia disponível, que tem de reduzir seu dispêndio em muitos lugares simultaneamente” (p. 19).

Sobre o processo doloroso de seu luto durante uma sessão, uma paciente verbaliza: *“nas interações com as pessoas, eu sempre fico angustiada, surge sempre um incômodo, e eu dou um jeito de ir embora. Não consigo ficar... eu não tenho vontade de sair; é como se eu não tivesse energia para lidar...”*. Nesse fragmento clínico, guardadas as especificidades do caso, observa-se um quadro de inibição no processo de luto. A paciente se sente bastante angustiada e incomodada em suas interações sociais, atribuindo esse mal-estar a uma sensação de falta de energia e de vontade de sair de casa. Trata-se de um agir restringido, expresso pelo empobrecimento de energia disponível no Eu, devido ao redirecionamento dessa energia que agora está dedicada, exclusivamente, para o trabalho de luto.

Câmara e Herzog (2019), ao especificarem essa inibição generalizada descrita por Freud (1926/2014) com uma designação alternativa, inibição econômica, mostram que se trata de restringir o funcionamento psíquico (e as atividades concernentes ao Eu) para reconfigurar a disponibilidade de energia requerida pelo trabalho de ligação. Esse tipo de inibição, na concepção dos autores, é pensado como uma medida de emergência, suscitada pelas circunstâncias (a perda) no presente imediato do sujeito, com a finalidade de disponibilizar, ainda que indiretamente, energia para a resolução de um problema econômico em curso: o luto.

Em termos clínicos, compreender esse tipo de inibição, oferece um vislumbre ao analista em seu tato e interpretação: a de que há um extenuante e grandioso trabalho psíquico que absorve o Eu (Câmara, 2015). Por isso, clinicamente, o trabalho que se faz diante do luto pode ser uma tarefa lenta, dolorosa e permeada pela dificuldade de agir, pois o sujeito precisa atender ao imperativo complexo de remanejar sua libido investida no objeto amado perdido.

A incidência do registro da temporalidade como correlato da simbolização é realçada novamente nesse processo, mostrando-se indispensável para efetivação do trabalho de luto. Isso reforça que o luto, por natureza, é um trabalho que se desdobra no tempo, exigindo do enlutado um movimento gradual de elaboração. Podemos considerar, portanto, que o trabalho de luto tem seu início a partir da constatação da realidade da perda, ou seja, do momento em que o sujeito atesta que o objeto amado não existe mais. Todavia, esse reconhecimento não se dá de forma imediata; ele requer sucessivas confirmações internas acerca da irreversibilidade da perda.

Seu término, por sua vez, se expressa por meio de um ato de renúncia do sujeito, isto é, se dá com a enunciação da perda e consentimento de que o objeto amado não pode ser recuperado (Câmara & Herzog, 2018). Freud (1917[1915]/2010) postula que, após a consumação desse dispendioso trabalho e da intensa dor psíquica que o acompanha, “o Eu fica

novamente livre e desimpedido” (p. 174). A partir desse ponto, considera-se que a inibição característica do estado de luto, que até então restringia seu interesse e sua atividade no mundo externo, tende a ser decrescida. Isso concede ao enlutado uma retomada gradual da sua capacidade de agir, possibilitando que volte a investir energia psíquica no mundo objetal.

1.6 - O luto termina?

Todavia, quando Freud (1917[1915]/2010) se refere ao término do luto, é importante salientar que essa jornada não se resume apenas à substituição do objeto amado perdido por um novo. Trata-se de uma liberação de energia no Eu, que se abre para novas ligações, mas que não significa fazer o morto deixar de existir. Isso permite que, mesmo perdido na realidade, o objeto possa integrar-se ao Eu de uma forma diferente. Endo (2013) afirma que os novos objetos, acolhidos com valor e interesse pelo Eu, não são substitutos dos que foram perdidos. Esse processo de alteração na dinâmica libidinal com o objeto em função de sua perda conduz o Eu a uma transformação, permitindo-lhe encontrar novas formas de se relacionar com o objeto perdido, o que, por sua vez, gera novas possibilidades de simbolização.

Nessa direção, compreendemos que no luto ocorre uma alteração egóica diante do processo de lidar com uma perda objetal. Em *O Eu e o Isso* (1923), Freud relembra que, se o objeto foi perdido ou se ele deve ou tem de ser abandonado, há uma substituição do investimento objetal por uma identificação. Essa substituição participa intensamente da configuração do Eu, isto é, as identificações ajudam a constituir o Eu, favorecendo inclusive a formação do que denominamos de caráter. Diante disso, “talvez essa identificação seja absolutamente a condição sob a qual o Eu abandona seus objetos” (Freud, 1923/2011, p. 36).

Apoiando-nos nessa leitura do conceito de identificação e na ideia de que “o caráter do Eu é um precipitado dos investimentos objetais abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto”, como descrito por Freud (1923/2011, p. 36), podemos considerar que, no

luto, não nos referimos a um completo esquecimento do objeto perdido, mas a um deslocamento subjetivo no Eu que permita que o objeto permaneça no psiquismo de modo transformado. Isso traria ao luto, a partir desse texto de 1923, a concepção de um processo contínuo de transformação do Eu, de fim indeterminado: o Eu permanece vivo, todavia não igual, uma vez que nele passa a vigorar uma série de traços do objeto perdido.

Dessa maneira, somos levados a ponderar que, em vez de o luto ser um trabalho que consiste meramente na substituição de um objeto perdido por outros, ele se configura como uma tarefa complexa, cujo resultado é uma espécie de conquista egóica: a partir de uma identificação por traços¹, o Eu toma para si características do objeto, compensando-o de sua perda (Freud, 1923/2011), e não se perdendo com ele. Tal como indicaram Pinheiro, Quintella e Verztman (2010), este movimento permite ao sujeito se reinserir, após a perda, no circuito desejante, reconstruindo sua capacidade de ação.

Assim sendo, o luto teria seu início após uma perda ser constatada na realidade e teria seu encaminhamento quando há uma renúncia das ligações com o objeto perdido, de modo a se desprender e buscar integrá-lo de algum modo no Eu. Após a perda do companheiro, uma paciente me diz: *“eu sentia que ele continuava aqui em casa, era como se eu sentisse uma presença muito forte dele, mesmo com sua ausência... passado um certo tempo, eu tenho percebido que isso não ocorre, sinto que consigo me conectar com outras coisas, mas invariavelmente sei que ele continua comigo, parece que o modo de sentir sua presença é que mudou...”*. A fala dessa paciente evidencia o processo gradual de seu luto pelo companheiro, sendo possível percebermos a maneira pela qual o objeto perdido se faz presente, ainda que seja sentido pela paciente de modos diferentes.

¹ A identificação é um conceito que possui leituras diversas na obra freudiana e na literatura psicanalítica. Apoiando-nos no que apresenta Laplanche e Pontalis (1967/2001), a identificação por traços refere-se à operação psíquica pela qual o sujeito reconhece algo em comum com o objeto, se identificando não no conjunto desse objeto, mas segundo seus traços (inclusive um traço único). Trata-se, portanto, de uma identificação parcial, neurótica (histórica), que se restringe a determinadas características do objeto.

É pertinente mencionar que Freud (1917[1915]/2010) afirma que o que se espera do luto é que ele seja “*superado* após certo tempo” (p. 172, grifo nosso) e que, após “a *consumação* do trabalho de luto, o Eu fica novamente livre e desimpedido” (p. 174, grifo nosso). Tais afirmações podem nos levar a uma leitura de que o luto seria um processo que se encerra, que tem um término, que acaba. Mas o que, de fato, termina? O que significa algo ser superado ou consumado?

O termo “superar” nos parece remeter à ideia de um obstáculo – tal como a pedra de Drummond, mencionada no início deste capítulo –, algo que se ultrapassa e que, uma vez vencido, fica para trás, como se não deixasse marcas ou em nada afetasse o sujeito. Contudo, o luto parece demandar mais um enfrentamento do que propriamente uma superação. A perda constitui um acontecimento no caminho do sujeito, uma condição necessária que o transforma e passa a fazer parte de sua constituição. Como Drummond diz no poema: “nunca me esquecerei desse acontecimento”.

Nesse sentido, a dimensão de trabalho no luto indica que, diante da perda e após um percurso singular de grande extensão, o sujeito possa se sentir, em dado momento, em condições de realizar um ato de renúncia, em seu sentido ético, a um modo de investimento no objeto perdido. Assim como destacam Câmara e Herzog (2018), refere-se ao momento em que o sujeito se sente capaz de enunciar a realidade da perda, apoiado no exame de realidade e em sua consequente impossibilidade de reencontrar tal objeto. Esse processo exige, ainda, uma mudança de posição subjetiva, que muitas vezes se expressa na dificuldade do sujeito em lidar com a tristeza ocasionada por uma perda amorosa e em reverter a posição de passividade instaurada por ela. Como aponta Kehl (2015), trata-se da passagem “de objeto abandonado a um sujeito capaz também de abandonar seu objeto” (p. 205). Dessa forma, o movimento decisivo no luto diz respeito à possibilidade de o enlutado, singularmente, consolidar o fim.

Essas considerações encontram ressonância no que aponta Laplanche (1980/1998) ao afirmar que, no luto, um objeto nos falta de duas maneiras: no sentido de não o termos mais e no sentido de essa perda produzir uma falta em relação a nós. Diante da constatação dessa falta do objeto, o sujeito prossegue com o objeto no psiquismo e o reinveste temporariamente, de modo a ser capaz de transformar a passividade - proveniente da falta sofrida da parte do outro - em atividade, com a finalidade de nos tornarmos mais ou menos senhores da perda, reiterando-a parcialmente. O autor acrescenta: “o trabalho do luto transforma e mata o objeto, ele ‘mata o morto’ pela segunda vez. Entretanto, trata-se de um assassinato ‘temperado’, no pormenor, e que não está isento de contrapartidas” (Laplanche, 1980/1998, p. 308). Isso evidencia que, ainda que o trabalho de luto auxilie o sujeito a assumir a realidade da perda e a obter alguma atividade diante da posição de passividade em que a perda o coloca, tal transformação não se realiza de forma definitiva, mantendo sempre um caráter parcial.

Isso nos permite problematizar a visada freudiana sobre o término do luto, uma vez que algo desse trabalho não se termina em definitivo e por completo; precisa ser feito e refeito, já que o objeto perdido é transmutado após a perda, se acomoda no psiquismo de forma única e permanece em um lugar simbólico, construído pelo sujeito, que é singular e insubstituível. Com efeito, poucos anos após a morte de sua filha Sophie, em 1920, Freud escreve uma carta ao amigo Ludwig Binswanger, que acabara de perder o filho:

Embora eu saiba que após tamanha perda o estado agudo de luto acabará por dissipar-se, também sei que permaneceremos inconsoláveis e nunca encontraremos um substituto. Seja o que for que venha preencher a lacuna, e ainda que a preenchesse completamente, continuaria sendo, não obstante, uma outra coisa. E, na realidade, é assim que deve ser. É a única maneira de perpetuar aquele amor a que não queremos renunciar (Freud, em carta a Binswanger, apud Bowlby, 1980, p. 23).

Esse trecho nos permite observar não apenas a presença de um Freud teórico, mas também um sujeito que viveu uma experiência de perda aterradora, dolorosa e íntima, o que nos leva a supor a possibilidade de reconsiderações ou de acréscimos à sua teoria do luto, tanto após a morte de sua filha quanto no desenvolvimento teórico posterior a “Luto e Melancolia” (1917). No que se refere a problematização do término do luto, ela não se limita ao plano conceitual, mas também pode ser observada na experiência pessoal de Freud. A esse respeito, Gay (1988/2012) observa que os Freud nunca superaram totalmente a morte de Sophie, como se pode depreender das impressões, reações e manifestações de pesar presentes em suas trocas de cartas.

Conforme relata Gay (1988/2012), ao prestar sinceras condolências ao viúvo Max Halberstadt (esposo de Sophie) após a morte da filha, Freud escreve: “um ato de destino brutal e sem sentido que nos roubou nossa Sophie (...) tem que se curvar a cabeça sob o golpe, como um pobre e desamparado ser humano com quem brincam poderes superiores” (p. 397). Em outro momento, em uma espécie de ruminância filosófica e com uso da linguagem psicanalítica, Freud escreve a Oskar Pfister que “a perda de um filho parece um grande trauma narcisista; qualquer que seja a tristeza que haja, certamente virá depois” (Gay, 1988/2012, p. 397).

Em outra correspondência citada por Gay (1988/2012), dirigida a Ernest Jones, Freud lamenta não haver ninguém a quem se pudesse culpar e nem nada a remoer: “durante anos estive preparado para a perda de meus filhos; agora, veio a de minha filha. Visto que sou o mais profundo descrente, não tenho ninguém a acusar e sei que não há lugar onde se possa apresentar uma acusação” (p. 398). Freud complementa ainda: “no fundo tenho o sentimento de uma profunda ferida narcisística que *não hei de superar* (...) uma perda que *não será esquecida*” (Gay, 1988/2012, p. 398, grifos nossos). Nota-se que, para além da dor inconformável vivida pela família Freud, destaca-se, novamente, nas palavras do próprio Freud, o caráter insuperável e inesquecível da experiência do luto.

Embora Freud tenha formalizado em seu trabalho de 1917 a ideia de um fim no processo de luto, bem como a substituição do objeto perdido como indício de seu exitoso fechamento, suas correspondências pessoais (como a carta ao amigo Binswanger, por exemplo) nos fazem considerar um cenário mais complexo: há trabalhos de luto que, mesmo bem sucedidos, não se encerram. A experiência de perda contém algo de interminável, que se atualiza de tempos em tempos, pois o sujeito confere um lugar para o objeto, no psiquismo, que não abandona. O encaminhamento do luto, portanto, parece ser expresso quando o sujeito faz, do objeto perdido, parte de si mesmo. Essa ideia vai ao encontro do que afirma Násio (1997), ao se referir à identificação como o momento final do luto, no qual a libido, destacada da representação do objeto, é deslocada para uma parte significativa do Eu.

Nessa perspectiva, o luto comporta uma dimensão inesgotável e permanente, no sentido de que a perda continuará a encontrar novas formas de se dizer, de se narrar e de adquirir contornos simbólicos na vida dos sujeitos.

2 - AS VICISSITUDES NA EXPERIÊNCIA DE PERDA

Oh, pedaço de mim
 Oh, metade afastada de mim
 Leva o teu olhar
 Que a saudade é o pior tormento
 É pior do que o esquecimento
 É pior do que se entrevar
 Oh, pedaço de mim
 Oh, metade exilada de mim
 Leva os teus sinais
 Que a saudade dói como um barco
 Que aos poucos descreve um arco
 E evita atracar no cais
 Oh, pedaço de mim
 Oh, metade arrancada de mim
 Leva o vulto teu
 Que a saudade é o revés de um parto
 A saudade é arrumar o quarto
 Do filho que já morreu
 Oh, pedaço de mim
 Oh, metade amputada de mim
 Leva o que há de ti
 Que a saudade dói latejada
 É assim como uma figada
 No membro que já perdi
 Oh, pedaço de mim
 Oh, metade adorada de mim
 Lava os olhos meus
 Que a saudade é o pior castigo
 E eu não quero levar comigo
 A mortalha do amor
 Adeus

Pedaço de mim – Chico Buarque

A música de Chico, além de tocante e profunda, parece nos convidar a entrar em contato com uma pergunta: quando perdemos algo ou alguém, o que se perde em nós? Sugere que um pedaço de nós também parte, e que talvez seja preciso lidar, de um lado, com o luto pela perda do objeto e, de outro, um luto pela perda no Eu. Ao perdermos alguém, perdemos também um modo de nos sustentar no mundo, algo que nos permitia habitá-lo com alguma segurança e amparo. É como perder uma parte de si ao perder algo no outro, que sustentava a vida e o mundo.

Como abordado no primeiro capítulo, o luto é definido como um afeto e uma reação mais imediata frente à perda, sendo imprescindível para sua assimilação. Envolve a mobilização de um intenso e doloroso trabalho psíquico, além de uma complexa redistribuição da libido, o que exige considerável esforço do aparelho psíquico. No entanto, diante da perda de um objeto amado, nem sempre um trabalho de luto é engendrado, e outras saídas podem se apresentar, o que revela a complexidade que compõe esse processo.

Este capítulo se propõe a problematizar os percalços no luto, bem como os desdobramentos clínicos e psíquicos que podem emergir após uma experiência de perda. Não se trata de abranger todas as possibilidades em sua complexidade, mas de explorar apenas algumas delas. São apresentados certos efeitos suscitados pela perda, com destaque para aspectos da dinâmica psíquica, como a resistência libidinal, o rompimento com a realidade da perda (psicose de desejo alucinatória) e a ambivalência afetiva. Também é descrito o quadro da melancolia, abordando os elementos identificatórios e narcísicos que acentuam determinadas maneiras de lidar com as perdas e estabelecer o processo de luto. Por fim, discute-se a mania como uma reação defensiva que pode fazer parte dos impasses do sujeito no estabelecimento do luto.

2.1 – Os efeitos suscitados pela perda

Antes de uma perda, a estrutura psíquica do sujeito era sustentada por uma organização libidinal na qual um objeto ocupava um lugar afetivo, de apreço. Com a perda desse objeto amado e o início do trabalho de luto, torna-se necessário esvaziar esse lugar, o que exige do sujeito a criação de uma nova configuração psíquica capaz de reinscrevê-lo de forma diferente, transformada. Para isso, é preciso renunciar ao investimento libidinal anteriormente depositado nesse objeto.

Contudo, essa exigência de renúncia pode encontrar resistência. Em geral, “o ser humano não gosta de abandonar uma posição libidinal, mesmo quando um substituto já se anuncia”, aponta Freud (1917[1915]/2010, p. 174). Há, portanto, uma resistência da libido em se desligar rapidamente daquilo que um objeto de satisfação representa para o sujeito. A esse respeito, Freud (1996/1886-1889), nos “Rascunho G” e “Rascunho K”, já indicava o luto como um afeto que se manifesta pelo desejo de recuperar algo perdido, cujo aumento de intensidade poderia levar a estados de adoecimento psíquico, como nos casos de *amênia alucinatória aguda*² (Freud, 1996/1886-1889).

Dessa maneira, a resistência à redistribuição de libido pode, quando em intensidades extremas, manifestar-se através de um afastamento da realidade. Esse fenômeno é caracterizado por Freud (1917[1915]/2010) como uma *psicose de desejo alucinatória*, marcada pelo apego ao objeto e pela recusa em reconhecer a perda sofrida. Observa-se, nesse contexto, uma espécie de suspensão ou um não comparecimento do exame de realidade, fazendo com que o objeto se mantenha “vivo” pela via da alucinação. Referimo-nos a “uma reação frente a perda em que a realidade afirma, mas o Eu deve negar por ser insuportável; e como consequência, o Eu rompe com a realidade” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 167).

Essa concepção nos leva a refletir sobre o estado de desorganização psíquica que pode ser provocado pela perda e seu efeito disruptivo. Nessa direção, outros destinos que ilustram os percalços do sujeito em constatar a perda do objeto amado se revelam, especialmente naquelas experiências de perda em que o trabalho de luto até se inicia, mas algo dele se prolonga, se cristaliza e/ou se torna crônico. Nem sempre elaborado de modo satisfatório, diz respeito à estruturação subjetiva e simbólica mais elementar do sujeito e o significado que uma perda possa ter para ele (Campos, 2013).

² Este é um termo clássico forjado pelo psiquiatra Theodor Meynert (1833-1892) para descrever um estado clínico caracterizado por um estado confusional agudo. No caso do luto, Laplanche (1987) acrescenta que poderíamos inserir esse estado a certas “psicoses do luto”, caracterizados por lutos indefinidamente prolongados em que o indivíduo mantém em vida a pessoa perdida, continua vivendo com ela e eventualmente a alucina.

Desse modo, a vivência da perda e a possibilidade de um trabalho de luto remetem a condições psíquicas muito singulares de cada sujeito, convocando-o a mobilizar os recursos disponíveis em sua economia libidinal, bem como enfrentar os impasses que emergem de sua própria constituição subjetiva. Essa complexidade pode ser observada, por exemplo, nos casos clínicos descritos por Freud, como o da Elisabeth Von R., em *Estudos sobre a histeria* (1895), e o “Homem dos Ratos” (1909), nos quais uma perda significativa exerce efeitos inextinguíveis sobre o funcionamento psíquico.

Após o falecimento do pai de Elisabeth, a organização familiar ficou restrita às figuras femininas (sua mãe e irmãs) e passou por transformações significativas. Diante dessa perda, Freud (1895/2016) descreve um sentimento de vazio no ambiente doméstico, um isolamento social decorrente do luto e o esforço de Elisabeth em recuperar a harmonia familiar. Esse cenário coincide também com o surgimento de novos quadros de adoecimento, como a fragilização da saúde da mãe e o agravamento dos sintomas físicos apresentados pela paciente.

O acompanhamento e dedicação constante de Elisabeth no cuidado de seu pai enfermo, a lacuna deixada por sua morte na vida da família, a interrupção de tantas relações que prometiam estímulo e alegria, e o estado de enfermidade da mãe agora acentuado são apontados como fatores predisponentes para as manifestações históricas da paciente (Freud, 1895/2016). Destaca-se, nesse caso, a dimensão temporal envolvida, pois os afetos retidos de Elizabeth só encontraram um lugar posteriormente, quando os cuidados com o pai enfermo terminam; isto é, dolorosas impressões psíquicas foram registradas em um momento anterior, mas apenas encontraram via de descarga *a posteriori*, em um outro tempo que se inaugura com o falecimento do enfermo.

Foram inúmeras vivências emocionais intensas que, ao não serem elaboradas por estarem recalçadas, tenderam a se acumular e, posteriormente, a emergir como sintomas psíquicos. A experiência de perda e o luto, nesse contexto, podem ser pensados como eventos

capazes de desencadear uma sequência de “vivências traumáticas” que, somadas, produzem um impacto significativo na estrutura psíquica do sujeito.

Vale mencionar que, ainda sob a orientação do método catártico, Freud compreendia o trauma psíquico como fator etiológico central da histeria (Freud, 1895/2016). Embora a sexualidade venha a ganhar maior relevância em seus desenvolvimentos teóricos posteriores, o caso de Elisabeth já evidencia como a vivência do luto pode reconfigurar profundamente o funcionamento psíquico. Suas múltiplas perdas, embora não exploradas diretamente por Freud, desvela, em meio aos sintomas, um trabalho de luto no qual as perdas se articulam ao seu sofrimento psíquico. Desse modo, a perda não se restringe às alterações na organização cotidiana da família, mas implica um redirecionamento da energia psíquica para a perlaboração de experiências que eram vividas como traumáticas.

Na esteira dos efeitos suscitados pela perda e os percalços na instauração de um trabalho de luto, citemos também aqueles casos em que o enlutado, embora tenha consciência da perda, se comporta como quem acredita na permanência do objeto perdido. O que foi perdido é, assim, tido como uma presença contínua, conforme se observa no caso do “Homem dos Ratos” (1909). O paciente falava do pai – falecido há muitos anos – de modo que parecia que ele ainda estava vivo. Freud (1909/2010), inclusive, relata com perplexidade que o pai, a quem o paciente endereçava seus temores obsessivos atuais, havia morrido há mais de uma década.

A casuística freudiana se refere a uma neurose obsessiva. Ao articularmos ao luto, destacamos que a experiência de perda do paciente acentuou uma intensa ambivalência relacionada ao objeto (o pai). A ambivalência é definida, conforme Laplanche e Pontalis (1967/2001), como a presença concomitante, na relação com um mesmo objeto, de tendências, de atitudes e de afetos opostos, fundamentalmente o amor e o ódio. Logo, a perda de um objeto amoroso constitui terreno fértil para que os afetos ambivalentes das relações se destaquem e venham à tona, menciona Freud (1917[1915]/2010). Quando há predisposição para a neurose

obsessiva, o conflito da ambivalência “empresta ao luto uma configuração patológica e o leva a se exprimir em forma de autorrecriações, nas quais o indivíduo mesmo teria causado – isto é, desejado – a perda do objeto de amor” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 183). Neste caso, o sujeito enlutado apresenta um forte sentimento de culpa por nutrir sentimentos hostis em relação ao objeto perdido.

Isso indica que o conflito ambivalente em si mesmo pode contribuir para a instalação de um estado patológico após a perda de um objeto de amor, como o revelam as depressões neurótico-obsessivas (Freud, 1917[1915]/2010). Ainda no que diz respeito à ambivalência, é relevante mencionar o ensaio *Totem e Tabu* (1913), em que Freud propõe uma leitura psicanalítica sobre a antropologia social. Nesse texto, o luto aparece como parte de um processo civilizatório, por meio do qual se ritualiza a perda e permite a estruturação do coletivo após a morte do pai da horda primitiva.

Freud (1913/2012) descreve que a ambivalência dos afetos se encontra, em maior ou menor grau, na constituição de todo sujeito. Com frequência, as recriações obsessivas se apresentam na presença de um altíssimo grau de ambivalência e é manifestada justamente na relação com as pessoas mais amadas, ali onde menos se esperaria encontrá-las. Ou seja, na intensa ligação afetiva com uma determinada pessoa, a hostilidade pode estar latente e inconsciente, velada sob o amor manifesto.

Nessa perspectiva, o luto é definido como uma tarefa psíquica bastante específica: ele deve desprender dos mortos as recordações e expectativas que antes eram depositadas pelos vivos. Uma vez realizado esse trabalho, a dor se atenua e, com ela, também o arrependimento, a recriação (isto é, o sentimento de culpa), e o medo da ira (vingança) do falecido – que é, por um tempo, transformado em uma figura demoníaca (Freud, 1913/2012). Evidencia-se, nesse processo, o conflito psíquico acarretado pela ambivalência.

Neste caso, a hostilidade fica recalçada e inconsciente, assumindo uma forma inversa: é o ente querido que se perdeu, agora visto como um demônio, que passa a desejar a morte de quem sobreviveu (e não o contrário). Após um tempo, com a resolução do luto e seu conflito ambivalente relacionado, o morto passa a assumir um lugar mais idealizado, tornando-se um ancestral a quem se recorre em busca de ajuda (Freud, 1913/2012). Essa perspectiva do luto, apresentada por Freud em *Totem e Tabu*, nos permite compreender a influência que o conflito ambivalente pode exercer na dinâmica psíquica diante da perda.

Em “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” (1915), Freud reforça o tema da ambivalência afetiva como algo sempre presente nos laços humanos. Identifica, no inconsciente, duas atitudes opostas em relação à morte e que se mantêm em constante conflito: “uma que a admite como aniquilação da vida, outra que a nega como sendo irreal” (Freud, 1915/2010, p. 244). Observa, ainda, que a aceitação da morte de um inimigo é consideravelmente maior (e até desejada), do que a da nossa própria morte. Isso porque tendemos a assimilar o outro e o estranho como um inimigo, sendo mais fácil imaginar sua morte pelo desejo inconsciente de eliminar aquele que odiamos, especialmente em tempos de guerra. Já em relação a nós mesmos, resistimos à aceitação da morte, pela ausência de representação no inconsciente que nos remeta a essa experiência (Freud, 1915/2010).

Assim, entendemos que o conflito ambivalente das relações pode influenciar o modo de reação frente às perdas, configurando-se como uma das forças desse processo. Se pensarmos na dimensão do tempo, a ambivalência pode, ainda, prolongar estados de luto, uma vez que seu trabalho de elaboração se vê dificultado pelo conflito ambivalente com o objeto. Isso significa que diante da perda da pessoa amada, os afetos de amor e ódio – intrínsecos às relações de objeto e mesmo na relação com o próprio Eu – entram em cena e podem (e necessitam) ser elaborados com o processo de luto.

Portanto, o luto não se caracteriza apenas como um afeto ou uma reação isolada que se dá frente à perda. Trata-se, antes, de um processo psíquico que se integra à dinâmica complexa do aparelho psíquico. A ocorrência e experiência de uma perda e a consequente instauração do luto (ou outras saídas que possam se revelar) pode se apresentar como um fator agravante de manifestações neuróticas já instaladas, exigindo um rearranjo na organização pulsional e na economia psíquica vigente. Desse modo, apresentaremos uma outra saída frente à perda objetual: a melancolia.

2.2 – Melancolia: um trabalho de luto não realizado

Freud (1917[1915]/2010) assinala que o surgimento da melancolia constitui uma outra saída do sujeito diante da perda que não o trabalho esperado do luto, conferindo à melancolia, portanto, uma configuração patológica. A melancolia torna-se a principal figura com que o autor elabora sua teorização sobre o luto; por esse motivo, buscaremos explorar brevemente este quadro de modo a nos aprofundar na compreensão do luto.

A descrição clínica da melancolia apresenta um quadro semelhante ao luto: o estado de abatimento doloroso, uma cessação de interesse pelo mundo exterior, a perda da capacidade de amar e uma inibição de toda atividade que não se ligue à memória do objeto que se foi (Freud, 1917[1915]/2010). Ou seja, na melancolia também nos referimos à reação frente à perda de um objeto amado, tal como se observa no luto.

Contudo, as diferenças, constatadas por Freud, residem no fato de que no luto o sujeito tem consciência da perda e sabe o motivo do seu abatimento, enquanto na melancolia, apesar de a perda ser constatada por ele, não há um discernimento claro sobre o que se perdeu (Freud, 1917[1915]/2010). Dito de outro modo, diante de uma perda que ocasionou a melancolia, o sujeito “sabe quem, mas não o que perdeu nesse alguém” (p. 175), o que indica que a perda de

algo do objeto se dá em um nível inconsciente, isto é, subtraída da consciência e, com isso, marcada por algo que é indefinido e enigmático.

Essa seria uma primeira distinção entre o luto e a melancolia na formulação freudiana. Não obstante, outra diferença, baseada na constatação clínica, é apontada pelo autor em relação à melancolia a qual se mostra ausente no luto (ou ao menos em menor grau): a diminuição da autoestima. Ela se expressa pelas ofensas, recriminações e insultos que o doente faz a si próprio – muitas delas sem justificativas reais –, bem como sua autodescrição como indigno, incapaz e desprezível, aguardando rejeição e castigo. Esse estado pode ainda ser acompanhado por um delírio intenso de inferioridade, sobretudo moral (Freud, 1917[1915]/2010).

Tais características indicam que o quadro melancólico revela um enorme empobrecimento e esvaziamento do Eu, o que se confirma quando Freud (1917[1915]/2010) compara: “no luto é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio Eu” (p. 176). Tal como já havia sido apresentado no “Rascunho G” (Freud, 1996/1886-1889), esse esvaziamento do Eu identificado na melancolia é descrito como uma experiência análoga à hemorragia interna, um buraco interno, em que as energias do melancólico são, de maneira desconhecida, sugadas. Em 1917, ele reafirma essa ideia ao descrever que o complexo da melancolia se comporta como “uma ferida aberta, de todos os lados atrai energias de investimento (que chamamos de ‘contrainvestimentos’ no caso das neuroses de transferência) e esvazia o Eu até o completo empobrecimento” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 186).

A comparação com a “hemorragia interna” nos permite considerar, com isso, que a libido do melancólico não se volta para o mundo externo (como sucede no final do trabalho de luto) e nem encontra satisfação internamente; ela se escoia pelo aparelho psíquico, gerando intensa dor. Inclusive, esse processo se relaciona também aos sintomas de insônia e recusa alimentar presentes no quadro, revelando, em termos sexuais, que há uma perda da própria libido e da vida pulsional (Freud, 1915[1895]/1995).

Descrever essa situação psíquica do melancólico, sobretudo do empobrecimento do Eu, conduz Freud a uma discrepância: assim como no luto, o melancólico também sofreu uma perda relativa ao objeto; porém, suas declarações sinalizam uma perda no próprio Eu. A escuta paciente dessas autoacusações exhibe, com frequência, que “as mais fortes entre elas não se adequam muito a sua própria pessoa e, sim, com pequenas modificações, a uma outra, que o doente ama, amou ou deveria amar” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 179).

Ao examinar esse fato, o autor lança luz sobre o contraste presente no quadro clínico do melancólico, uma vez que se percebe que as recriminações dirigidas a si mesmo são, na verdade, recriminações a um objeto de amor, que foram voltadas para o próprio Eu. Tal movimento revela a forte expressão da ambivalência nesse quadro, como indica Freud (1917[1915]/2010): “Na melancolia travam-se inúmeras batalhas em torno do objeto, nas quais amor e ódio lutam entre si, um para desligar a libido do objeto, o outro, para manter essa posição contra o ataque” (p. 191).

No trajeto da investigação dessa dinâmica, torna-se então compreensível a lástima do melancólico. Para ele, queixar-se é dar queixa, interpreta Freud (1917[1915]/2010); ou seja, todo o conteúdo depreciativo que diz sobre si mesmo, no íntimo, se refere a outra pessoa: aquela que deixou o sujeito. Assim, se o melancólico fala de si mesmo, esse “si” remete, não obstante, a um outro, que provocou algo no sujeito. Ao contrário do que ocorre no luto, uma vez que o enlutado fala do objeto que perdeu e dos efeitos suscitados por essa perda, muitas vezes de forma mais localizável e explícita, trazendo uma diferença mais marcada no discurso entre ele e o objeto perdido.

A partir desse entendimento, Freud (1917[1915]/2010) reconstrói o trajeto da perda na melancolia, em termos econômicos. Ocorreu uma escolha de objeto e a libido foi direcionada a uma certa pessoa, um objeto de investimento; porém, por influência de ofensas, insultos ou decepções que sofreu por parte desta pessoa amada, houve um abalo na relação, descortinando

que esta relação é marcada por um investimento frágil e pouco resistente. No entanto, em vez de a libido ser retirada desse objeto e deslocada para um novo – como ocorreria no processo de luto –, segue-se um outro destino.

Na melancolia, “o investimento objetal demonstrou ser pouco resistente, foi cancelado, mas a libido livre não foi deslocada para outro objeto, e sim recuada para o Eu” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 181). Importa destacar que esse movimento difere do luto, no qual o Eu fica livre e desimpedido – após seu gradual e custoso trabalho – para reinvestir a libido em novos objetos. No quadro melancólico, essa energia não encontra no Eu uma utilização qualquer, a não ser para estabelecer uma identificação do Eu com o objeto perdido. Desse modo, “a sombra do objeto caiu sobre o Eu, e este pôde ser julgado por uma instância especial como um objeto, o objeto abandonado” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 181). Daí o envilecimento do Eu e a auto depreciação como uma das características fundamentais da melancolia como uma neurose narcísica e por um trabalho de luto não realizado.

2.2.1 – A identificação na melancolia

Expressa-se aqui um emergente teórico - a identificação - que comparece com grande importância na investigação da dinâmica do destino pulsional envolvido na melancolia. Se pensarmos na dimensão da perda, o Eu se converte na própria perda, ele próprio é o que foi perdido, pois na condição melancólica a perda não é exterior ao sujeito (Edler, 2008). Dessa maneira, verifica-se que o melancólico conserva o objeto dentro de si, através de uma identificação, levando o Eu a tratar a si próprio como objeto. Em suma, enquanto que o luto é um trabalho que concede o desligamento libidinal de um objeto perdido, a melancolia interrompe esse movimento, pois seu esforço se dá no sentido de preservar o investimento no objeto, que agora passa a se confundir com o próprio Eu.

Segundo Laplanche e Pontalis (1967/2001), a identificação se refere a um processo psíquico pelo qual o Eu se constitui através de um aspecto, uma propriedade, um atributo do

outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro. São como resquícios, sob diversas modalidades, de relações de objeto. Essa dinâmica de identificação ocorre ao longo de todo o desenvolvimento do sujeito, constituindo e diferenciando sua personalidade por uma série de identificações.

Freud (1921/2011), em *Psicologia das massas e análise do eu*, discute amplamente os processos de identificação na formação de grupos. No entanto, parece-nos especialmente relevante mencionar a distinção que estabelece entre a identificação e o enamoramento extremo (entendido como uma espécie de fascínio, servidão enamorada ou mesmo intensa idealização). Vimos que, na identificação, o objeto foi perdido ou renunciado, sendo então instaurado novamente no Eu, que se modifica parcialmente conforme o modelo desse objeto perdido. Já no enamoramento, o objeto é conservado e, por isso, é sobreinvestido pelo Eu – e às suas custas. Assim, “no primeiro caso [identificação] o Eu se enriqueceu com os atributos do objeto, introjetou-o, na expressão de Ferenczi; no segundo [apaixonamento] ele está empobrecido, entregou-se ao objeto, colocou-o no lugar de seu mais importante componente” (Freud, 1921/2011, p. 56).

Tal como mencionamos anteriormente, no trabalho de luto há uma alteração egóica diante e após a perda. A partir disso, o objeto passa a fazer parte do Eu, que se alarga ao introjetá-lo por meio da identificação por traços. Na melancolia, em contrapartida, observa-se um empobrecimento do Eu, decorrente de uma identificação maciça com o objeto perdido. Conforme afirma Pinheiro (1993), na ausência de uma identificação feita por traços, o objeto se torna um “posseiro” que ocupa o espaço egóico de forma completa. É “como se a identificação perdesse a própria possibilidade de se apropriar do objeto subjetivamente, e só pudesse fazê-lo objetivamente” (Pinheiro, 1993, p. 53). Deste modo, ao abandonar o objeto, melancólico não faz uma identificação por traços, mas se torna o próprio objeto, por meio da identificação narcísica.

2.2.2 – Aspectos narcísicos na melancolia

Considerando essa dinâmica e os elementos identificatórios, Freud aponta uma contradição direta que se apresenta no desdobramento da perda na melancolia: “Por um lado, deve ter havido uma forte fixação no objeto amoroso; por outro, e contrariando isso, uma pequena resistência do investimento objetal” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 181). Isso significa, segundo o autor, que a escolha objetal do melancólico é do tipo narcísico, ou seja, o investimento objetal, diante de dificuldades, pode regredir ao narcisismo.

Ao considerarmos essa relação de objeto do melancólico, recorreremos ao texto *Introdução ao Narcisismo*, em que Freud (1914/2010) identifica que o sujeito pode amar de dois modos: 1) conforme o tipo narcísico (ama a si mesmo; o que ele mesmo foi; o que ele mesmo gostaria de ser; ou alguém que contém parte dele mesmo); e 2) conforme o tipo anaclítico (de apoio), representado pela mulher nutriz, o homem protetor e os inúmeros substitutos que deles derivam.

Em cada sujeito, os caminhos para a escolha de objeto se encontram abertos, podendo um ou outro modo (anaclítico ou narcísico) ter a preferência. Além disso, vale salientar, conforme apontam Laplanche e Pontalis (1967/2001), que o termo “escolha” não deve ser lido e compreendido em um sentido intelectualista, que suporia haver uma escolha consciente entre diversos possíveis igualmente presentes. Trata-se, ao contrário, de uma escolha inconsciente e daquilo que é irreversível e determinante na eleição do sujeito – num momento decisivo de sua história – pelo seu tipo de objeto de amor.

Assim sendo, em “Luto e Melancolia”, Freud (1917[1915]/2010) se autoriza a concluir que o que poderia inclinar o sujeito para um quadro melancólico estaria, pelo menos em parte, associado à preponderância da escolha de objeto do tipo narcísico (Freud, 1917[1915]/2010). Isso explica o que vimos quanto ao tipo de identificação prevalente no melancólico e o destino da libido diante da perda que ele sofre: através da identificação narcísica, o sujeito procura

manter o objeto no próprio Eu, isto é, recusa a perda e não procede ao luto, o que torna evidente o fato de seu quadro ter um caráter predominantemente narcísico.

Desse modo, a identificação narcísica com o objeto se torna um substituto do investimento libidinal, que, por consequência, faz com que a relação não precise ser efetivamente abandonada, apesar do conflito com a pessoa amada ter levado à perda de algo desta relação. Isso significa que “refugiando-se no Eu, o amor escapa à eliminação” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 192), ou, como comenta Pinheiro (1993), que a melancolia é uma disposição subjetiva na qual, embora algo tenha sido perdido, tudo parece estar nos devidos lugares.

Recordemos que Freud (1914/2010) indica que “ser amado representa o objetivo e a satisfação na escolha narcísica de objeto” (p. 46). Logo, no melancólico, há uma recusa em renunciar à satisfação, ou seja, uma recusa em perder o lugar de ser amado. Compreende-se, então, que na melancolia há tanto um descrédito da perda (isto é, uma recusa em reconhecê-la) quanto da renúncia ao objeto. Como afirmam Pinheiro et al. (2010), “o melancólico não pode perder o objeto ao qual se rendia, visto que nele o sujeito encontrava sua única forma – ainda que extremamente frágil – de continuidade do próprio sentimento de existência” (p. 160).

Conforme comenta Laplanche (1980/1998), o melancólico desconhece o seu tipo de vínculo com o objeto; ele ignora “o fato de que esse vínculo era um *vínculo ambivalente* e o fato de que era um *vínculo narcísico*” (p. 299, grifos do autor). O autor aponta que a relação de objeto narcísica do melancólico é marcada por uma contradição: por um lado, sua grande rigidez e, por outro, sua grande fragilidade. A rigidez é marcada pela ausência de flexibilidade, isto é, uma falta de adaptação às contingências do objeto; é preciso que o objeto corresponda ao que dele se espera ou, ao menos, que se ajuste de forma precisa a um detalhe, um traço que o sujeito tornou seu. A fragilidade, por sua vez, manifesta-se no sentido de que a menor omissão

ou falta do objeto afeta diretamente esse ponto de identificação, podendo provocar um recuo e o abandono do objeto (Laplanche, 1980/1998).

Assim, enquanto o luto consiste em um trabalho de assimilação da perda e um movimento de elaboração psíquica, podendo proteger o sujeito de um desmoronamento narcísico, no funcionamento melancólico o Eu não consegue realizar esse movimento e permanece em uma identificação narcísica com o objeto (Pinheiro et al., 2010). Como apontam os mesmos autores, o luto, como o símbolo da elaboração psíquica da perda, instaura um processo doloroso, que visa a uma assimilação simbólica e protege o enlutado do colapso narcísico por meio de um momento passageiro de intensa dor psíquica – mediante as lembranças do objeto perdido, a lástima e a inibição temporária.

Na melancolia, por outro lado, o sujeito recusa a renúncia do investimento no objeto e deslegitima a perda, pois está rendido a ele. É como se o objeto oferecesse ao sujeito uma frágil sustentação de seu próprio sentimento de existência. “Nessa circunstância, o sujeito, identificado ao vazio deixado pelo outro, entra num conflito de forças que revela a precariedade narcísica e o risco de seu desmoronamento” (Pinheiro et al., 2010, p. 160). Assim, constata-se que, na melancolia, as dimensões narcísicas se mostram peculiares e muito mais acentuadas do que se faz notar no luto.

2.3 – Estados maníacos como defesa no luto

Outra particularidade singular da melancolia, destacada por Freud (1917[1915]/2010), é sua tendência a se transformar em mania, um estado que apresenta sinais clínicos opostos aos do quadro melancólico. A mania se caracteriza por um estado de desinibição e exaltação do humor, que podem ser acompanhados da sensação de euforia, uma alegria irrefreável e urgência para agir, contrastando com a inibição, as autorrecriminações, a diminuição da autoestima e dor presentes na melancolia.

Vale mencionar que a mania é considerada um tema pouco explorado na teoria psicanalítica. Verztman e Coelho-Junior (2019) a comparam a um “pequeno bairro afastado, dentro de uma grande metrópole melancólica” (p. 91), metáfora que ilustra seu lugar periférico no campo teórico. Não obstante, ela apresenta um arcabouço teórico-conceitual muito heterogêneo e com uma extensa polissemia (Verztman & Coelho-Junior, 2019). Além disso, Barbosa e Campos (2021) acrescentam que a classificação desse quadro depende da tradição teórica que o orienta, assim como de sua vinculação (ou não) à lógica melancólica.

De todo modo, abordaremos brevemente neste tópico a concepção freudiana acerca da mania (ou estados maníacos), compreendendo-a como uma reação alternativa do Eu frente à perda de objeto e também como um entrave no estabelecimento de um trabalho de luto.

Em “Luto e Melancolia”, Freud (1917[1915]/2010) aponta que nem toda melancolia se transforma, necessariamente, em um estado de mania. Em alguns casos, nos pequenos intervalos de recidivas periódicas, percebe-se pouca ou nenhuma tonalidade de mania. Já em outros, ela se expressa regularmente, alternando-se entre fases melancólicas e maníacas, o que leva Freud (1917[1915]/2010) à proposição de uma loucura cíclica. Contudo, nesse trabalho, o autor adentra a investigação da mania para fundamentar sua explicação acerca do complexo melancólico.

Uma primeira impressão metapsicológica exposta sobre a mania nesse texto é a de que ela não possui um conteúdo diferente da melancolia. Isto é, ambos os estados fazem parte de um mesmo complexo, com a diferença de que na melancolia o Eu é suprimido, anulado e na mania o Eu se sobrepõe, se excede (Freud, 1917[1915]/2010). Dessa maneira, entende-se a mania como um modo de reação do Eu para dominar e resolver uma situação dolorosa ao qual

estava submetido: o conflito entre o Eu e a consciência crítica³, que se manifesta no estado melancólico em função da regressão da libido e da identificação narcísica com o objeto perdido.

Isso nos encaminha a conceber que tanto a melancolia quanto a mania compartilham uma origem comum: a relação peculiar que o sujeito estabelece com o objeto e o modo como reage à perda desse objeto. Logo, a mania pode ser pensada como um outro caminho ligado aos impasses do enlutamento do melancólico, uma outra posição do sujeito no modo de lidar com a negação dessa perda.

Uma segunda consideração apresentada por Freud (1917[1915]/2010) é que todos os estados de alegria, triunfo, júbilo – expressos no modelo normal da mania – ocorrem sob os mesmos determinantes econômicos. Nesses estados, “uma interferência torna afinal desnecessária um grande dispêndio de energia psíquica por muito tempo mantido ou feito por hábito, de modo que ela fica disponível para outros usos e possibilidades de descarga” (p. 187). Em outros termos, os estados maníacos se justificam, do ponto de vista econômico, pela liberação de uma grande quantidade de energia que vinha sendo dispendida em uma incumbência e que volta a estar disponível para outros usos.

Freud (1917[1915]/2010) cita, por exemplo, uma situação em que uma tarefa longa e trabalhosa é finalmente coroada de êxito. Ela poderia ser verificada pelo “ânimo elevado, pelos sinais de descarga de uma emoção jubilosa e por uma maior propensão a todo tipo de ação, exatamente como a mania e em absoluto contraste com a depressão e a inibição que há na melancolia” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 188). Trata-se de uma condição econômica na psique que foi cumprida e, por isso, o sujeito se vê, de um lado, num estado de humor elevado, muito alegre, e de outro, desinibido na ação.

³ Esse conflito emerge da cisão do Eu, característico do estado melancólico, que se estabelece entre o Eu crítico e o Eu transformado pela identificação narcísica com o objeto de amor. Embora Freud ainda não tivesse formulado o conceito de Supereu em “*Luto e Melancolia*” (1917), ele antecipa a noção de uma instância crítica autônoma que julga o Eu como se este fosse o próprio objeto, evidenciando o caráter intrapsíquico das autoacusações melancólicas e o potencial patológico da consciência moral.

No entanto, Freud (1917[1915]/2010) afirma que, embora a mania seja considerada por esse estado de triunfo, o Eu nada sabe sobre o que foi vencido nem o motivo de ter triunfado. A modificação econômica, portanto, é subtraída da consciência. Na mania, o Eu parece ter superado a perda de objeto (ou o luto diante da perda, ou, até mesmo, o próprio objeto), ficando disponível “todo o montante de contrainvestimento que o doloroso sofrimento da melancolia havia atraído do Eu e vinculado” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 188). Como descreveu Abraham (1924/1970), o Eu respira livremente e se entrega a uma sensação de liberdade reconquistada. Nesse estado, o sujeito na mania parte na intensa busca por novos objetos, sentindo-se livre do objeto com o qual antes sofreu.

A esse respeito, Freud relembra que no desfecho do trabalho de luto também se “supera” a perda do objeto e o Eu fica desinibido e com sua energia livre para novos investimentos. Essa proximidade entre o fechamento do luto e a mania suscita um questionamento: “Por que então, uma vez decorrido [o luto], não há sequer indícios de se produzir a condição econômica para uma fase de triunfo?” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 189). Ou seja, se a mesma condição econômica está presente nos dois estados, por que não haveria um estado de mania no final do processo de luto?

Antes de explorar essa objeção, Freud (1917[1915]/2010) reconhece a dificuldade de explicar precisamente, do ponto de vista econômico, os meios envolvidos no trabalho de luto. Apesar dessa limitação, conjectura uma explicação: no luto, como sabemos, “cada uma das lembranças e expectativas em que a libido se achava ligada ao objeto é enfocada e superinvestida, e em cada uma sucede o desligamento da libido” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 174). Como vimos, esse rompimento acontece de maneira lenta e gradual, de modo que, ao final do trabalho, esse custo de energia que ele exigia foi consumido.

É possível notar, assim, que o fator temporal exerce um papel fundamental no processo, uma vez que a constatação da realidade da perda no trabalho de luto se dá aos poucos. Isso, de

certo modo, nos permite atribuir um outro ritmo e temporalidade na economia libidinal envolvida no quadro da mania, diferenciando seu estado do estado de luto e melancolia. Na perspectiva de Abraham (1924/1970), na mania, uma vez livre e não mais consumido pelo objeto perdido, o sujeito volta sua libido para o mundo externo com um excesso de voracidade. Há uma mudança de posição dos quais seus sintomas se expressam pelo aumento dos desejos orais, tal como o apetite do Eu em buscar novos objetos e “devorar” tudo o que aparece em seu caminho. “Na mania, todos os objetos são considerados como material a passar pelo ‘metabolismo’ psicosexual do paciente, *num ritmo rápido*” (Abraham, 1924/1970, p. 132, grifo nosso).

Nessa direção, Verztman e Coelho Junior (2019) observam que, na mania, o sujeito adere a um ritmo acelerado que o faz desaparecer tanto na relação com o mundo quanto consigo mesmo. Ele passa a viver em um tempo que é, de uma vez só, “antes e depois”. A labilidade afetiva revela que os afetos não alcançam a duração suficiente para produzir uma transformação subjetiva. O maníaco se torna, assim, um estado de puro humor: uma intensidade desmedida, movida por uma velocidade que impede ligações. Nessa condição, ele se torna um sujeito “atmosférico”, estabelecendo com o mundo uma experiência menos intencional, “já que a intencionalidade da vida emocional o leva a um beco sem saída e a uma perda à qual ele é incapaz de fazer frente” (Verztman & Coelho-Junior, 2019, p. 92).

Outro trabalho em que Freud traz considerações sobre a mania é em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921). A partir de uma investigação tópica e dinâmica, ele mantém a concepção da mania como uma defesa do Eu, apresentando uma hipótese de que o estado eufórico resultaria de uma espécie de fusão entre o Eu e ideal do Eu. Isso significa que a passagem da melancolia para a mania se deve à confluência entre essas instâncias, em razão de uma rebelião periódica do Eu contra a situação de opressão e tensão imposta por seu ideal (Freud, 1921/2011).

O autor afirma que “não é de se duvidar que na pessoa maníaca o Eu e o ideal do Eu se tenham juntado, de modo que o indivíduo, numa disposição de triunfo e de felicidade consigo, não perturbada por qualquer autocrítica, pode fruir a ausência de inibições” (Freud, 1921/2011, p. 75). Essa colocação nos leva a reconhecer que, tanto na melancolia quanto na mania, está presente um ideal de Eu severo e rígido, que produz uma tensão entre o Eu e seu ideal. No entanto, enquanto o melancólico sucumbe a esse conflito, o maníaco se rebela contra o ideal do Eu, suspendendo temporariamente o exercício de sua severidade sobre o Eu.

Nessa mesma direção, no contexto da segunda tópica, Freud faz uma breve menção à mania no texto *O Eu e o Isso* (1923), descrevendo-a como uma ação exercida pelo Eu para afastar e se defender da tendência sádica e destrutiva do Supereu, tal como se assemelha ao conflito presente no complexo melancólico. Logo, essas formulações nos permitem considerar a mania na metapsicologia freudiana como um fenômeno defensivo, que se manifesta após uma situação de intenso conflito e sofrimento. Ou seja, ela é incluída como parte das modalidades defensivas do aparelho psíquico diante de processos dolorosos, marcando um tipo de reação ou resposta do Eu, seja como superação, revolta ou defesa.

Dessa forma, ao considerarmos a temática da mania no campo das defesas, especialmente no contexto das perdas, ela pode ser compreendida como uma forma alternativa de lidar com a perda, oferecendo uma outra possibilidade de saída diante dos percalços no estabelecimento do luto. Se retomarmos o que Freud (1917[1915]/2010) apresenta sobre a reação maníaca diante da perda, observamos que o Eu parece triunfar em três aspectos distintos: sobre a perda de objeto, sobre o luto decorrente dessa perda, ou, em uma formulação mais radical, sobre o próprio objeto.

É justamente essa última forma – o triunfo sobre o próprio objeto – que, segundo Assoun (2010), “colocaria a mania, de alguma maneira, do lado da pura loucura que se alimenta de desvencilhar do objeto em pessoa. Rejeição do objeto entendido praticamente como rejeição

do inconsciente” (p. 51). Neste caso, estamos diante de um processo psicótico, experiência máxima no campo das possibilidades da defesa maníaca (Verztman & Coelho-Junior, 2019).

Contudo, os dois primeiros aspectos – o triunfo sobre a perda de objeto e sobre o luto – não implicam, necessariamente, em uma defesa tão radical. Como apontam Verztman e Coelho Junior (2019), essas funções podem exercer algum papel como resposta à impossibilidade do luto em outras configurações. A diferenciação proposta por Freud (1917[1915]/2010), permite, portanto, pensar as defesas maníacas como manifestações de diferentes intensidades.

É o que destaca Laplanche (1980/1998), ao afirmar que, ao se considerar a emergência da mania em contextos de perda, pode-se estar lidando com o que ele denomina de “mania de luto”, no sentido de que “uma perda real pode desencadear diretamente um verdadeiro estado maníaco; contraprova que confirma a relação global da mania – tal como a melancolia ou do complexo maníaco-depressivo – com a perda do objeto” (Laplanche, 1980/1998, p. 298). Isto é, a perda do objeto mantêm uma relação comum a diferentes configurações clínicas, entre elas a mania, a melancolia e complexo maníaco-depressivo, ainda que cada uma delas responda de modo distinto à experiência de perda.

A partir dessa articulação, a noção de “estados maníacos”, conforme sugerida por Assoun (2010), indica um conjunto que pode conter formas diferentes de reação à perda. Esses estados podem ser acionados diante de outras formas de perda – por exemplo, em quadros depressivos –, como destacam Pinheiro et al. (2010), sem que se confundam, no entanto, com processos melancólicos propriamente ditos. Há aqui, portanto, uma relativização da ideia de triunfo na mania e uma ampliação de sua dinâmica para além da melancolia.

Vale destacar, mais uma vez, a dimensão temporal própria da mania, especialmente em contraste com o trabalho de luto. No luto, o montante de energia libidinal que o enlutado reconquista advém de um trabalho psíquico que se desdobra gradualmente, o que implica um

tempo necessário para sua elaboração, que se constitui aos poucos. Assim, esse processo pressupõe a inscrição do sujeito no tempo, um tempo que, dentre outros aspectos já mencionados, permite a retomada da capacidade de agir, desejar e se relacionar após a experiência de perda. Já no estado maníaco, a vivência parece se inscrever no tempo do instante. Há um impedimento na relação de objeto do sujeito maníaco, que decorre de um estado marcado pela velocidade e por um ritmo que inviabiliza qualquer vinculação afetiva. Ele age, incorpora rapidamente os objetos, mas não os processa, não os digere. Isso nos leva a pensar que a defesa maníaca mobiliza uma outra vivência da temporalidade diante da perda.

Essa perspectiva permitiu problematizar a mania como uma das possíveis reações implicadas nos impasses do sujeito no estabelecimento do luto, ampliando a discussão desenvolvida neste capítulo acerca das vicissitudes da experiência de perda. Ao longo dessa análise, tornou-se igualmente evidente a recorrência da dimensão temporal como um elemento fundamental no luto. Se retomarmos o percurso do trabalho até o momento, observamos que, no primeiro capítulo, situamos o luto a partir de Freud, de sua metapsicologia, de sua noção de trabalho e de seus principais sinais clínicos; no segundo, examinamos alguns elementos atinentes aos diferentes modos de reação frente à perda que podem não engendrar um trabalho de luto. Ambos os capítulos foram discutidos majoritariamente na dimensão intrapsíquica e intersubjetiva do luto.

Ocorre que observamos, em vários momentos, diferentes aspectos da temporalidade implicados no processo de luto, o que fez da temporalidade do luto um ponto central e necessário de discussão. Isso nos conduz, portanto, à elaboração do terceiro capítulo, com o interesse de deslocar essa questão temporal no trabalho de luto para sua dimensão social, interrogando de que maneira podemos articular a temporalidade, o luto e a cultura contemporânea.

3 – O LUTO, A TEMPORALIDADE E A CULTURA CONTEMPORÂNEA

“O tempo guarda cápsulas indestrutíveis porque, por mais dias que sucedam, sempre chegamos a um ponto que voltamos atrás, a um início qualquer, para fazer pela primeira vez alguma coisa que nos vai dilacerar impiedosamente porque nessa cápsula se injeta também a nitidez do quanto amávamos quem perdemos, a nitidez de seu rosto, que por vezes se perde, mas ressurge sempre nessas alturas, até o timbre da sua voz, chamando o nosso nome ou, mais cruel ainda, dizendo que nos ama com um riso incrível pelo qual nós havíamos justificado em mil ocasiões no mundo”.

(A máquina de fazer espanhóis – Valter Hugo Mãe)

Me perdoe a pressa
É a alma dos nossos negócios
Pô, não tem de quê
Eu também só ando a cem
Quando é que você telefona?
Precisamos nos ver por aí
Pra semana, prometo
Talvez nos vejamos, quem sabe?
Quanto tempo, pois é, quanto tempo

(Sinal Fechado – Paulinho da Viola)

O trabalho de luto exige recolhimento, reivindica tempo para se desdobrar, implicando em uma travessia na qual o Eu possa inaugurar uma nova forma de se relacionar com o objeto após a sua perda. A meta dessa tarefa é a simbolização da perda, o que convoca o sujeito a perlaborar esse acontecimento a partir de um tempo singular. Isso implica o exercício de suspender o passado e o futuro com o objeto amado: cada lembrança do que foi vivido e do que poderia ser vivido é, primeiro, superinvestida e, pouco a pouco, desinvestida, fazendo com que o vínculo seja reconfigurado e transformado. Nota-se, portanto, que essa operação se estabelece sob o registro da temporalidade: uma reorganização psíquica engendrada pela perda que ordena, diferencia e articula o antes, o agora e o depois.

Ao lado dessa dimensão intrapsíquica, encontram-se também as circunstâncias socioculturais e discursivas que definem modos e tempos de sentir, expressar e simbolizar uma perda. Cada sociedade estabelece (ou não) rituais, normas e expectativas que influenciam a experiência subjetiva do enlutado, modulando tanto o seu ritmo quanto as suas formas possíveis

de elaboração. Além disso, determina os limites dessa experiência, que podem dificultar sua assimilação, tais como o tempo concedido ao luto, os espaços em que ele pode ser manifestado e narrado, quem pode se enlutar e quais perdas são legitimadas e reconhecidas. A partir disso, poderíamos pensar que a sociedade contemporânea, marcada por suas injunções de felicidade e satisfação a qualquer preço sob o imperativo do consumo, muitas vezes entra em contradição com o tempo subjetivo do enlutado, que se processa em outro ritmo.

Sabe-se que as questões que se colocam no âmbito da contemporaneidade podem ser delineadas a partir de diversos caminhos. Tendo isso em vista, este capítulo se propõe a discutir o entrelaçamento entre o luto e a cultura contemporânea a partir do registro da temporalidade, priorizando a relação do sujeito enlutado com o tempo. Dessa forma, cabe perguntar: como pensar as coordenadas temporais, refletidas pelo tempo da pressa, da urgência e da velocidade características da sociedade contemporânea, em face da morosidade, da gradação e do tempo paulatino tão indispensáveis ao processo de luto?

3.1 - Um breve percurso acerca da contemporaneidade

Como forma de nos localizarmos historicamente, torna-se necessário realizarmos um breve percurso acerca da transição da *modernidade* para a *contemporaneidade*⁴, sobretudo no que diz respeito à oposição existente entre o sujeito da época moderna e do discurso científico, e o sujeito da contemporaneidade, bem como às consequentes formas de mal-estar que surgem dessa diferença. Para esse percurso, apoiaremos-nos nas ideias desenvolvidas pelo psicanalista Joel Birman em sua obra intitulada *O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade*, de 2012.

⁴ Vale mencionar que o termo *contemporaneidade* será utilizado, neste trabalho, apenas para destacar elementos relativos às “novas” formas de pensar o sujeito e às transformações em seus modos de subjetivação e de mal-estar na atualidade. Contudo, há outros termos empregados para essa discussão no campo da sociologia (como *modernidade avançada*, *pós-modernidade*, *hipermodernidade*, dentre outros), associados a diferentes linhas interpretativas, conforme a perspectiva adotada.

Em seu sentido mais amplo, a modernidade é compreendida como um conjunto de transformações culturais, políticas, econômicas, éticas e subjetivas, que produziu um mundo centrado na soberania do homem e do saber vinculado à razão e à ciência. Os ideais iluministas forjaram a ideia de um homem autônomo, resultado da sua possibilidade de conhecimento, capaz de controlar a natureza e contribuir para a evolução humana. Inclusive, a noção e o termo *sujeito*, cunhado nesse contexto, implica, entre outras características, a interioridade, a reflexividade e a consciência (Birman, 2012).

Essa presunção de um sujeito soberano em relação a si próprio é tensionada com o surgimento da Psicanálise e do pensamento freudiano. A constituição social na época moderna tinha na moral, na razão e na renúncia os meios de existência em coletividade, que regulava os comportamentos dos indivíduos em direitos e deveres para a construção do bem-estar social. Em “A moral sexual ‘civilizada’ e a doença nervosa dos tempos modernos”, ensaio de 1908, Freud apontava que o que estava em jogo, nessa problemática, dizia respeito à moral moderna, tomada como solo a partir do qual as perturbações nervosas se tornariam possíveis (Birman, 2012). Tal moral incidiria de modo efetivo na existência sexual dos sujeitos, impondo restrições e imperativos tão insuportáveis que acabariam por perturbar seu funcionamento psíquico.

Nesse sentido, o sofrimento psíquico do sujeito moderno é o resultado de um conflito entre o desejo e o dever civilizatório. É o que Freud discute em *O mal-estar na civilização* (1930). Nesse ensaio, o que está em jogo é justamente a condição e estatuto de sujeito na modernidade e seu mal-estar. Isto é, “seriam os destinos psíquicos das pulsões, delineados na relação destas com os outros e com os dispositivos sociais, que constituiriam tanto o sujeito quanto o mal-estar correlato” (Birman, 2012, p. 56). Em outros termos, o imperativo civilizatório e a ordem da cultura produziriam inevitavelmente o mal-estar, ao deslocar o sujeito da natureza, renunciando as suas pulsões.

Birman (2012) complementa que o discurso freudiano revela uma crítica à modernidade e seus pressupostos, uma vez que o mal-estar seria resultado das interdições eróticas que a modernidade construiu para os indivíduos, a fim de se fundar enquanto tal. Ao lado disso, é justamente essa crítica que estaria presente no fundamento do discurso freudiano e no enunciado do conceito de mal-estar. O sentido atribuído à categoria de civilização, concebida como intimamente correspondente à categoria de modernidade, leva Freud a articular a palavra “mal-estar” como correlato da “civilização”, provocando então “uma evidente dissonância na concepção de civilização, implodindo radicalmente o sentido original desta” (Birman, 2012, p. 59).

Vale lembrar que é em um horizonte ético e político que o discurso freudiano se pauta para tecer críticas à modernidade e à racionalidade científica e tecnológica do Ocidente. Não à toa, Freud em “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” (1915), diante do contexto intenso da Primeira Guerra Mundial, se descreve perplexo diante dos efeitos devastadores produzidos pela civilização ocidental, trazendo a indagação de que os representantes dessa civilização, que “deveriam justamente se regular pela razão científica, utilizavam-na, em contrapartida, para finalidades destrutivas e, no limite, anticivilizatórias” (Birman, 2012, p. 61). Com efeito, a noção de respeito ético pela vida e pela morte, concebida como valor fundamental decorrente da alteridade e que estaria sempre presente nas práticas sociais, é silenciada e entra em declínio na modernidade ocidental.

Ao retomar o célebre ensaio freudiano *O mal-estar na civilização* (1930), Birman (2012) destaca também que a tese fundamental acerca do mal-estar na modernidade se condensa em torno da experiência psíquica do desamparo. Freud demarca a posição de fragilidade estrutural do sujeito ao relacioná-lo à sua corporeidade, às ameaças da natureza e aos horrores produzidos nas relações ambivalentes com os outros. É justamente porque somos

frágeis, finitos e mortais que precisamos criar inúmeros artifícios para tamponar essa condição, fazendo com que ela se apresente sob a forma de uma suposta onipotência e autossuficiência.

A partir dessa leitura, a reflexão crítica do mal-estar na cultura realizada por Freud indicou que a subjetividade moderna se organizava a partir de uma experiência de incerteza, decorrente da perda da confiança na figura do pai protetor, historicamente materializada na ideia de Deus (Birman, 2012). Nesse contexto, a busca por um estado de segurança exige dos sujeitos a renúncia aos seus impulsos, tendo necessariamente que lidar com o mal-estar difuso, efeito do sentimento inconsciente de culpa. Dessa maneira, o desamparo é articulado por Freud com a nostalgia da figura do pai, que “como ausência, nos registros simbólicos e real, se fazia presença aterrorizante pela severidade implacável do Supereu” (Birman, 2012, p. 63).

Aprofundando essa reflexão, pode-se pensar que as construções subjetivas modernas, atinentes ao cenário social da época, lançam o sujeito a assumir sua feição trágica, marcada pela finitude, pelo imprevisível e pela ausência de uma garantia absoluta que lhe traria amparo simbólico. Tal experiência se apresenta ao sujeito como um grande vazio ou abismo que estão sob seus pés (Birman, 2012). É nessa direção que a condição de desamparo da subjetividade se constitui como aquilo que instaura o mal-estar na modernidade, figurando como contraponto permanente à ideologia do progresso e do cientificismo iluminista, elementos centrais dos impasses que a modernidade constituiu para o sujeito.

Assim, na ausência do encontro e do reconhecimento da alteridade nos laços sociais, o Eu sucumbiria à sua condição fundante de desamparo, o que evidencia a dependência irremediável entre o Eu e o outro. Segundo Birman (2012), é pela presença assustadora da experiência de desamparo na subjetividade moderna, e pelos modos aterrorizantes construídos pelas subjetividades para lidar com ela, que os sujeitos se conduziam indiscutivelmente ao narcisismo, à violência, à crueldade e à destruição.

Nesse cenário, tornam-se nítidas as transformações das formas de mal-estar que atravessam o sujeito da modernidade à contemporaneidade. Sobre esta última, Birman (2012) aponta que ela é marcada pelo império das imagens, pautadas em uma lógica capitalista que fomenta um ideário individualista e privilegia comportamentos tipicamente narcísicos. Embora o narcisismo e as experiências de autoerotismo sejam disposições próprias da constituição do sujeito, na contemporaneidade eles são acentuados e estimulados como formas de existência. Assim, se na modernidade estávamos a serviço do recalque, que funcionava como inibidor dos imperativos pulsionais em nome das interdições morais, na atualidade estamos sem essa barreira, pois o recalque é afetado pelo declínio da moral social em detrimento da norma individualista (Birman, 2012).

A psicanálise, como saber que se constituiu no fim do século XIX, surge como uma tentativa de resposta e de solução para o mal-estar existente na modernidade (Birman, 2012). Ocorre que, na atualidade, essas modalidades de mal-estar se expressam de modo substancialmente diferentes, sendo reconhecidas tanto pelo discurso psiquiátrico quanto pelo discurso psicanalítico. A esse respeito, Birman (2012) lembra que tais formas de sofrimento representam a condição histórica que possibilitou a oposição entre a psicanálise e psiquiatria biológica, esta última fundada nas neurociências e inscrita no campo da racionalidade e da institucionalidade médicas.

Se, de um lado, a psicanálise se surpreende com as transformações em curso e seu discurso vacila diante das múltiplas tentativas de marcar essas mudanças e os efeitos que elas provocam na escuta clínica, de outro, a psiquiatria comemora tais mudanças, supondo dominar e deter instrumentos científicos mais rigorosos e eficazes para regular o chamado mal-estar. “Em decorrência disso, a psiquiatria se coloca agora num outro limiar discursivo, pois poderia tornar-se finalmente livre da referência à psicanálise, que marcou sua história durante décadas” (Birman, 2012, p. 64).

O autor observa que, embora as novas modalidades de mal-estar já insinuassem suas diferenças nas décadas de 1970 e 1980, foi nos anos 1990 que todos os seus signos se tornaram plenamente visíveis. Se antes os modos de sofrer estavam atrelados ao conflito entre os imperativos pulsionais e as interdições morais, circunscritos ao registro da linguagem e do pensamento, agora o mal-estar se manifesta “como dor, inscrevendo-se nos registros do corpo, da ação e das intensidades. Foi em decorrência dessa viragem, no ser da subjetividade, que a nova partilha no campo dos saberes sobre o psiquismo se fundou” (Birman, 2012, p. 65). Logo, nesse horizonte, o poder discursivo entre os saberes foi redistribuído.

Assim, a psicanálise passou a perder a parcela significativa de poder social que ocupava até então em nossa tradição cultural como discurso teórico de referência no campo dos saberes sobre o psíquico. A psiquiatria, por sua vez, deslocou-se decisivamente de seu lugar de subalternidade em relação à psicanálise, assumindo outra posição no espaço social. “Tal transformação histórica se funda em operadores políticos, sociais e simbólicos que subverteram o campo dos saberes e os valores de forma radical” (Birman, 2012, p. 66).

Um outro ponto de análise, desenvolvido por Birman (2012) para discutir as transformações na constituição do sujeito entre a modernidade e a contemporaneidade, refere-se às dinâmicas de tempo e espaço. Conforme o autor observa, “a categoria de espaço assume uma prevalência e dominância cada vez maior na constituição da *experiência* subjetiva, a expensas da categoria de tempo” (Birman, 2012, p. 9, grifos do autor). Os efeitos dessa dinâmica afetam o registro do desejo, que impulsiona o sujeito a se movimentar diante de sua lastimada incompletude, e também a possibilidade de esperar por um futuro possível e de remanejar aquilo que se impõe estritamente no presente. Isto é, a espacialização da experiência nos retira da condição de sujeitos desejantes, condição primordial para a simbolização e a temporalidade.

Isso porque, na atualidade, tudo se passa como se as subjetividades acreditassem viver em um eterno presente, no qual a sua repetição compulsiva se mostra tão dominante e vigorosa que se torna difícil vislumbrar qualquer possibilidade de ruptura e/ou de descontinuidade. Como descreve Birman (2012), “é o espaço que engole a possibilidade de temporalização da experiência psíquica, que se cola assim no aqui e no agora do que nos é dado, sem que esboçemos qualquer gesto e intenção, seja de transcendência, seja de pretensão utópica” (p. 51).

Assim, enquanto na modernidade predominava um sujeito pautado na interioridade, no pensamento e na relação com o objeto – na qual a dimensão do tempo ocupava um lugar central –, na contemporaneidade os sujeitos passam a buscar a exterioridade e o enaltecimento do Eu a todo custo. Nesse autocentramento, o outro é reduzido a um objeto a ser consumido com a finalidade de valorizar a própria imagem, expressões características da cultura do narcisismo, da sociedade do espetáculo, da cultura performática (Birman, 2012). Soma-se a isso a vivência de uma era marcada pela pressa, pelo súbito, pelas incertezas e pela surpresa permanente, que exclui qualquer possibilidade de referência, dentro ou fora de si. Desse modo, “o mal-estar se apresenta hoje, tanto no corpo quanto na ação, pela pregnância assumida pela categoria do espaço no psiquismo a expensas da categoria do tempo” (Birman, 2012, p. 104).

Vimos, até aqui, alguns pontos de análise acerca das transformações do sujeito e de suas formas de sofrimento. Sem desconsiderar os aspectos socioeconômicos e culturais, mas destacando as formas de mal-estar que assolam o sujeito na contemporaneidade, Birman (2012) examina as linhas de força implicadas na passagem da modernidade para a contemporaneidade. Em vista disso, como forma de discutirmos sobre o processo de luto e tendo o cenário contemporâneo como pano de fundo, cabe discorrermos sobre o lugar social que o luto ocupa na atualidade.

3.2 - O lugar do luto na cultura contemporânea

No tópico anterior, mencionamos o declínio do discurso psicanalítico no campo do saber acerca do sofrimento psíquico e, conseqüentemente, o privilégio de outros discursos, especialmente aqueles pautados no modelo biomédico. Nesse sentido, ocorreram mudanças importantes na maneira de compreender o sofrimento psíquico ao longo dos anos, incluindo a padronização de sintomas trazidos pelo DSM⁵, os avanços das pesquisas em neurociências – que descrevem o funcionamento psíquico em bases orgânicas – e o desenvolvimento de psicofármacos.

Silva e Canavêz (2017) apontam que, na atualidade, há um movimento frequente de culpabilização dos indivíduos pelo seu estado de saúde ou enfermidade. Destacam ainda que os sentimentos de mal-estar, por exemplo, têm levado as pessoas a buscarem especialistas que, por meio de seu saber, possam atribuir um nome, um código e uma classificação que seja capaz de localizar esse mal-estar em uma doença. Assim, torna-se cada vez mais frequente que comportamentos antes lidos como naturais passem a ser enquadrados em categorias diagnósticas.

No que se refere ao luto, conforme apresentado no primeiro capítulo deste trabalho, embora ele acarrete um sofrimento significativo na vida do sujeito e produza efeitos clínicos importantes, como um estado doloroso após a perda e um movimento que exige tempo e energia para se processar, Freud (1917[1915]/2010) lhe confere um estatuto de normalidade. O autor insiste em advertir que o luto não deve ser concebido como um quadro psicopatológico que demanda intervenção médica, acreditando, inclusive, que interferências externas podem ser prejudiciais (Freud, 1917[1915]/2010). Não obstante, na contemporaneidade, o luto tornou-se objeto de processos de patologização e medicalização.

⁵ O Manual Diagnóstico e Estatístico de Doenças Mentais (DSM) é um manual publicado pela Associação Americana de Psiquiatria (APA) e utilizado por profissionais e pesquisadores de saúde mental para descrever, classificar e padronizar diagnósticos de transtornos mentais.

Ceccarelli (2010) descreve que a patologização da normalidade compreende modos discursivos que geram regras sociais e normas de conduta utilizadas para classificar, etiquetar e, por vezes, punir sujeitos. Em geral, trata-se de “regras que determinam como os sujeitos devem proceder a partir de parâmetros que, na maioria das vezes, não levam em conta a particularidade da dinâmica pulsional do sujeito em questão” (Ceccarelli, 2010, p. 125). Por consequência, esse processo conduz à medicalização, entendida como um movimento frequente na atualidade de transformar questões e aspectos esperados da vida subjetiva em problemas de ordem médica, classificando-os como patologias e propondo intervenções via medicação.

Um exemplo expressivo desse movimento é a inclusão do luto no *Manual Diagnóstico e Estatístico de Doenças Mentais*, em sua quinta edição, texto revisto – DSM-5-TR, organizado pela Associação Americana de Psiquiatria (APA, 2023), que apresenta o Transtorno do Luto Prolongado como nova categoria diagnóstica. Com tal formulação, torna-se possível classificar o estado de luto como um transtorno, desde que o sujeito atenda a determinados critérios diagnósticos, entre eles o de tempo. O manual estabelece que, se uma pessoa adulta vivenciou a morte de alguém significativo há pelo menos doze meses ou, no caso de crianças e adolescentes, há pelo menos seis meses, e apresentar outros critérios diagnósticos (sofrimento clinicamente significativo relativo à perda; sintomas de ordem cognitiva, emocional e/ou comportamental; prejuízo funcional), poderá ser enquadrada no referido transtorno (APA, 2023).

Essa inclusão suscita inúmeros debates e enseja diferentes caminhos de análise. O que nos chama a atenção aqui é a questão temporal envolvida no luto, sobretudo o critério de tempo estabelecido pelo DSM-5-TR. Determinar um tempo cronológico como critério é, a nosso ver, bastante problemático e questionável, uma vez que as reações diante de uma perda são profundamente singulares, o que implica uma indeterminação no tempo de elaboração do luto.

Dessa maneira, o manual acaba por estabelecer um prazo para “sofrer uma perda”: se, passado esse tempo, o sujeito continuar a sentir saudades ou manter preocupações e memórias frequentes do objeto perdido, isso pode enquadrá-lo em um quadro patológico. Nos termos do DSM, como seria possível elaborar a perda de alguém com quem se conviveu muitos anos, por exemplo, no intervalo de apenas doze meses?

A partir dessa indagação, entendemos que tais classificações podem reduzir a experiência singular do luto ao tratá-lo como um estado passível de intervenção diagnóstica e, por consequência, da medicalização, o que se contrapõe diretamente ao que Freud sustentou em 1917. A esse respeito, Martins e Rabêlo (2020) observam que o *pathos* do luto pressupõe sofrimento, mas no sentido de sermos afetados por uma experiência que se impõe externamente como realidade, e não um *pathos* tomado como doença. No contexto da saúde pública, por exemplo, não é raro encontrar médicos clínicos gerais e psiquiatras que medicam pessoas em sofrimento intenso após a perda de alguém ou algo significativo. É possível supor que essa prática decorra tanto da falta de conhecimento quanto da crença, por parte de muitos desses profissionais, de que essa seria a única intervenção possível, o que acaba por excluir outras possibilidades de escuta e acolhimento da expressão singular do sofrimento frente à perda.

Daí o risco de reforçar o campo da patologização do luto a partir de tal critério. Outro elemento de destaque, presente no DSM-5-TR sobre o Transtorno do Luto, diz respeito à consideração do tempo e da cultura como critérios. Como mencionado, o intervalo de doze meses é o que diferencia, segundo o manual, um luto “normal” de um luto persistente e patológico. O manual reconhece questões culturais, indicando que o diagnóstico requer que as respostas persistentes e graves ultrapassem as normas culturais das respostas de luto e não sejam mais bem explicadas por rituais específicos de determinada cultura (APA, 2023). Resta, contudo, a pergunta: quais seriam, na atualidade, essas normas culturais relativas ao luto? Será que tais normas são levadas em conta na práxis médica e psicológica, de modo geral?

A experiência nos mostra que o discurso em torno do luto frequentemente se traduz em um enquadramento do enlutado em padrões que prescrevem como ele deve se comportar, quanto tempo deve chorar, ficar triste e retomar sua vida cotidiana. Quando a pessoa enlutada não atinge essas expectativas, costuma ser rotulada como deprimida e orientada a buscar ajuda profissional. É o que aponta Ceccarelli (2010) ao afirmar que a dificuldade de fazer um luto, como algo que nos constitui como humanos, tem sido patologizada por meio de avaliações ditadas por classificações diagnósticas, como o DSM, que prescrevem limites e regras de conduta às quais os sujeitos devem responder. Assim, produz-se um “discurso carregado de uma ideologia normativa que utiliza de um saber ‘científico’ para transformar singularidades em anomalias e atos espontâneos em desvios” (Ceccarelli, 2010, p. 133).

Isso sugere que, embora a atualidade nos conduza a inúmeras experiências de perda e vivências de frustração, simultaneamente nos afasta da possibilidade de processá-las, convocando-nos a uma busca incessante por felicidade e satisfação a qualquer preço sob o imperativo do consumo (Audino et al., 2018). Nessa direção, o Eu sempre precisa ser exaltado, mesmo que por meios bioquímicos e psicofarmacológicos, e a noção de alteridade e intersubjetividade vai sendo cada vez mais esvaziada e silenciada (Birman, 2016).

Kehl (2015) afirma que os ideais em circulação na atualidade referem-se à ideologia de consumo que atravessam os sujeitos e “não há, entre os discursos hegemônicos da vida contemporânea, nenhuma referência valorativa dos estados de tristeza e da dor de viver, assim como do possível saber a que eles podem conduzir” (p. 16). A autora complementa que os sentimentos de tristeza, os desânimos e a simples dor de viver parecem ser intoleráveis em uma sociedade que aposta na euforia como valor agregado a todos os pequenos bens de oferta de mercado (Kehl, 2015). Ou seja, o sistema econômico do capitalismo, aliado à evolução científica e tecnológica, estimula um imaginário de superação da noção de perda e de

impossibilidade, afetando as dinâmicas subjetivas do sujeito em sua relação com a experiência de falta.

Com efeito, Edler (2008) indica que essa obrigação de ser feliz e a imagem positivada de um sujeito forte e “antenado”, que supera todos os obstáculos com facilidade, se apresentam como um imperativo da cultura e acabam por suprimir o tempo necessário para as experiências de perdas e luto. Em sua análise, acrescenta que “a tristeza, o luto e a dor, antes legitimados pela cultura, perderam hoje, sob o mandato do *time is money*, essa legitimidade e, conseqüentemente, o tempo necessário à sua elaboração” (Edler, 2008, p. 98, grifos da autora). Isto é, na atualidade o tempo passa a ser acoplado à lógica do dinheiro, uma vez que, no discurso capitalista, tornam-se sinônimos e, caso o tempo não seja utilizado conforme as finalidades do capital, é considerado um tempo desperdiçado e vazio.

Conseqüentemente, as questões de temporalidade, memória e historicidade também sofreram transformações no contemporâneo. As manifestações psíquicas presentes no interior do trabalho do luto – expressas em geral por uma tristeza intensa, desinteresse e inibições – não encontram lugar na atualidade, ou quando encontram, são relegadas ao campo da intolerância e da patologização. Oferecem-se diversos substitutos apenas com o objetivo de preencher o vazio e levá-lo à sua supressão imediata (Kehl, 2015). Trata-se, portanto, de um processo de subjetivação contemporânea no qual o luto perde seu lugar social de reconhecimento, resultando em experiências de um luto entravado ou, até mesmo, negado.

De acordo com Martins e Rabêlo (2020), o luto consiste em uma modalidade de trabalho psíquico que intersecciona a dimensão da singularidade aos aspectos culturais relacionados às práticas de vida e morte dos seres humanos. Em outros termos, o luto deve ser pensado de modo articulado às relações socioculturais que nos circundam, sendo compreendido em sua dimensão social e intersubjetiva, a qual nos parece intrínseca. Tendo isso em vista, fica evidente o desencontro entre a experiência temporal do contemporâneo, marcada pela

velocidade e pela pressa, e a experiência temporal própria do processo de luto. É ancorado nessa perspectiva que discutiremos o tempo e a relação do sujeito com a temporalidade para que, em seguida, possamos nos debruçar sobre os aspectos temporais da atualidade e sua influência no luto.

3.3 - O luto entre a temporalidade psíquica e a urgência contemporânea

3.3.1 – Notas acerca da temporalidade psíquica

O tempo é um tema discutido de modo inesgotável, dada sua compreensão multifacetada e os múltiplos modos de abordagem presentes em diferentes campos de saber. No que se refere à Psicanálise, tal tema também não é homogêneo, podendo ser qualificado como uma questão em função da dinâmica de diversas temporalidades presentes no aparelho psíquico. Com efeito, Kehl (2015) sublinha que a qualidade que define o psíquico não é inteiramente espacial, localizada em uma estrutura específica, mas especialmente temporal; por esse motivo, devemos falar de tempo em psicanálise no plural, pois temporalidades heterogêneas estão em jogo.

Além disso, no próprio campo psicanalítico, o modo como cada autor concebe a passagem do tempo influencia de maneira direta sua teoria sobre a mente e sua proposta clínica, conforme ressaltam Verztman et al. (2007). Neste tópico, buscaremos apresentar, de maneira breve e primordialmente a partir da concepção freudiana, aspectos da temporalidade psíquica e o papel do tempo na construção subjetiva, para então pensá-los no processo de luto.

Um importante estudo de rastreio e articulação das concepções de tempo presentes na obra de Freud e em sua metapsicologia, realizado por Gondar (1991, 1995), indica que as múltiplas formulações freudianas sobre o tema não se prendem à ideia de uma síntese temporal ou de unidade, o que nos impede de pensar o tempo como um sistema. Essa multiplicidade está em consonância com os diferentes funcionamentos que Freud atribui às pulsões e ao psiquismo.

A autora propõe, em sua leitura, que além do tempo abstraído do funcionamento pulsátil do sistema perceptivo-consciente, encontram-se outras três concepções: o tempo como a posteriori (*Nachtraglich*), o tempo circular e irreversível da pulsão no psiquismo e o tempo puro e vazio da pulsão de morte. Complementa ainda que o psiquismo comporta diversos modos de organização, cada qual correspondendo a um regime temporal específico, de modo que, no campo da consciência, do inconsciente e das pulsões sexuais, encontramos diferentes formas de articular o antes e o depois (Gondar, 1995).

Apesar dessas diferenças, a autora precisa que Freud não problematiza o tempo em si, mas discute o que está em jogo na temporalização, isto é, na relevância que a função do tempo tem na estruturação subjetiva, no fazer-se e desfazer-se do sujeito, e na relação que se estabelece em seu modo de se organizar e produzir-se no tempo. Isso não significa dizer que se trata de um sujeito unificado, que percebe o tempo deste ou daquele modo, mas “de uma ou mais dimensões subjetivas que se constituem ou se desfazem a partir de certos modos de se articular - ou desarticular - o antes e o depois, isto é, a partir de algumas modalidades temporais” (Gondar, 1995, p. 69). Para refletir sobre o luto, porém, nos debruçaremos apenas sobre o a posteriori e a diferença entre o tempo da consciência e a atemporalidade do inconsciente.

Sobre a lógica temporal do a posteriori (*Nachträglichkeit*), Laplanche e Pontalis (1967/2001) definem o termo como frequentemente utilizado por Freud em relação à sua concepção de temporalidade e de causalidade psíquica. Consiste na referência ao processo pelo qual experiências, impressões e traços mnêmicos são reorganizados ou reinscritos de forma que só adquirem significação para o sujeito em um momento posterior. Em outros termos, é somente em um contexto histórico e subjetivo do depois, a partir de uma nova experiência, que uma significação referente a algo virtualmente do passado se imprime para o sujeito (Laplanche & Pontalis, 1967/2001).

Gondar (1995) complementa que esse funcionamento retrospectivo aparece na elaboração de conceitos em vários momentos da obra freudiana, de modo que o sujeito modifica, em um tempo posterior, as representações dos acontecimentos vividos e, nesse processo, lhes confere sentido, eficácia ou um potencial patogênico. Nessa direção, vale destacar o que Freud (1950[1895]/2006) apresenta entre os rascunhos e manuscritos nos *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess* (1892-1899), especialmente na importante Carta 52, em que formula a hipótese de que os conteúdos presentes no aparelho psíquico, em forma de traços de memória, estão submetidos – de tempos em tempos – a um rearranjo que segue circunstâncias novas e, como consequência, a uma retranscrição.

Em síntese, muitos dos acontecimentos que afetam significativamente o sujeito imprimem uma inscrição psíquica, ainda que não seja imediatamente acessível ao nível consciente. Esses traços constituem a base da memória e podem ser reatualizados, transformados ou reorganizados ao longo do tempo, em sucessivas traduções de inscrições anteriores. É o que Freud já apontava no *Projeto para uma psicologia científica* (1950[1895]/1996), ao descrever a capacidade do sistema psíquico de captar as diferenças de tempo e codificá-las em signos de qualidade e signos de realidade, concebendo um aparelho capaz de diferenciar as modulações das percepções, das sensações e das representações. Nessa perspectiva, o tempo pode ser pensado como efeito do modelo de trabalho do aparelho e de seu registro através dos intervalos na transmissão de estímulos, os quais, ao se inscreverem no psiquismo como signo, podem associar-se a outras representações, atribuindo-lhes um sentido, ainda que este só venha a se efetivar no depois.

Depreende-se, portanto, que a proposta freudiana da lógica temporal retroativa do a posteriori (*Nachträglichkeit*) sugere uma inversão da flecha do tempo cronológico, ao supor uma temporalidade retrospectiva que subverte a linearidade. O “depois” não altera cronologicamente o “antes”, mas o reinscreve. Trata-se de uma história em movimento, que se

retroage e se recria a cada instante: um tempo psíquico marcado não pela sucessão factual, mas por uma estruturação que se ordena a partir do enlace retroativo de significações e inscrições mnêmicas. Assim, o a posteriori é um operador inconsciente de produção de sentido, cuja temporalidade se dá de maneira não-linear e seus efeitos dizem respeito ao trabalho inconsciente de ligação e associação entre representações. Ora, se esse processo se dá de maneira inconsciente, que referência ao tempo estaria implicada nessa instância?

Em “O inconsciente” (1915), Freud (1915/2010) afirma que os processos do sistema inconsciente são atemporais, isto é, não são submetidos a uma ordenação temporal e não sofrem alterações pela passagem do tempo, prescindindo, assim, de uma relação necessária com o tempo. A referência ao tempo, afirma o autor, situa-se no trabalho do sistema Cs. Os “processos do Ics tampouco levam em consideração a realidade. São sujeitos ao princípio do prazer; seu destino depende apenas de sua intensidade e de cumprirem ou não as exigências da regulação prazer-desprazer” (Freud, 1915/2010, p. 128). Isso significa que as operações nessa instância são marcadas por processos primários e seus conteúdos dispersos e sem ordenação, ou seja, a temporalidade não linear do inconsciente só permite conhecer sua causa a partir do encadeamento de seus efeitos.

Alguns anos mais tarde, em *Além do princípio do prazer* (1920), o autor relembra que no inconsciente o tempo nada muda, pois a noção mesma de tempo não pode ser aplicada a essa instância. Assim como a ideia da morte e finitude, o tempo apresenta características negativas (isto é, no sentido de não haver inscrição psíquica inconsciente que o represente) e que só compreendemos quando comparadas aos processos psíquicos conscientes. “Nossa abstrata ideia de tempo parece derivar inteiramente do modo de trabalho do sistema P-Cs, correspondendo a uma autopercepção dele” (Freud, 1920/2010, p. 190). Dessa maneira, quando pensamos em uma temporalidade linear, narrativa, que caracteriza nossa percepção consciente

do tempo, ela resulta do trabalho de adaptação ao princípio da realidade próprio dos mecanismos do Eu.

Isso indica que é a atividade da consciência que organiza temporalmente, de maneira linear e sucessiva, os traços mnêmicos inscritos e mantidos em outros regimes psíquicos. Assim, a tese de que o inconsciente é atemporal se confirma apenas quando em comparação e referência ao sistema consciente e seu tempo ordenado e cronológico do pré-consciente/consciente (Pcs/Cs). Daí decorre a reflexão de Gondar (1995) segundo a qual cada instância psíquica possui seu próprio tempo; o inconsciente teria um tempo em sua própria produção e modo de funcionamento, isto é, em suas formações (sonhos, chistes, atos falhos, sintomas). Suas atualizações são súbitas e descontínuas, porém, a cada momento que se efetuam, são irreversíveis (Gondar, 1995).

Vale lembrar que o psiquismo, em sua constituição mais elementar e fundamental, provém da representação de um objeto faltante. Ao *infans*, é necessário suportar um intervalo temporal, de espera, entre uma experiência de desconforto, de falta, e uma experiência de satisfação. Ou seja, o registro da temporalidade encontra-se no cerne do psiquismo, que decorre do trabalho de representar o objeto de satisfação esperado como forma de aplacar a angústia do intervalo de tempo vazio, conforme aponta Kehl (2015). Dito de outro modo, a dimensão temporal, sob esse aspecto subjetivo da espera de satisfação, marca a origem do sujeito psíquico.

Inaugura-se, portanto, na constituição do sujeito uma temporalidade psíquica derivada dessa tensão entre a espera de satisfação, propulsora do trabalho psíquico de representação, e o (re)encontro com a marca perceptiva do objeto. A possibilidade de suportar esse tempo vazio, através de um encadeamento de ideias, de representações e fantasias, é o que faz com o que tempo, para o humano, seja um percurso subjetivo, que transcorre sempre entre um passado recente que nos marcou e um futuro que somos capazes de representar (Kehl, 2015).

Do que foi exposto até o momento, podemos considerar que a dimensão temporal é necessária para a constituição psíquica, uma vez que a metapsicologia freudiana carrega em si a marca da temporalidade, própria tanto das forças que operam no psiquismo quanto da relação entre sujeito e mundo. Sendo assim, ao reconhecermos o valor central de pensar o tempo e a relação do sujeito com a temporalidade, buscaremos, a seguir, explorar a importância do tempo no trabalho de luto.

3.3.2 – A importância do tempo no trabalho de luto

Em diversos momentos em “Luto e Melancolia”, Freud (1917[1915]/2010) reforça a importância, a necessidade e a aplicação de tempo no processo de luto, uma vez que é apenas após certo período que o sujeito pode construir um estatuto simbólico do que se perdeu. Ao descrever as características do luto, o autor afirma que “é preciso *tempo* para a detalhada execução do mandamento do exame de realidade, e depois desse trabalho o Eu tem liberada do objeto perdido a sua libido” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 186, grifo nosso). Embora Freud destaque reiteradamente uma certa centralidade do tempo no luto, ele não explicita de modo mais detalhado nem a natureza desse tempo, nem as operações requeridas para que esse tempo do luto transcorra.

Ainda assim, o texto freudiano permite a leitura de que não se trata de um tempo delimitado cronologicamente. Trata-se de um tempo que não é linear nem previsível, mas de um tempo marcado por um trabalho subjetivo que certamente é atravessado por avanços, retornos e suspensões. A nosso ver, tal constatação já se mostra suficiente para justificar uma investigação sobre a temporalidade no processo de luto e a formulação da questão: de que tempo se trata e qual sua importância, tão destacada por Freud em seu artigo?

Conforme já apresentamos, o luto, na acepção freudiana, é, acima de tudo, um trabalho psíquico. Sua condição preliminar é a constatação da realidade da perda, efetivada pelo exame de realidade (Freud, 1917[1915]/2010). Somente após o cumprimento dessa condição pode se

desdobrar a tarefa de desligamento do investimento libidinal do objeto amado perdido. Desse modo, se o luto consiste em um *trabalho psíquico*, ele se refere necessariamente a um processo no qual a temporalidade está implicada. Isso significa dizer que o registro do tempo oferece as condições para a produção do movimento que o trabalho de luto requer.

Na esteira da discussão sobre o tempo imbricado nesse trabalho psíquico, é pertinente recorrermos à noção de “perlaboração”, conforme proposta por Laplanche e Pontalis (1967/2001). Os autores aproximam os conceitos de elaboração e perlaboração por meio da analogia entre o modo de funcionamento característico do aparelho psíquico e o trabalho próprio do tratamento analítico. Em linhas gerais, essa aproximação permite compreender a *elaboração* como um trabalho espontâneo de simbolização das experiências, enquanto a *perlaboração* se refere a um trabalho processual, que se repete e torna possível a elaboração (Laplanche & Pontalis, 1967/2001). Trata-se, portanto, de um termo intrinsecamente ligado ao movimento e à temporalidade.

Essa distinção se mostra particularmente relevante para pensar o luto, pois indica que, para além da simbolização própria do aparelho psíquico diante do que lhe acontece, no luto referimo-nos a um trabalho de perlaboração: um reposicionamento subjetivo frente à perda, que exige o cumprimento de uma tarefa progressiva, singular, inscrita em uma dinâmica temporal. A partir disso, podemos considerar que, se o tempo da simbolização implica tornar presente aquilo que está ausente, pensar o tempo no luto implica acrescentar um outro tempo. Com a perda do objeto, é necessário tornar ausente aquilo que estava presente na realidade e no mundo externo (Câmara & Herzog, 2018). Desse modo, pode-se falar em uma dupla temporalização no luto, o que permite concebê-lo como um paradigma da simbolização própria do psiquismo.

Ao pensarmos na operação do exame de realidade no luto, ela própria altera a relação do sujeito com o tempo, pois atesta que o objeto amado não existe mais em sua realidade

externa e em seu campo perceptivo, em função de uma perda efetiva. Todavia, esse reconhecimento não se dá de forma imediata. Ele requer sucessivas confirmações internas e externas acerca da irreversibilidade da perda (Câmara & Herzog, 2018). Essa busca pelo convencimento da realidade da perda exige tempo, e este, por sua vez, permite um recuo progressivo do sujeito, de modo que a realidade da perda possa ser atestada paulatinamente.

Se retomarmos o luto em Freud (1917[1915]/2010) a partir de sua metapsicologia, observamos que se trata de um quadro cuja configuração envolve processos psíquicos conscientes e inconscientes. Ao cotejar o estado de luto com a melancolia, Freud destaca que, embora no luto também ocorram tentativas inconscientes de desligamento do objeto, não há impedimentos para que “esses processos continuem pela via normal até a consciência, através do Pcs. Esse caminho se acha bloqueado para o trabalho da melancolia” (p. 191-192). Nessa perspectiva, pode-se supor que, no processo de luto, o sujeito se encontra diante de regimes temporais diversos que se articulam no psiquismo.

Ao detalhar as características da execução do desligamento da libido, atribuído tanto ao luto quanto à melancolia em seu caráter inconsciente, Freud (1917[1915]/2010) aponta que, diante da perda, “a representação (da coisa) do objeto é abandonada pela libido” (p.190). Contudo, essa representação é, na realidade, constituída por diversas impressões singulares, isto é, por traços inconscientes do objeto, os quais se encontram reforçados por múltiplos nexos associativos. Desse modo, a retirada da libido não pode ocorrer como um evento momentâneo; ao contrário, tal como se observa no trabalho de luto, trata-se de um processo demorado e com progresso lento e gradual. Nessa dinâmica, Freud (1917[1915]/2010) afirma: “é difícil dizer se começa em muitos lugares ao mesmo tempo ou se comporta alguma sequência determinada” (p. 190), o que evidencia uma indefinição temporal quanto ao início e à ordenação dos processos envolvidos no trabalho de luto.

Ao explorar esse desligamento progressivo da libido no trabalho específico da melancolia, mas que julgamos pertinente articular ao luto em sua dinâmica inconsciente, Freud observa que o que se verifica nas análises é que “ora esta, ora aquela recordação é ativada, e que as queixas sempre *iguais*, fatigantes em sua monotonia, têm origem numa fundamentação inconsciente, *diferente* a cada vez” (Freud, 1917[1915]/2010, p. 190, grifo nosso). Essa descrição permite compreender que, embora o discurso dos sujeitos enlutados possa parecer repetitivo, cada ativação remete a um traço inconsciente distinto. Tal observação se confirma na clínica, na qual se percebe que as recordações do objeto amado perdido se repetem de modo sutilmente diferente, revelando a singularidade do trabalho de desligamento da libido.

Dessa forma, destaca-se o caráter inconsciente do luto em sua perspectiva tópicodinâmica, pelo fato de que é no inconsciente que se dão as tentativas de desligamento do objeto perdido e onde se encontram os traços mnêmicos. O luto se apresenta, assim, como um processo dinâmico, marcado por uma temporalidade subjetiva, vinculada à estrutura psíquica do sujeito, aos seus aspectos histórico-genéticos e às suas experiências pregressas de perdas. É o que aponta Maesso (2017) ao afirmar que, para situar a temporalidade do luto do ponto de vista do sujeito, é necessário considerá-la em relação a um percurso singular de seu trabalho psíquico.

Nessa direção, as experiências pregressas de perda assumem relevância no trabalho de luto. Perdas constitutivas ou anteriores podem, a depender de sua intensidade, influenciar o modo como o sujeito se confronta com a perda atual. Evidentemente, nenhuma perda é idêntica a outra, pois cada uma diz respeito a uma relação única com um objeto de amor específico. Não obstante, é possível pensar que perdas anteriores podem ser revividas e atuar como base para uma perda posterior, o que permite articular a noção de *a posteriori* no luto. Nessa lógica retroativa, uma perda atual se articula às anteriores, cujos rastros, por vezes não nomeados ou irrepresentáveis, influenciam o processo de elaboração.

Sob essa perspectiva, assim como a transferência pode ser lida como uma retranscrição a posteriori da história do sujeito, a clínica com os enlutados envolve a possibilidade de recontar uma história de si a partir da ausência irrevogável de um objeto de amor. Trata-se de uma retranscrição que se relaciona diretamente à possibilidade de construção de novos arranjos psíquicos em torno do objeto perdido e das perdas anteriores, considerando a dimensão do depois sobre o antes. O luto, portanto, longe de ser apenas uma reação à perda, pode também convocar deslocamentos, invenções e modos inéditos de existência, favorecidos pelo tempo.

É nesse ponto que as contribuições de Birman (2012) a respeito do tempo nos parece pertinente para refletir sobre o luto. Para o autor, é o registro do tempo que expande as janelas do mundo e possibilita outras temporalidades existenciais, para além daquilo que se irrompe de maneira pontual nos momentos descontínuos dos inúmeros instantes. Complementa ainda que para transformar o instante numa continuidade modulada, é necessária a incidência dos processos de temporalização na experiência psíquica. “Para isso, o instante tem que ser inscrito numa sequência – marcada pela diferença do agora, do antes e do depois – e ser realizado por uma operação de *translação*” (Birman, 2012, p. 101, grifo do autor). O termo *translação* refere-se aqui à noção de movimento, algo que se dirige de um ponto a outro.

Para Birman (2012), o tempo é o correlato da simbolização, pois é ele que oferece mobilidade para a excitabilidade. Diante de uma perda, o mundo já não se apresenta ao sujeito como antes, uma vez que aquele que tanto investiu em algo ou alguém agora pouco sabe o que fazer com todo o investimento libidinal que retorna para si, produzindo efeitos de desorganização no Eu. Em outros termos, em função da perda, a continuidade do investimento e da relação com o objeto de amor é rompida. Aquilo que antes trazia referência e organizava o Eu passa a se modificar, ocasionando uma ruptura na continuidade da vida do sujeito, da qual o objeto servia de suporte. Quebra-se, portanto, um tempo de existência do objeto marcado por aquela relação, desestruturando o sujeito.

Assim, conforme aponta Gondar (1991), para haver estruturação subjetiva, é preciso ordenar aquilo que, enquanto puramente intensivo, escapa às marcações de passado, presente e futuro. No luto, destarte, o tempo favorece tanto o encadeamento entre o antes e o depois, trazendo referência ao enlutado em sua experiência de perda, quanto a possibilidade de um arranjo simbólico que permita ao sujeito atravessar essa perda.

Ao lado dessa ideia, Kehl (2015) ressalta que, se o luto demanda tempo, este exerce também a função de proteção ao psiquismo diante da desorganização causada pela perda. No entanto, “o tempo do luto não se limita ao transcorrer de um determinado prazo: ele implica também a reconstrução de um novo ritmo compatível com novas modalidades de ausência e presença do objeto e de sua representação” (Kehl, 2015, p. 206). Assim, o luto modifica toda uma constelação de afetos e representações anteriormente estruturada pelo sujeito em torno do objeto amado.

Por fim, Gondar (1991) destaca que a dor, o luto e a perda são noções que mantêm como referência um objeto assinalável, e o fato de o tempo fazer esses objetos passarem não garante ao sujeito que ele passe com o tempo. Isso indica que a temporalidade do luto responde ao compasso singular dos afetos do sujeito em relação ao seu objeto de amor. Cada luto é um luto, na sua singularidade, e, por esta razão, cada um leva seu tempo. Pensar o tempo no luto é considerar a duração dos afetos, o mergulho na intensidade dos acontecimentos, o quanto um afeto reverbera e o quanto de tempo um instante pode carregar. O tempo no luto, nesse sentido, pode ser compreendido como uma força contextual e relacional.

Dessa forma, reconhecer a necessidade do tempo para a realização do trabalho de luto implica considerar que impedimentos, entraves ou apressamentos podem atravessar esse percurso singular e produzir mal-estar. Birman (2012) aponta que a espacialização imediata da experiência psíquica gera ausência de movimento nos processos de simbolização, na medida em que a excitação necessária à mobilidade se tornaria estanque. Nesse contexto, destaca-se a

temporalidade contemporânea, marcada pela velocidade e pela pressa, que se apresentam, muitas vezes, na contramão das exigências próprias do trabalho de luto.

3.3.3 – O ritmo e a velocidade contemporânea na contramão do luto

Recordo-me de uma conversa recente com uma amiga, na qual relembávamos o período da pandemia de COVID-19. Comentamos que esse acontecimento se deu em 2020, mas ela me disse que, em alguns momentos, tem a sensação de que o período pandêmico nunca ocorreu, tamanha a distância que sente em relação a ele, como se tivesse acontecido há muito mais tempo. Confirmo essa impressão, mas logo acrescento outras nuances que me ocorrem a partir de minhas próprias lembranças e percepções sobre as perdas vividas naquele período, que vêm à tona durante a conversa. Em seguida, ela também emenda novas recordações, o que vai marcando a diferença em nossas percepções diante da passagem do tempo. Rapidamente, dou-me conta de que estamos falando do mesmo tempo e, ao mesmo tempo, de tempos distintos.

A partir dessa breve lembrança e do que foi discutido até o momento acerca do tempo e da temporalidade, ganha destaque a multiplicidade dos modos de abordá-los. Algo da relação dos sujeitos e da sociedade com o tempo parece ser compartilhado, enquanto outra dimensão se atribui à experiência subjetiva de cada um. É nessa diferença que vamos agora nos debruçar, buscando discutir de que maneira a temporalidade do contemporâneo pode interpelar determinados modos de existir e, mais especialmente, de vivenciar as perdas e realizar lutos.

Em sua leitura sobre o contemporâneo, Birman (2012) aponta que este se revela como uma fonte permanente de surpresas e excessos que irrompem em torno do sujeito, fazendo com que, diante disso, ele seja incapaz de se regular e de se antecipar aos acontecimentos, tamanhos são os estímulos aos quais é exposto. Isso confirma o que apresentamos no início deste capítulo acerca das transformações no campo social da contemporaneidade em contraste com a modernidade. Uma das categorias das quais o autor lança mão para interpretar tais

transformações são as relações entre as categorias do espaço e do tempo na estruturação da experiência do sujeito (Birman, 2012).

Na visada do autor, o que se evidencia na contemporaneidade é um domínio da categoria do espaço sobre a categoria do tempo na expressão do mal-estar dos sujeitos. Nessa perspectiva, a experiência sofre uma espacialização e a temporalidade progressivamente se apaga ou, até mesmo se suprime, uma vez que “o mundo se reduz ao espaço do aqui e do agora, sem expansão, sem escansão e sem qualquer horizontes possíveis, pois é a pontualidade da sua presença que aqui se impõe” (Birman, 2012, p. 101). Assim, o tempo, como correlato da simbolização e propulsor de movimento, tal como o autor defende, nos faz apontar para outras temporalidades distintas presentes no contemporâneo.

Kehl (2015) afirma que a temporalidade contemporânea é, com frequência, vivida como pura pressa, atropelando a duração necessária para processar as experiências. Essa urgência faz com que os sujeitos vivam imersos, quase que completamente, sob o tempo dos relógios de máxima precisão, o tempo contado pelos décimos de segundo, tornando-se impossível conceber outras formas de estar no mundo que não sejam as da velocidade e da pressa. A autora aponta ainda que “são escassas as ocasiões que nos permitem outras formas de vivenciar os ritmos do corpo e os estados da mente que não os das sensações fugazes, das percepções e das decisões instantâneas” (Kehl, 2015, p. 123).

Na esteira dessa concepção, Fazzio (2020) discorre sobre a “era da pressa”, cuja marcação se dá pela aceleração e pelo achatamento dos intervalos temporais. Diante dos inúmeros ideais de produtividade e eficiência, dos hiperestímulos tecnológicos e informacionais e das inúmeras exigências a serem cumpridas na atualidade, a temporalidade psíquica dos sujeitos pode tornar-se empobrecida em sua função de elaborar experiências. Perdemos, assim, o tempo da espera, que se caracteriza pelo encontro do sujeito com a dúvida,

com o vazio e com as possibilidades de aguçar sua sensibilidade e criatividade, transformando, desse modo, sensações em experiências (Fazzio, 2020).

Nessa dimensão do tempo acelerado, Martins, Martins e Capote (2018) enfatizam que a noção de contração do presente é um elemento fundamental para compreender a aceleração. Isso significa que acelerar consiste em contrair o presente, o que implica um espessamento das experiências em um intervalo de tempo de tal forma que não se permite aproveitar as experiências do passado para se orientar ao futuro, tampouco elaborá-las com a finalidade de construir eticamente caminhos que tornem possível seguir a vida. Isso nos parece pertinente para pensar o entrelaçamento do luto e do contemporâneo em sua articulação com o tempo.

Como já discutimos, a imposição de um ritmo de vida veloz traz repercussões à vida psíquica. Se pensarmos no tempo do luto, esse tempo expressamente subjetivo, logo concluiremos que ele é fortemente combatido na contemporaneidade, sobretudo à luz da discussão que realizamos acerca do luto no DSM. Como destaca Edler (2008), é necessário para a elaboração do luto um tempo de reclusão e recolhimento, pois é durante esse período que o sujeito pode, em suas recordações, revisitar suas memórias e reconhecer, para si, o que foi perdido. Esse tempo de introspecção também permite avaliar como a perda o transformou, com qual mudança precisará se responsabilizar e qual será sua extensão. Por outro lado, a rapidez imposta pela cultura contemporânea tende a demandar sempre uma resposta imediata, atropelando o tempo subjetivo que se processa em outro ritmo (Edler, 2008).

Em vista disso, justifica-se uma crítica ao tempo no discurso contemporâneo que, ancorado no capitalismo, traz a ideia de tempo como quantidade, isto é, como objeto de uso. Logo, ele se torna um representante ligado a um predicativo quantitativo. Com efeito, Kehl (2015) discute que o capitalismo liberal oferece aos sujeitos uma imensa variedade de escolhas para aproveitar e gozar o seu tempo livre, em oposição àquelas regulados pelos rituais, pela passagem das estações ou pelo limite das horas de luz do dia, por exemplo. Nessa lógica, o

tempo de trabalho invade cada vez mais a experiência da temporalidade, mesmo nas atividades ditas de lazer. Esse tempo de lazer também fica marcado pela compulsão inalcançável de produzir resultados, comprovações e efeitos de diversão, “que tornam a experiência do tempo de lazer tão cansativa e vazia quanto ao tempo de produção” (Kehl, 2015, p. 125). É a expressão da máxima contemporânea: “ganhar tempo” e “aproveitar o tempo”, fazendo render a vida e ser produtivos!

Isso nos parece relevante para pensar o luto, uma vez que também se pode subverter a ideia de “trabalho de luto” nessas injunções contemporâneas, em uma compreensão distinta do modelo freudiano que pressupõe movimento e temporalidade. A lógica neoliberal, por exemplo, transforma a vida humana em um projeto de gestão empresarial e de autoaperfeiçoamento permanente, exigindo que cada um assuma o controle de si mesmo e produza sua “melhor versão”. O “trabalho” de luto apropriado nessa lógica poderia ser tomado em seu sentido normativo, de desempenho e produção, impelindo o sujeito a agir imediatamente conforme o que é esperado culturalmente (superar as perdas, vencer um obstáculo) e, caso não consiga, culpabilizá-lo, tornando-se um “fracassado” por não corresponder às expectativas e entravar essa superação. Nesse sentido, o trabalho do luto pressupõe uma temporalidade antagônica e oposta à temporalidade neoliberal.

Não à toa, podemos pensar que os efeitos temporais da cultura podem conduzir estados de luto, por exemplo, a serem apressados, prolongados ou a se tornarem crônicos. Edler (2008) aponta que essa aceleração social muitas vezes resulta, no caso das perdas, em lutos interrompidos ou precipitados, que podem culminar em manifestações melancólicas ou depressivas. Isso nos faz retomar à ideia de espacialização da experiência psíquica descrita por Birman (2012), em que há uma ausência de movimento, o que reforça a compreensão de que a cultura contemporânea obstaculiza ou impõe impedimentos ao movimento temporal exigido no trabalho no luto. Estaríamos, portanto, diante de um impasse temporal na atualidade: na

medida em que o tempo se encontra atrelado à aceleração, muitas vezes intervém-se no luto tanto ao apressá-lo quanto ao interrompê-lo. Busca-se fazê-lo parar, mas essa interrupção funciona, paradoxalmente, como uma demanda para que ele se acelere.

A discussão sobre o tempo nos permite retomar o que foi desenvolvido no segundo capítulo deste trabalho acerca dos efeitos suscitados pela perda e dos percalços no processo de luto, sobretudo no que diz respeito aos aspectos intrapsíquicos e aos desdobramentos clínicos diante da perda de um objeto. Ao articular essa discussão com a dimensão temporal, é possível evocar, ainda que de forma sintética, diferentes figurações do tempo implicadas no luto: o *a posteriori* presente nos casos clínicos de Freud em contextos de perdas (Elizabeth Von R. e o Homem dos Ratos); o tempo prolongado e entravado dos lutos marcados pela ambivalência afetiva; o tempo interrompido do luto que resulta na melancolia, em função da identificação narcísica; e o tempo acelerado característico dos estados maníacos, por exemplo.

Não se trata, contudo, de analisar extensamente a dimensão temporal específica de cada um desses elementos, mas de demarcar as modificações que ocorrem na temporalidade do luto quando determinados fatores se juntam ao luto e o perturbam, alterando sua possibilidade e seu tempo de elaboração. Destacar esses elementos, já abordados no segundo capítulo, permite evidenciar a importância e centralidade do tempo no trabalho de luto e compreender que seus percalços produzem efeitos diretos sobre sua temporalidade.

Nesse contexto, a ambivalência afetiva pode ser citada como um dos elementos que, ao se articular ao luto, incidem diretamente sobre sua dimensão temporal. Conforme apontou Freud (1917[1915]/2010), ela pode conferir ao luto um caráter “patológico” diante da perda do objeto e do conflito que se estabelece com ele. Ao relacioná-la à dimensão temporal aqui discutida, observa-se que a ambivalência pode prolongar consideravelmente o luto, uma vez que, segundo Kehl (2015), a hostilidade característica de toda ambivalência amorosa pode

produzir um sentimento de culpa no sujeito, impedindo ou entretendo o desligamento amoroso em relação ao objeto perdido.

Sabemos que, em todo processo de luto, há movimentos sucessivos de desligamento e de intensificação da ligação com a memória do objeto como parte de seu trabalho; contudo, “essas oscilações são muito dolorosas nos casos em que a culpa participa do sentimento de perda” (KEHL, 2015, p. 205). Assim, a dimensão temporal do trabalho se modifica em função da intensidade da ambivalência afetiva diante da perda, alterando o seu ritmo e sua duração. Trata-se, neste caso, de elementos da subjetividade que não são considerados pelo DSM e sequer pela cultura contemporânea.

Outro elemento que pode ser destacado diz respeito à temporalidade presente nos estados maníacos, que descrevemos como uma reação defensiva do sujeito diante dos impasses no estabelecimento de seu luto. Parece-nos lícito considerar a incorporação de certos aspectos maníacos pela cultura contemporânea, uma vez que, na lógica neoliberal, o apelo é esse: a velocidade e o ânimo elevado, sem espaço para tristeza ou perdas. Nessa sedução, todos passam a desejar um funcionamento maníaco, pois parece tentador ser alguém incansável, que é capaz de produzir de forma sempre mais intensa e veloz.

Verztnan e Coelho-Junior (2019), aliás, levantam a hipótese de que há uma solidariedade entre uma forma de laço social e certas expressões de sofrimento, como é o caso de elementos maníacos participarem frequentemente da nossa sociabilidade. Tal hipótese se justifica por parecer haver um interesse crescente, na cultura contemporânea, por aspectos do funcionamento maníaco; não em seu sentido franco, mas em suas manifestações mais brandas ou hipomaníacas, cujos traços são incorporados às relações cotidianas. O cenário neoliberal contribui decisivamente para esse processo ao incentivar a velocidade no empreender, a elevação constante do ânimo e uma energia supostamente inextinguível no desempenho.

Assim, novos tempos trazem em si novos ideais, que passam a fazer parte das nossas relações de objeto. É o que os autores complementam: o sujeito maníaco talvez expresse de forma explícita e de “modo grosseiro algo que atualmente constrói os vínculos entre cada um de nós e nossos semelhantes. E a crescente popularidade desta forma de sofrimento pode estar associada à construção de novos modelos ideais” (Verztman & Coelho-Junior, 2019, p. 90).

No que se refere ao luto, as tentativas maníacas de superar rapidamente uma perda podem produzir uma espécie de negação e, conseqüentemente, uma não constatação da percepção de morte em seu sentido pleno – tal como apontou Fèdida (2002), ao discutir a noção de recalçamento da perda – o que acarreta lutos irrealizados em função de uma “morte desaparecida”. Trata-se da ideia de descaminhos no luto, conforme descreve Silva (2015), isto é, tentar preencher e estufá-lo imediatamente com qualquer coisa que ofereça ao sujeito a possibilidade de recusar a perda sofrida e o vazio que ela esgarça.

Esses descaminhos no luto colocam em evidência a análise de Birman (2012) acerca do predomínio da categoria do espaço em detrimento do tempo na atualidade. O autor aponta que, se a cultura promove aceleração, o excesso torna-se parte fundamental do mal-estar contemporâneo. Como forma de lidar com aquilo que é intensivo e invade o sujeito sem limites, ele busca se livrar do excesso por meio da tentativa de descarregá-lo pela via da ação. Quando essa forma é malograda, o sujeito passa a buscar a descarga por vias corporais. Nesse sentido, os sintomas do mal-estar contemporâneo ficariam sob a incidência dos registros do corpo e da ação, na medida em que aquilo que não pode ser eliminado como ação ficaria retido no corpo (Birman, 2012).

Se aproximarmos essa análise ao luto, poderíamos destacar a emergência de diferentes respostas do sujeito quando os processos de simbolização se encontram impedidos, entre elas o *acting out* e, em casos de ausência total de simbolização, a *passagem ao ato*, ambos cada vez mais presentes na clínica contemporânea e na expressão do sofrimento dos sujeitos. É o que

destaca Rudge (2008), ao relatar vinhetas clínicas em que os *acting out* dos sujeitos atendidos se articulavam à angústia provocada por uma perda importante, na qual eles, por meio dessa atuação, invocavam o simbólico e o reconhecimento do Outro para a dor que a perda promoveu. Isso ilustra o quanto a ausência de simbolização e a fragilização do registro do tempo, fomentados pela contemporaneidade, contribuem para os percalços do sujeito em seu trabalho de luto.

Vale salientar que a aceleração social não necessariamente incide de maneira direta nas formas de sofrimento por perdas e lutos, em uma relação de causa e efeito. Isto é, não se trata de concebê-la como causa imediata do sofrimento psíquico que impossibilita o trabalho de luto, mas de pensá-la como uma oferta que se apresenta ao sujeito enlutado, na qual este pode aderir aos ideais contemporâneos e às injunções de aceleração como recursos para lidar com o real do luto e com a precariedade das marcas simbólicas que a cultura oferece para enfrentar a perda. Tal como apontam Martins et al. (2018), o que está implicado na questão do tempo é, em última instância, a finitude, a transitoriedade e a morte; logo, tomar o tempo “como faltante, acelerado ou apressado já são respostas imaginárias e simbólicas ao que, de real, o tempo coloca para o sujeito” (Martins et al., 2018, p. 56).

Nesse sentido, devemos ser sensíveis também ao fato de que o enlutado encontra-se em sofrimento e pode buscar formas de remediá-lo por meio dos suportes simbólicos oferecidos por seu meio. A possibilidade de o sujeito enlutado falar da perda e dos afetos ligados ao objeto amado depende do estímulo e do reconhecimento provenientes de seu contexto social, que lhe fornecem, por sua vez, condições para a construção de uma existência pessoal no tempo, um lugar testemunhado para si e para a relação perdida. Conforme ressaltam Verztman et al. (2007), não é possível regredir ou interromper o movimento inexorável do tempo, contudo, é facultado a cada sujeito apropriar-se de um ritmo próprio, capaz de pertencer e enriquecer o tempo geral do mundo. Ainda assim, como afirmam os autores, “o ritmo de cada um não pode

se chocar frontalmente com o ritmo do mundo, sob pena da vida se tornar incompatível ou precária” (p. 73).

Entretanto, diante do exposto, entendemos que o ritmo e a temporalidade presentes na cultura contemporânea seguem na contramão da temporalidade subjetiva do enlutado. Mostra-se necessária, portanto, a possibilidade de o sujeito em luto construir uma narrativa diante da sua perda que lhe permita articular passado, presente e futuro, com condições de simbolização e movimento. Tal processo não se dá de forma exclusivamente individual, uma vez que, como indicam Martins e Rabêlo (2020), as condições para a realização do luto envolve à história particular de cada um de nós, mas também nossa história enquanto parte de uma narrativa coletiva, relacionada às dimensões de reconhecimento social.

Considerações Finais

Ao nos referirmos às relações de objeto na teoria psicanalítica, entendemos que elas possuem uma função estruturante na constituição do sujeito. Nessa perspectiva relacional, o objeto ocupa um lugar de referência, de suporte e de satisfação pulsional, sendo a partir das identificações com aquele que o sujeito se estrutura subjetivamente. Desde “Introdução ao narcisismo” (1914), Freud nos permite compreender que a formação do Eu se dá, de modo fundamental, a partir das relações afetivas com o outro. Nesse sentido, ao perdermos um objeto, um dos destinos da perda é o estado afetivo de luto. Ao pensarmos o luto nesse horizonte, somos convocados – seja na clínica, na pesquisa ou na cultura – a algo que instiga, questiona e provoca. Trata-se, de saída, de um tema amplo, passível de ser discutido em si mesmo, mas que, ao ser articulado a outros conceitos e noções, revela sua complexidade.

No corpo teórico da psicanálise, o luto também se apresenta como um tema aberto, suscetível a reposicionamentos e ampliações, sempre demandando novas reflexões. Na atualidade, parece ser possível confirmarmos o que Freud já sinalizava em “A transitoriedade” (1916), ao afirmar que embora o luto pela perda de algo ou alguém que amamos possa parecer tão natural e evidente ao leigo, “para o psicólogo, porém, o luto é um grande enigma, um desses fenômenos que em si não são explicados, mas que se relacionam a outras coisas obscuras” (FREUD, 1916/2010, p. 250).

Nesta dissertação, decidimos por abordar o luto primordialmente a partir da perspectiva freudiana, sobretudo pelo valor que atribuímos ao texto “Luto e Melancolia” (1917) na atualidade e pela necessidade de resgatar Freud e relê-lo à luz do presente. Ainda que o autor se debruce de forma mais detida sobre a melancolia e utilize o luto como modelo para aprofundar a compreensão de tal quadro, consideramos potente retomar o texto freudiano e

examinar seus pontos em aberto, passíveis de releitura e reinvenções. Buscamos ler Freud de modo a priorizar o luto em vez da melancolia, realizando uma inversão do eixo freudiano e explorando as latências do texto, de modo que algo pudesse se atualizar no presente. Revistar o passado, nesse sentido, é também reconfigurá-lo.

Ao longo da trajetória de pesquisa, a questão da temporalidade no luto foi o aspecto que mais nos chamou a atenção e sobre o qual nos debruçamos de forma mais detida, surgindo, posteriormente, a necessidade de articulá-la à cultura contemporânea. Pensar teoricamente a temporalidade do luto constitui, em si, um exercício temporal: trata-se de pensar o luto hoje, sem negar seu passado, atualizando-o a partir de Freud para fazer emergir o que se apresenta no tempo presente. O próprio percurso da pesquisa se inscreveu nessa dinâmica, no sentido de se deslocar com o tema para o futuro, voltando ao passado e se situando no presente, num movimento contínuo, nem sempre ordenado ou linear.

Assim, o objetivo deste trabalho foi investigar a concepção freudiana de luto, de modo a articulá-la à noção de temporalidade na cultura contemporânea. Ao longo do percurso, buscamos sustentar essa articulação, sem reduzir o luto a um fenômeno estritamente intrapsíquico, tampouco dissolvê-lo em determinantes socioculturais, mas mantendo a tensão de um trabalho que se faz entre o singular e o coletivo e no qual a temporalidade se apresenta, em relação a esse tensionamento, como um elemento que favorece (ou obstrui) o vínculo entre o sujeito e o mundo externo.

1 – Do percurso empreendido

No primeiro capítulo, apresentamos o estatuto do luto em Freud, tomando como base o texto “Luto e Melancolia” (1917). A partir dessa leitura, compreendemos o luto como um fenômeno intrapsíquico e intersubjetivo: um estado afetivo singular, mas também uma tarefa

psíquica que se realiza em relação ao outro. A definição freudiana permitiu entender que o luto diz respeito à perda de objeto, este concebido como um objeto de pulsão, de libido, ou como se costuma utilizar, um objeto de amor. Essa concepção matiza a natureza da perda, que não se restringe à morte do objeto, mas inclui a perda de quem éramos até então e do ideal amoroso que se tinha nesse objeto, o que implica um Eu que já não é mais o mesmo.

Discutimos, ainda, a noção de trabalho de luto e o exame de realidade como operação que marca o início desse processo, na medida em que atesta a realidade da perda. No percurso do estado de luto, foram descritos alguns sinais clínicos, com destaque para a dor e a inibição. O capítulo se encerrou com a problematização da ideia de fim do luto. Os incômodos em torno de significantes como “superar” e “consumado” nos levaram a questionar o que, de fato, se encerraria no luto. Essa problematização abriu espaço para pensar os desdobramentos da teoria freudiana após 1917, considerando avanços como a segunda tópica, a pulsão de morte e o aprofundamento de conceitos como identificação e narcisismo. Além disso, diante do impacto da Primeira Guerra Mundial e das experiências pessoais de perda de Freud, como o luto pela filha Sophie, foi possível observarmos que tanto sua vivência quanto sua teorização sobre o luto permaneceram marcadas por uma abertura, por algo não conclusivo. Desse modo, foi possível conceber o trabalho de luto como um processo no qual o sujeito necessita enunciar que algo foi perdido, fazer uma afirmação ética diante da realidade da perda, haja vista a impossibilidade de reinvestimento no objeto, devido à sua ausência irrevogável, ainda que, em função da dinâmica inconsciente, sempre irá restar algo do objeto que se mantém e que, de tempos em tempos, exige novos contornos simbólicos.

No segundo capítulo, exploramos as vicissitudes da experiência de perda, destacando diferentes saídas que o sujeito pode enfrentar no luto e que dificultam ou trazem percalços para suceder seu trabalho. Não se tratou de esgotar todas as possibilidades de entraves ao luto, mas

de discutir alguns efeitos que a perda pode suscitar, trazendo desdobramentos clínicos e psíquicos e acionando processos defensivos. Isso nos mostrou que o luto, para além de uma reação afetiva, integra-se à dinâmica psíquica, acentuando conflitos latentes ou já vigentes no sujeito. Outras saídas poderiam ser aprofundadas em investigações futuras, como os estados depressivos associados a lutos prolongados ou impossibilitados, o fenômeno do suicídio, os lutos traumáticos e as somatizações, todas elas atravessadas, de algum modo, pela dimensão temporal. No fim do capítulo, demos destaque à mania, sobretudo pela ressonância entre seu funcionamento e os ideais contemporâneos, que impele os sujeitos a um tempo acelerado. A partir da ideia de defesa maníaca como uma das saídas frente à perda objetual, exploramos a temporalidade do luto em contraste com o ritmo veloz presente tanto na mania quanto no contemporâneo que nos atravessa diariamente.

Esse breve percurso nos conduziu ao terceiro capítulo, no qual discutimos o entrelaçamento entre luto, temporalidade e a cultura contemporânea. Observamos que a perda implica uma ruptura na experiência de tempo do sujeito, em função do estado emocional ao qual ele é submetido por ocasião do desenlace libidinal com o objeto. Perde-se o fio da meada, perde-se a referência que o outro oferecia e que, por sua vez, marcava um compasso de tempo que se compartilhava. Um tempo que se realiza no encontro e no reencontro com o objeto. Iniciar um processo de luto é deparar-se com a vida em suspensão, em pausa. Há um tempo de parada, na qual o mundo segue seu curso enquanto o sujeito se encontra imerso em seu tempo próprio. O trabalho de retirada de libido do objeto e dos investimentos do mundo externo perturba a percepção do tempo cronológico, esse tempo do cotidiano, compartilhado socialmente, que nos atravessa e no qual fazemos laço. Entra-se agora, com a perda, em um tempo marcado pelo compasso do mundo interno. Pensar a temporalidade do luto revelou, assim, a necessidade de tempo para que a perda possa adquirir realidade psíquica, protegendo

o sujeito de se confrontar apenas com um evento em sua concretude, denso, permeado de uma dureza que o imobiliza.

Na interseção entre o tempo singular do sujeito e o tempo compartilhado culturalmente, observamos como o Eu parece se ver em conflito em sua função de mediação: por um lado, a vivência de perda (de inúmeras ordens) e sua exigência de digestão, elaboração, e por outro, as injunções contemporâneas que levam ao ganho, ao desempenho e à promessa de completude. Essa lógica, atravessada por ideais que se impõem sob a forma de autoavaliação constante, produz efeitos de sofrimento psíquico e empobrece a função mediadora do Eu, tendo menos condições de mediar algo que escapa a essa lógica, como as perdas e o luto.

Nesse contexto, a experiência temporal também se transforma. Se outrora havia um tempo marcado pela espera, pela possibilidade de postergar e renunciar a alguns imediatismos para se recolher alguma conquista; observa-se, cada vez mais, um tempo de aceleração e de excessos, marcado apenas pelo agora, pela satisfação imediata, sem muito retorno ao passado e com pouca perspectiva de futuro. A tríade passado-presente-futuro aparece, ainda, muito pouco articulado nas histórias dos sujeitos. Trata-se de um modo de vida veloz, no qual a elação e a extroversão são bem recebidas e amplamente desejáveis; contudo, alocar-se nessa posição afeta o estabelecimento dos laços, promove um truncamento dos afetos e acaba por obliterar trabalhos psíquicos fundamentais, como o luto.

2 – O que permanece em aberto

Por fim, cabe apontar o que permaneceu em aberto em relação à questão de pesquisa, bem como as potencialidades que se anunciam com o encerramento deste trabalho e sobre as quais não foi possível nos debruçar, seja pelo escopo adotado em nosso recorte, seja pelo fator temporal e sua exigência de colocar fim a uma dissertação. Ainda que tenhamos retomado

Freud para investigar a manifestação psíquica do luto e buscado articular suas proposições à atualidade, com foco especial ao registro da temporalidade, certamente não abarcamos toda a complexidade que envolve o fenômeno do luto e ainda há muito o que explorar dentro desta temática.

Do ponto de vista psicanalítico, uma discussão mais aprofundada sobre a clínica com sujeitos enlutados mostrou-se muito pertinente. Embora tenhamos situado, ao longo do trabalho, breves fragmentos clínicos, não nos detivemos de maneira sistemática nas especificidades do manejo clínico do luto e do dispositivo psicanalítico frente a essa demanda. Ademais, outros autores da tradição psicanalítica que se dedicaram à temática poderiam ser mobilizados em investigações futuras, como Karl Abraham e Melanie Klein, bem como articulações com a temporalidade presentes nos trabalhos de Winnicott e Lacan.

Sob uma perspectiva interdisciplinar e interseccional, destaca-se também a relevância do diálogo da teoria psicanalítica com outros campos do saber, como a filosofia e a sociologia. Abrem-se possibilidades de pensar o luto e a temporalidade na cultura contemporânea a partir de outros autores que discutem, por exemplo, a crise da narração e o desaparecimento dos rituais na contemporaneidade (Byung-Chul Han) ou o conceito de duração (Henri Bergson). A ausência ou encurtamento dos rituais, em particular, incide de forma significativa sobre os processos de simbolização das perdas, afetando a dinâmica temporal requerida para o trabalho de luto. Tal aspecto tornou-se especialmente evidente no contexto pandêmico, no qual o impedimento ou a precarização dos rituais não favoreceu que os sujeitos pudessem atestar a realidade de suas perdas. O tempo de velar e sepultar um corpo, cada vez mais abreviado e apressado, constitui um elemento fundamental para que os vivos possam atravessar, com o testemunho de sua comunidade, a ruptura de uma linha do tempo que foi profundamente

perturbada. Ritualizar, por meio de recursos concretos e simbólicos, assegura a inscrição de um outro tempo ao sujeito, que permite lidar com a ausência daquilo que antes era presença.

Outra via de investigação diz respeito à experiência do luto no contexto tecnológico, informacional e das redes sociais, considerando os efeitos dessas transformações na relação do sujeito com o tempo. Soma-se a isso a dimensão política do luto, especialmente a partir das contribuições de Judith Butler, que convoca a pensar o luto em articulação com marcadores sociais, como raça, gênero, classe e orientação sexual. Discussões acerca do luto de corpos dissidentes e lutos não reconhecidos, da necropolítica – que dita quem deve morrer ou viver – e, por consequência, de quais corpos são considerados enlutáveis ou não, bem como o tempo e espaço que lhe são concedidos, revelam-se fundamentais para ampliar a compreensão do fenômeno do luto articulados ao tempo na contemporaneidade.

Enfim, encerramos esta dissertação com mais questionamentos do que aqueles que nos mobilizaram inicialmente e com a convicção de que ainda há muito a caminhar nessa temática. Tal como Freud (1915/2010) nos ensinou, a transitoriedade da vida coloca em evidência o princípio da realidade, ao refletir a ação do tempo sobre a experiência humana e a impermanência dos objetos com que nos relacionamos. Isso significa que as maneiras de lidar com o fato da transitoriedade, das perdas, da passagem do tempo e do luto são diversas, como procuramos demonstrar ao longo deste trabalho. Ainda assim, permanece a aposta na possibilidade de que nossas perdas possam adquirir sentido, tanto em nós mesmos quanto no mundo, na cultura e na comunidade à qual pertencemos, a partir de uma temporalidade que se construa em comunhão e em convergência.

Nesse sentido, ainda que esta pesquisa precise se encerrar neste espaço, desejamos que ela possa prosseguir e se desdobrar no tempo, na vida e na Psicanálise.

Referências

- Abraham, K. (1970). *Teoria psicanalítica da libido: Sobre o caráter e o desenvolvimento da libido* (C. M. Oiticica, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1924)
- American Psychiatric Association. (2023). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5-TR* (5th ed., text rev.). Artmed.
- Ariès, P. (2012). *História da morte no Ocidente* (Trabalho original publicado em 1977). Nova Fronteira.
- Assoun, P.-L. (2010). *L'énigme de la manie: La passion du facteur Cheval*. Arkhê.
- Audino, T. F., Pacheco-Ferreira, F., & Herzog, R. (2018). O imperativo da felicidade nos dias atuais. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, 10(1), 49–59.
<https://doi.org/10.18379/2176-4891.2018v1p49>
- Barbosa, E. G., & Campos, É. B. V. (2021). O estatuto da melancolia e da mania em psicanálise: Um percurso de Freud a Klein. *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, 42(2), 309–324. <https://doi.org/10.5433/1679-0383.2021v42n2p309>
- Birman, J. (2012). *O sujeito na contemporaneidade: Espaço, dor e desalento na atualidade*. Civilização Brasileira.
- Birman, J. (2016). *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação* (11 ed.). Civilização Brasileira.
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss* (Vol. 3: *Loss, sadness and depression*). Basic Books.
- Câmara, L. (2015). *Um estudo metapsicológico sobre a inibição* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
<https://teopsic.psicologia.ufrj.br/download/um-estudo-metapsicologico-sobre-a-inibicao/>

Câmara, L., & Herzog, R. (2018). A realidade da perda: Considerações sobre o luto e o exame de realidade. *Psicologia Clínica*, 30(3), 561–578. <https://doi.org/10.33208/PC1980-5438v0030n03A08>

Câmara, L., & Herzog, R. (2019). Trauma: Um estudo sobre a inibição generalizada (ou econômica). *Revista Subjetividades*, 19(3), 1–10. <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v19i3.e6857>

Campos, É. B. V. (2013). Considerações sobre a morte e o luto na psicanálise. *Revista de Psicologia da UNESP*, 12(1), 13–24. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-90442013000100003

Ceccarelli, P. R. (2010). A patologização da normalidade. *Estudos de Psicanálise*, (33), 125–136. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372010000100013

Edler, S. (2008). *Luto e melancolia: À sombra do espetáculo* (4th ed.). Civilização Brasileira.

Endo, P. (2013). Pensamento como margem, lacuna e falta: Memória, trauma, luto e esquecimento. *Revista USP*, (98), 41–50. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i98p41-50>

Fazzio, F. (2020). A espera na “Era da pres(s)a”. *Jornal de Psicanálise*, 53(98), 95–106. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352020000100008

Fédida, P. (1999). *Depressão* (M. Gambini, Trad.). Escuta.

Fédida, P. (2002). *Os benefícios da depressão: Elogio da psicoterapia* (M. Gambini, Trad.). Escuta.

Freud, S. (1895/1996). Projeto para uma psicologia científica. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Imago.

- Freud, S. (1909/2010). O homem dos ratos. In *Obras completas* (Vol. 11, pp. 3–98). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1913/2013). *Totem e tabu*. Companhia das Letras.
- Freud, S. (1914/2010). Introdução ao narcisismo. In *Obras completas* (Vol. 12, pp. 15–59). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1915/2010). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In *Obras completas* (Vol. 12, pp. 191–210). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1915/2010). O recalque. In *Obras completas* (Vol. 12, pp. 82–98). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1915/2010). O inconsciente. In *Obras completas* (Vol. 12, pp. 99–150). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1916/2010). A transitoriedade. In *Obras completas* (Vol. 12, pp. 247-252). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1917/2010). Luto e melancolia. In *Obras completas* (Vol. 12, pp. 170-194). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1920/2010). Além do princípio do prazer. In *Obras completas* (Vol. 14, pp. 13–60). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1921/2011). Psicologia das massas e análise do eu. In *Obras completas* (Vol. 16, pp. 89–154). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1923/2011). O eu e o isso. In *Obras completas* (Vol. 16, pp. 13–66). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1925/2011). A negação. In *Obras completas* (Vol. 16). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1926/2014). Inibição, sintoma e angústia. In *Obras completas* (Vol. 17, pp. 13–123). Companhia das Letras.

- Freud, S., & Breuer, J. (1895/2016). *Estudos sobre a histeria*. Companhia das Letras.
- Garcia-Roza, L. A. (2008). *Introdução à metapsicologia freudiana* (Vol. 1). Jorge Zahar.
- Gay, P. (2012). *Freud: Uma vida para o nosso tempo* (D. Bottmann, Trad.). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1988)
- Gondar, J. O. (1993). *Os tempos em Freud* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro].
- Gondar, J. O. (1995). A multiplicidade de tempos na metapsicologia. In C. S. Katz (Org.), *Temporalidade e psicanálise*. Vozes.
- Kehl, M. R. (2015). *O tempo e o cão: A atualidade das depressões*. Boitempo.
- Laplanche, J. (1998). *Problemáticas I: A angústia* (A. Cabral, Trad.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1980)
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2001). *Vocabulário da psicanálise* (4th ed.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1967)
- Maesso, M. C. (2017). O tempo do luto e o discurso do Outro. *Ágora*, 20(2), 337–355. <https://doi.org/10.1590/1809-44142017002004>
- Martins, K. P. H., Martins, O. C., & Capote, N. A. F. (2018). Neurose obsessiva e tempo: Incidências da aceleração social? *Cadernos de Psicanálise*, 40(39), 51–66. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952018000200003
- Martins, K. P. H., & Rabêlo, F. C. (2020). A escrita da história e do luto nas catástrofes coletivas. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, 11(3, Suppl.), 28–44. <https://doi.org/10.5433/2236-6407.2020v11n3suplp28>
- Nasio, J.-D. (1997). *O livro da dor e do amor*. Jorge Zahar.

Pinheiro, T., Quintella, R. R., & Verztman, J. S. (2010). Distinção teórico-clínica entre depressão, luto e melancolia. *Psicologia Clínica*, 22(2), 147–168.

<https://doi.org/10.1590/S0103-56652010000200010>

Pinheiro, T. (1993). Trauma e melancolia. *Percurso*, (10), 50–55.

<https://percurso.openjournalsolutions.com.br/index.php/ojs/article/view/431>

Ramos, V. C., & Cirino, A. A. O. G. (2020). Concepções sobre a morte e o morrer entre estudantes de psicologia. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, 11(1), 26–48.

<https://doi.org/10.5433/2236-6407.2020v11n1p26>

Rocha, Z. (2011). A dor física e psíquica na metapsicologia freudiana. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 11(2), 591–621.

https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482011000200006

Rudge, A. M. (2008). Que atos são esses? Luto e acting out. *Psyche*, 12(22).

https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382008000100006

Santos, M. B.-P. M., & Gondar, J. (2024). O desenvolvimento do sentido de realidade na experiência do luto. *Cadernos de Psicanálise – CPRJ*, 46(51), 173–184.

https://www.cprj.com.br/ojs_cprj/index.php/cprj/article/view/451

Silva, L. M., & Canavêz, F. (2017). Medicalização da vida e suas implicações para a clínica psicológica contemporânea. *Revista Subjetividades*, 17(3), 117–129.

<https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v17i3.5813>

Silva, P. S. L. (2015). A propósito de *Caminhos e descaminhos do luto*. *Cadernos de Psicanálise (CPRJ)*, 37(32), 9–13.

<https://pepsic.bvsalud.org/pdf/cadpsi/v37n32/v37n32a01.pdf>

Sirelli, N. M., & Maurano, D. (2018). Função e campo do recalque e do luto no contexto da cultura. *Ágora*, 21(2), 158–168. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982018002002>

Ventura, R. (2016). A noção de trabalho na experiência psicanalítica. *Psicologia USP*, 27(2), 282–288. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382008000100006

Verztman, J., Pinheiro, T., Jordão, A. A., Montes, F., & Barbosa, M. T. (2007). Patologias narcísicas e doenças autoimunes: A vivência da temporalidade. *Psyche*, 11(21), 63–84. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382007000200005

Verztman, J., & Coelho Júnior, N. E. (2019). Mania: Um bairro pouco visitado. *Ágora*, 22(1), 87–98. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982019001009>



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Administração e Sociedade

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Vitor Costa Ramos, realizada em 06/03/2026.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Leonardo Cardoso Portela Câmara (UFSCar)

Prof. Dr. Eduardo Name Risk (UFSCar)

Profa. Dra. Karla Patrícia Holanda Martins (UFC)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Administração e Sociedade.