

O que as mudanças climáticas têm a ver com a psicanálise?

What does climate change have to do with psychoanalysis?

Jô Gondar*

Resumo

O antropólogo Bruno Latour afirma que a modernidade, período em que a psicanálise surgiu, se caracterizou por um modo dualista de pensar, dividindo o mundo em duas partes opostas: corpo/mente, natureza/cultura, masculino/feminino, centro/periferia, etc. Segundo ele, uma dessas oposições serviu de base para todas as outras: a que separa natureza e cultura. Essa oposição atravessa a teoria e a prática psicanalíticas e vem sendo questionada na era do Antropoceno, quando reconhecemos o quanto a ação humana participa e degrada o ambiente geológico e climático. Podemos continuar, em nossa teoria e em nossa prática, afirmando e transmitindo a separação entre natureza e cultura e os demais dualismos que ela engendrou? São essas as questões que o artigo busca discutir.

Palavras-chave: Mudanças climáticas. Cisão natureza-cultura. Modernidade. Colonialidade.

Abstract

Anthropologist Bruno Latour states that modernity, the period in which psychoanalysis emerged, was characterized by a dualistic way of thinking, dividing the world into two opposing parts: body/mind, nature/culture, masculine/feminine, center/periphery, etc. According to him, one of these oppositions served as the basis for all the others: the separation of nature and culture. This opposition permeates psychoanalytic theory and practice and has been questioned in the Anthropocene era, as we recognize the extent to which human action influences and degrades the geological and climatic environment. Can we go on, in our theory and practice, affirming and transmitting the separation between nature and culture and the other dualisms it has engendered? These are the questions this article seeks to discuss.

Keywords: Climate change. Nature-culture split. Modernity. Coloniality.

* Psicanalista. Membro efetivo do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro (CPRJ). Doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professora titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Vice-presidente do Grupo Brasileiro de Pesquisas Sándor Ferenczi. Membro do comitê executivo da International Sándor Ferenczi Network. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. jogondar@uol.com.br

Até recentemente, sempre que falávamos sobre mudanças no mundo, tendíamos a pensar apenas em transformações no campo da cultura. No entanto, fomos sendo obrigados a reconhecer que a natureza também é parte crucial desse cenário em mutação. Esse reconhecimento é relativamente recente. Entre psicanalistas, é ainda mais recente, e poucas obras foram produzidas a esse respeito. Em geral, essas obras se concentram nas defesas utilizadas para desmentir as mudanças climáticas, nos sintomas que delas derivam e em nossa atitude diante disso tudo (WEINTROBE, 2012, 2021; SCHINAIA, 2025; KRUTZEN, 2023.) Seus alertas são cruciais: convocam os psicanalistas à responsabilidade e à reflexão sobre o que podemos fazer diante das mudanças já ocorridas. Identificam mesmo novas formas de sofrimento: ecoansiedade, solastalgia, trauma climático.

O objetivo deste artigo é um pouco diferente. Buscamos aqui compreender as raízes do impasse que já enfrentamos, e a parcela de responsabilidade que cabe à própria psicanálise. O texto propõe uma reflexão não apenas sobre o modo como podemos responder às mudanças climáticas, mas, sobretudo, sobre como a teoria e a prática psicanalíticas participaram da própria produção desse impasse. O foco não está no impacto das emergências climáticas sobre a experiência subjetiva, nem nos mecanismos defensivos que usamos para ignorar o problema. As questões aqui colocadas vêm de antes, e implicam um escopo temporal mais amplo: como chegamos até aqui? Qual o papel da psicanálise na emergência que agora enfrentamos? E, daqui para a frente, os psicanalistas podem ter parte no que está por vir? A amplitude temporal exigida por essas questões é significativa, pois nossa parcela de responsabilidade pode ser maior do que imaginávamos. Se é essencial pensar no que podemos fazer a partir de agora – e este também é um tema abordado neste artigo – talvez possamos fazê-lo melhor se compreendermos mais profundamente a participação da própria psicanálise nos processos que nos trouxeram até aqui.

As oposições da modernidade

O antropólogo francês Bruno Latour, em *Jamais fomos modernos* (1991/1994), afirmou que a modernidade se caracterizou por um modo de pensar e agir baseado em oposições. Esse período histórico compreendeu o conjunto de normas socioculturais, atitudes e práticas que surgiram após o Renascimento, o Iluminismo e a Era da Razão, e perdurou até meados do século XX. Segundo Latour, o modo moderno de ser era guiado por princípios que dividiam tudo

em duas partes opostas: mente/corpo, natureza/cultura, masculino/feminino, e assim por diante. No entanto, esses antagonismos não possuíam o mesmo peso. Como aponta Latour, um deles foi principal, servindo de base para todos os outros: a cisão entre natureza e cultura.

A questão é relevante porque a psicanálise surgiu no interior da modernidade. Freud participou como herdeiro e também como um dos arquitetos do projeto cultural moderno, no qual a separação e o domínio sobre a natureza foram fundamentais. É verdade que, ao mesmo tempo em que era um de seus participantes, ele também foi um crítico desse projeto: sabemos que, desde o início, a psicanálise questionou a divisão entre mente e corpo por meio da noção de pulsão, assim como desafiou a separação entre masculino e feminino por meio da ideia de bissexualidade. No entanto, muitas vezes ignorou a oposição fundamental que sustentava essas dicotomias. Ou seja, criticou os frutos de uma árvore sem tocar em suas raízes.

Podemos dar alguns exemplos da separação entre natureza e cultura na teoria psicanalítica. O mito proposto por Freud em *Totem e tabu* (1913/1997) apresenta essa divisão em seu núcleo: trata-se de um mito sobre a transição da natureza para a cultura e a emergência da civilização humana centrada na figura do Pai. Essa ideia atravessa toda a sua obra. Em 1927, ao mesmo tempo em que afirma desprezar a distinção entre cultura e civilização, define esta última como “tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais” (FREUD, 1927/1997, p. 16). Em seguida, inclui entre os principais aspectos da cultura/civilização o “conhecimento e a capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas” (p. 16). Ao colocar o ser humano numa posição superior e extrativa em relação à natureza, Freud mostra-se um homem de seu tempo, um pensador da era moderna.

A psicanálise francesa levou essa separação ainda mais longe, seguindo a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, construída sobre a oposição entre natureza e cultura. Para Lacan (1957-58/1999), o estudo etnológico de *Totem e tabu* seria uma forma de nos fazer compreender precisamente “a passagem da natureza à humanidade” (p. 321). Lacan transforma o complexo de Édipo numa estrutura de passagem da natureza à cultura, através da introdução do sujeito na ordem simbólica. Ao ser inserido nessa ordem, o homem se afasta da natureza e faz do significante a sua Lei. Na psicanálise, em geral, ainda é comum enfatizar tudo aquilo que nos diferencia dos animais: *Trieb* em vez de instinto, linguagem, ordem simbólica, civilização. Continuamos a distinguir

entre o que é psíquico e o que é biológico, o que é simbólico e o que é concreto, o que é natural e o que é cultural.

No entanto, essa separação entre nós e a natureza passou a ser questionada quando começamos a perceber as consequências da era do Antropoceno – ou seja, no momento em que reconhecemos o quanto a ação humana participa e degrada o ambiente geológico e climático.

Questionando as dualidades

De fato, todos os modos de pensar baseados em oposições e dualidades vêm sendo criticados atualmente. Eles são desafiados quando surgem os debates epigenéticos (que colocam em questão a separação entre o genético e o ambiental), quando os estudos de gênero entram em cena, bem como as discussões sobre pessoas trans, ou a coexistência dos corpos humanos com máquinas e elementos sintéticos. Como escreveu Haraway (1991/2023), entre próteses, marca-passos e reposições hormonais, somos todos *ciborgues*. Na esfera do conhecimento, pesquisas transdisciplinares ganham hoje cada vez mais valor, misturando os ingredientes de campos que antes pertenciam a territórios separados: ciências naturais e humanas, natureza e cultura, homens e máquinas, masculino e feminino. O questionamento dessas divisões nos fez perceber que esse modo dual de pensar é uma construção histórica e não pertence à natureza da realidade em si mesma. Esse modo de pensar está submetido ao visível e ao dizível de uma época que, como mostrou Latour, foi construída através de oposições. Nos acostumamos a enxergar o mundo por essas lentes, a pensar e agir segundo essa lógica. Porém o estabelecimento desses antagonismos tinha um propósito, denunciado pelos filósofos Negri e Hardt, nos Estados Unidos, e pelo grupo Modernidade/Colonialidade na América Latina: a razão foi política.

Negri e Hardt (2001) afirmam que a realidade nunca esteve dividida em duas partes. Isso não é um fato, dizem eles, mas uma produção histórica e política. O mundo colonial moderno é que era dividido dessa forma. Era um mundo que opunha o império às suas colônias, o branco ao negro e ao indígena, a cultura à natureza, o masculino ao feminino. A lógica da colonialidade é uma lógica das oposições, uma lógica do número dois. Mas por que, entre todas elas, a oposição natureza/cultura foi a principal?

Os pensadores do grupo Modernidade/Colonialidade respondem a essa pergunta. A tese central desses pesquisadores, oriundos de diversos países la-

tino-americanos, é que a colonialidade é o lado oculto da modernidade (MIGNOLO, 2017). Em outras palavras, a modernidade – era na qual teria havido um grande salto no desenvolvimento humano, tempo em que surgiram grandes avanços da civilização, como o Renascimento, o humanismo, o Iluminismo, período em que surgiram as ciências experimentais e as ciências humanas – antropologia, sociologia, psicologia, e até mesmo a psicanálise – foi também a era em que a violência colonial foi mais intensamente exercida. O que o grupo Modernidade/Colonialidade observa é que isso não foi apenas uma coincidência temporal. A modernidade, com todas as suas conquistas, só pôde acontecer porque se sustentou na colonialidade (MIGNOLO, 2017).

Alguns exemplos: durante esse período, emergiu, por um lado, o humanismo, enquanto ao mesmo tempo africanos e indígenas eram considerados não humanos; o pensamento iluminista atingiu seu ápice no século XVIII, mas esse também foi o século de maior auge da escravidão; filósofos como Locke, Rousseau e Hegel, que proclamavam a liberdade como valor supremo e universal, não apenas toleraram a escravidão, como frequentemente a defenderam (BUCK-MORSS, 2009). Hegel criou a dialética do senhor e do escravo como parábola da luta pela liberdade; ao mesmo tempo, dizia que os africanos eram responsáveis por sua própria falta de liberdade, e também que “os escravos estavam melhor nas colônias do que em sua terra natal africana, onde a escravidão era absoluta” – pois a África seria uma terra de “barbárie e selvageria”, uma “terra de crianças”, de primitivos, de incivilizados (BUCK-MORSS, 2009, p. 78).

Psicanálise, modernidade e colonialidade

É aqui que entra a parte que nos interessa diretamente, já que a psicanálise também surgiu na modernidade, nesse período que passou a ser chamado de colonial. Freud é um pensador moderno, um iluminista sombrio, como alguns dizem. Até que ponto esses elementos modernos/coloniais estão presentes em sua construção teórica? A implicação da psicanálise se intensifica ainda mais por outro aspecto apontado pelo grupo Modernidade/Colonialidade: a colonialidade, além de todas as formas de exploração e opressão pelas quais se tornou conhecida, foi também uma forma de dominação subjetiva e epistemológica. Foi a base sobre a qual se estruturaram a noção moderna de sujeito, o conceito de Estado, o racionalismo e até mesmo a lógica dialética. Embora o colonialismo histórico tenha terminado em meados

do século XX, sua lógica ainda se exerce com força nos níveis cultural e epistemológico. Isso é o que se chama de colonialidade do saber (MIGNOLO; WALSH, 2018). Ela se mantém na transmissão de certas formas de pensar e sentir o mundo, na transmissão dos modos de relação com as pessoas e com a natureza, na transmissão de normas de gênero – enfim, na produção da subjetividade. O que se transmite são modos de ser, pensar e agir organizados pelo número dois, pela divisão e oposição entre duas partes do mundo. Podemos agora voltar à pergunta: qual foi o propósito da cisão natureza-cultura (a principal oposição da modernidade)?

Walter Mignolo (2017), um dos principais pensadores do grupo Modernidade/Colonialidade, afirma que quando os europeus chegaram à América, traziam uma ideia de natureza que não correspondia ao que encontraram aqui. Para os povos indígenas, a terra e o meio ambiente não eram vistos como separados das regras da cultura e da sociabilidade de cada grupo. Essa era a ideia expressa no termo *Pachamama*, que os colonizadores não conseguiam compreender. *Pachamama* é a maneira pela qual algumas sociedades indígenas entendem a relação com a vida, com a energia que engendra e sustenta a existência — o que pode ser traduzido como Mãe Terra. Todos dependem de *Pachamama*. Nessa concepção, não há separação entre natureza e cultura. Como as pessoas se veem dentro de *Pachamama*, e não fora dela, não faria sentido pensar em dominá-la ou controlá-la. Por isso, foi crucial, no início do colonialismo, descartar a ideia de *Pachamama* para implantar o conceito europeu de natureza nas Américas, conceito que colocava a natureza de um lado e a cultura e o mundo humano do outro (MIGNOLO, 2017).

Essa divisão coincidiu, não por acaso, com a revolução científica do século XVII. A ciência moderna separou o mundo humano e o mundo natural em dois blocos, para que o primeiro pudesse dominar o segundo. Foi nesse sentido que Francis Bacon, no século XVII, afirmou que a natureza estava ali para ser dominada pelo homem. Com Descartes, a oposição tornou-se ainda mais radical e passou a ser o centro da revolução científica, do racionalismo e do pensamento moderno.

Maldonado-Torres (2022) escreve que o outro lado da certeza do “penso, logo existo”, de Descartes, é a dúvida sobre o conhecimento e a humanidade do outro – ou seja, a suposição de que há aqueles que não pensam e, portanto, não existem. Mas o sujeito pensante, através da ciência, poderia penetrar os mistérios da natureza e, assim, tornar-se “senhor e possuidor da natureza”. Se a natureza é posse do homem, ele pode usá-la, extrair dela o que quiser, como se ela estivesse ali para ele. Com isso, os colonizadores afirmaram seu domínio e

seu saber sobre a natureza e sobre os “selvagens” – seres primitivos, irracionais, ligados à natureza.

Como resultado, *Pachamama* deixou de ser um ambiente no qual os homens viviam e sustentavam suas vidas, e passou a ser uma fornecedora de recursos naturais (como açúcar, tabaco, algodão), que podiam ser extraídos pelos homens e vendidos em um grande mercado. A transformação de *Pachamama* em fornecedora de recursos naturais persiste até hoje, quando até a água se tornou uma mercadoria engarrafada.

A psicanálise também bebeu dessa fonte, ou melhor, também bebeu dessa água engarrafada. Como mencionado anteriormente, a divisão natureza/cultura permanece em Freud e, em especial, na psicanálise francesa. Podemos também citar uma passagem famosa de *O mal-estar na civilização*, em que Freud apresenta as três fontes do sofrimento humano. Uma delas é o fato de que “nunca dominaremos completamente a natureza” (FREUD, 1930[1929]/1997, p. 105). Ele chega a propor, como método para evitar o sofrimento, “tornar-se membro da comunidade humana e, com a ajuda de uma técnica guiada pela ciência, passar para o ataque à natureza e sujeitá-la à vontade humana” (1930[1929]/1997, p. 96). Sua suposição é a de que existe uma luta entre a natureza e os humanos, e que o fato de nunca superarmos essa luta completamente é fonte de infelicidade para nós. Ainda nesse mesmo livro, Freud valoriza o desenvolvimento de técnicas que ampliam o funcionamento dos órgãos humanos e o poder do homem sobre a ordem natural. Ele escreve: “graças aos navios e aviões, nem a água nem o ar podem impedir seus movimentos” (1930[1929]/1997, p. 110). Nesse sentido, Freud foi um pensador de seu tempo. Sustentava a ilusão – e é exatamente esse o termo, ilusão – de uma separação e de uma relativa superioridade dos homens em relação à natureza, mesmo acreditando que ela não poderia ser totalmente dominada. Ilusão denunciada por Pascal, ao afirmar que “o homem não é o único animal que pensa, mas é o único animal que pensa que não é um animal” (1670/1972, p. 317).

É essa suposição que vemos ruir na era do Antropoceno. Durante séculos mantivemos a ilusão de nosso domínio sobre a natureza, acreditando que ela nos acolheria como uma mãe winnicottiana – aquela que se deixa usar como objeto, permanecendo indestrutível frente à agressividade dos filhos. Porém não é isso que está acontecendo. Quando destruimos a natureza, também destruimos o ambiente no qual podemos viver – e a nós mesmos. Ficamos atônitos diante do colapso do imaginário que guiou toda a era moderna: a ideia de que a humanidade teria uma série de privilégios em relação à natureza, mesmo quando esses privilégios apareciam disfarçados de lamentações.

E daqui para a frente?

Ainda podemos sustentar essa arrogância na era atual? Como vamos nos posicionar diante da catástrofe ecológica? Podemos continuar, em nossa teoria e em nossa prática, afirmando e transmitindo a separação entre natureza e cultura e os demais dualismos que ela engendrou? Vamos permanecer em uma posição supostamente neutra em relação às mudanças climáticas contemporâneas, como se não fôssemos participantes ativos de uma colonialidade epistêmica?

O problema se torna ainda mais complexo quando levamos em conta que a psicanálise não é apenas transmissora de ideias no campo social. Os psicanalistas trabalham no nível dos afetos e da formação da sensibilidade. No plano individual, o exemplo mais óbvio seria a transferência, não apenas como reedição de experiências afetivas, mas como possibilidade de vivências novas no tratamento analítico. Também trabalhamos com afetos e sensibilidades no campo coletivo, pois dispomos de ferramentas que nos permitem analisar como certos acontecimentos políticos podem ser favorecidos ou bloqueados pela produção de determinados afetos (SAFATLE, 2016); ferramentas que nos permitem analisar a relação com a autoridade, a adesão a certas formas políticas e a rebelião contra outras.

São os afetos que sustentam comportamentos conformistas e submissos, a adesão ao autoritarismo e às formas de dominação e colonização. Mas são também eles que nutrem nossa capacidade de imaginação política, nossa capacidade de mudança e a extensão de nosso horizonte. Nesse sentido, a psicanálise não se restringe a escrutinar afetos analisando situações passadas. Podemos também mostrar que certos circuitos afetivos estão em produção e que o analista pode participar da construção de outros. Em nossa tarefa, estamos eticamente implicados no processo ao apontar, denunciar ou corroborar a produção de diferentes afetos e formas de sensibilidade que moldam diferentes vidas sociais e políticas (SAFATLE, 2016).

Portanto, não é apenas no plano epistemológico que podemos reforçar ou questionar a divisão entre natureza e cultura. O questionamento alcança também o plano clínico. Para os analistas que priorizam o campo relacional, essa oposição surge com menos força. Quando a unidade mínima do trabalho analítico são as relações, e não o indivíduo isolado, o mundo deixa de ser dividido em duas partes. Podemos encontrar esse privilégio das relações em Ferenczi e em sua proposta de um método utraquista (1924/1992), que atravessa as fronteiras entre biologia e psicanálise, entre ciências naturais e humanas, entre subjetivo e objetivo, entre o eu e o outro. Um modo de pensar clínico não dualista

e não oposicional também pode ser encontrado em Winnicott (1951/2000), em sua valorização dos paradoxos, na teoria do espaço transicional, bem como em sua abordagem do psicossoma, que não separa corpo de psiquismo (GASTAL, 2022). Não por acaso, são analistas que reconhecem a importância do ambiente – e não apenas da relação entre Eu e o Outro – na produção da subjetividade, tanto individual quanto coletiva.

Mas talvez isso não seja suficiente. Talvez seja preciso considerar o ambiente como algo mais complexo do que pensávamos, ampliando nossa compreensão do universo relacional e do laço social. Talvez seja preciso até mesmo ampliar nossa ideia de “nós”. No Brasil, alguns remanescentes dos povos originários que escaparam ao genocídio colonial têm nos ensinado outras formas de nos relacionarmos com a natureza – e outras formas de nos concebermos nessa relação. Afinal, quem somos “nós”? Ailton Krenak (2019) responde: “Para alguns de ‘nós’, esse ‘nós’ inclui as pedras, as montanhas e os rios.” Na mesma linha, um jovem líder do povo indígena AwajunWampi, que vive no Peru, afirma: “Estamos falando de irmãos que matam nossa sede, que nos banham, que cuidam de nossas necessidades – [esses irmãos] são o que chamamos de rio. Nós não usamos o rio como esgoto” (DE LA CADENA, 2018, p. 106). Esse parentesco implica uma forma de vínculo que não se restringe ao humano, mas abarca humanos, não humanos, os rios, a atmosfera, o mar, as condições da Terra, e até mesmo “o direito universal de respirar”, como propõe Achille Mbembe (2021).

Essa ausência de separação entre natureza e cultura inclui todos os seres numa rede de interdependência. Sob essa perspectiva, o que constitui o laço social é nossa própria interdependência com o ambiente, nossa própria vulnerabilidade enquanto dependentes dele – e, portanto, a vulnerabilidade de todos os seres. Trata-se de uma concepção do comum que ultrapassa a ideia de laço social baseado na ordem paterna vertical. Em uma entrevista a alguns psicanalistas brasileiros, o cacique Juvenal Payayá, do povo Payayá, apresentou sua visão sobre o tema: “Se você tem uma relação com o outro e não tem aquele de braço dado, se você não sente o cheiro do cangote do outro, a gente não está bem...” (MOLLICA *et al.*, 2024).

Mais que humano: compondo novas relacionalidades

Essa forma de laço social só pode ocorrer se abandonarmos a tendência a nos orientar por oposições. Latour (2013/2020), que se dedicou a pensar a nature-

za no Antropoceno, observa – e critica – quatro modos pelos quais as pessoas vêm lidando com os eventos climáticos. O primeiro é o negacionismo – e sua variante mais perigosa, por ele chamada de “quietismo”, a atitude dos que dizem: “vamos esperar para ver o que acontece.” O segundo é o catastrofismo, que se apresenta sob duas formas: o pânico – que é, no fundo, uma nova maneira de desejar o controle total sobre uma natureza rebelde e selvagem; e a depressão – a ideia de que já chegamos ao fim e nada mais há a fazer. O terceiro é o dos “isolados” – artistas, eremitas, ativistas e naturalistas que buscam, na solidão, formas de resistir ao colapso. Essa terceira reação aparece combinada com uma quarta, que é a daqueles que acreditam em um “retorno à natureza”, como se houvesse uma natureza pura, universal, intocada, na qual estaríamos a salvo, ou seja, como se bastasse inverter os polos de uma relação de dominação entre natureza e cultura.

Latour identifica um problema nas quatro formas de reação às mudanças climáticas: a maneira como é concebida a relação com a natureza. Cada uma dessas abordagens busca superar a divisão natureza–cultura, seja invertendo a relação de dominação entre elas, seja aspirando à totalidade de uma sobre a outra. Mas, em todas elas, a dicotomia permanece intacta. Segundo Latour, o problema está no fato de que natureza e cultura não podem ser completamente separadas, mas tampouco fundidas ou subsumidas uma na outra. Para ele, natureza e cultura são simultaneamente distintas e inseparáveis. Um exemplo nítido foi a pandemia: quem poderia dizer onde terminava uma e começava a outra? Nesse sentido, Latour nos convida a ultrapassar o pensamento por dicotomias ou totalidades, rumo a um pensamento da multiplicidade, privilegiando composições entre cultura e natureza. Essas composições são misturas que não tendem à homogeneização, nem se estabilizam por completo, permitindo múltiplas variações. Inspirados por Latour, podemos considerar a relação entre natureza e cultura como uma *composição instável*.

A ideia de uma mistura não fusional com a natureza pode ser enriquecedora quando transposta para o campo psicanalítico. De fato, ela já teria sido, embora recebesse pouquíssima atenção. Em 1960, Harold Searles publicou *The non-human environment*, onde escreveu: “estou convencido de que é preciso ampliarmos o campo de nossa investigação psicanalítica para além da humanidade somente” (p. 34). Nesse livro, ele propõe alargar nossa concepção de ambiente para nele incluir todos os elementos que participam da dimensão existencial de alguém – animais, plantas, objetos inanimados e até mesmo o mundo físico puro. Não se trata apenas de projetar simbolicamente o humano sobre esses elementos – como se uma árvore representasse a mãe, ou um cachorro o pai –, mas de reconhecer o não

humano como participante legítimo do campo analítico, e não apenas como metáfora. Segundo Searles, há uma riqueza não humana na constituição da psique, de forma muito mais íntima do que geralmente supomos.

Se admitirmos composições com o ambiente não humano, podemos acolher as ressonâncias afetivas e transferenciais que atravessam o mundo material (clima, plantas, animais, paisagens), trabalhando com afetos que emergem não apenas em relação à história familiar. Desse modo, a escuta pode se tornar mais refinada e matizada. Apresento aqui um exemplo clínico: uma paciente que havia sofrido abusos familiares falava de uma mangueira que ficava no quintal da casa onde cresceu, com a qual conversava e a quem abraçava. Sentia-se compreendida por ela de um modo que “ninguém mais conseguia”. Em uma abordagem tradicional, poderíamos interpretar a árvore como substituto materno ou paterno. Se ampliarmos nossa concepção de ambiente, poderemos reconhecer isso também – mas não apenas isso. Podemos perceber a vitalidade presente nessa memória sem reduzi-la a uma mera substituição. A mangueira pode ser lembrada como coautora de um continente psíquico. E assim podemos valorizar a capacidade criativa da paciente de estabelecer vínculos além do humano, que talvez ela possa evocar em momentos de solidão.

O convite de Searles não se limita a atravessar as fronteiras entre o humano e o não humano na relação do paciente com o ambiente. Ele também considera a possibilidade de transpor fronteiras na própria relação clínica. Segundo ele, para que uma interação terapêutica atinja níveis mais profundos, é necessário que terapeuta e paciente vivenciem uma fase em que os limites do eu entre ambos se tornem borrados (SEARLES, 1960, p. 378). Diversos modos de composição podem emergir entre eles, ultrapassando posições psíquicas e até mesmo os lugares de paciente e analista, sem que se perca a especificidade clínica.

Se retomarmos agora a expressão proposta anteriormente – *composição instável* –, podemos usá-la para refinar nossa percepção tanto das relações entre humanos e natureza quanto daquelas que podem surgir entre analisando e analista. Em vez de pensar em dois lugares, duas posições ou dois polos, teríamos dois mundos não fundidos, porém em relação de interdependência. Nesse caso, o analista não se posiciona como o “sujeito suposto saber”, e a relação terapêutica perde grande parte de sua verticalidade, embora não perca sua assimetria. Uma situação horizontal não é uma situação simétrica, e uma composição instável não significa desordem. Frequentemente, porém, tememos essas situações – e especialmente a interdependência que elas implicam – tanto no trabalho clínico quanto na vida social.

Por que tememos a interdependência? Provavelmente porque estamos habituados a pensar a dependência em termos de vínculo vertical – vínculo que, ao mesmo tempo que promete apoio, traz consigo a ameaça de dominação e exploração, tanto no plano individual quanto no coletivo. Essas relações de dependência moldam nosso imaginário. Mas, nesse caso, são relações que visam produzir e manter relações de desigualdade em que um “nós” depende de um “eles”.

Podemos resistir a isso se valorizarmos outro tipo de dependência: uma que amplie o campo do “nós”, em vez de fragmentá-lo. Trata-se de uma interdependência que surge do fato de que nenhuma vida existe sem outra, de que todas as vidas estão conectadas, de que nos sustentamos mutuamente, ao mesmo tempo em que dependemos de uma Terra sustentável para manter esse vínculo. A dependência não precisa se opor à liberdade quando a proposta é a liberdade coletiva, e não a liberdade de mercado. Se todos somos interdependentes, ninguém pode ser livre isoladamente, pois todos somos vulneráveis e sujeitos aos outros, às mudanças climáticas, às epidemias e pandemias, às manipulações das redes sociais, a perdas de toda ordem.

Mais uma vez, a pandemia pode servir de exemplo: ela nos mostrou como natureza e cultura são interdependentes e como todos estamos profundamente implicados em um mundo comum. Todos os seres vivos são capazes de afetar uns aos outros, e isso pode ser questão de vida ou morte. Houve uma experiência coletiva que atravessou tanto o analista quanto o analisando, ambos participando do mesmo ar do tempo, com ou sem o vírus. “Como você está?” – pergunta comum feita por analistas aos pacientes – passou, durante a pandemia, a ser feita também no sentido inverso. Isso levou a novas composições relacionais entre analistas e analisandos que, com a disseminação das sessões remotas, fazendo uso de uma tecnologia também não humana, tornaram-se mais horizontais. Cada vez mais, uma nova sensibilidade clínica vem sendo exigida: mais sutil e inclusiva, menos inclinada à “hipocrisia profissional”, para usar a expressão de Ferenczi (1933/1992).

Foi também Ferenczi quem, em *Thalassa* (1924/1992), postulou o valor positivo das catástrofes, mostrando como elas podem levar à criação e expansão de modos de vida. Isso nos convida a pensar que a escuta do não humano – ou das mudanças climáticas – não precisa ser uma escuta orientada para o fim do mundo. Christopher Bollas (2012/2024) argumenta que o colapso, se bem escutado e acolhido, pode se transformar em um avanço subjetivo. Nesse sentido, as mudanças climáticas também podem estabelecer novos modos de funcionamento e composição psíquica. Um mundo convulsionado pode nos

ajudar a desenvolver e ampliar nossas formas de escuta e de relação, dentro e fora do consultório.

Nesse sentido, vale lembrar uma frase de Monique David-Ménard (BUTLER, MÉNARD *et al.*, 2015) sobre a tarefa do analista. Ela diz que o que um analista pode fazer é “tornar a vida subjetiva mais vivível”, seja de que forma for. Atualmente, algo pode ser acrescentado a essa proposta. Diante do Antropoceno, não podemos mais considerar uma vida vivível como matéria existencial de apenas um indivíduo. Uma vida vivível só pode existir em um mundo vivível. Nesse ponto, as mudanças climáticas invadem nossa prática e nos concernem, fazendo com que nosso trabalho inclua o reconhecimento de uma interdependência, e o sentido de uma interdependência com o mundo. Um mundo vivível para os humanos depende de uma Terra que já não tenha os humanos no centro, tornando-se um lugar compartilhado onde todos possam respirar.

Tramitação

Recebido 22/09/2025

Aprovado 24/09/2025

Referências

- BOLLAS, C. (2012). *Segure-os antes que caiam*. São Paulo: Editora Nós, 2024.
- BUCK-MORSS, S. *Hegel, Haiti and Universal History*. University of Pittsburgh Press, 2009.
- BUTLER, J.; DAVI-MÉNARD, M. *et al.* Judith Butler et Monique David-Ménard: d'une autre à l'autre. *L'Évolution Psychiatrique*, v. 80, n. 2, p. 317-330, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.evopsy.2015.02.002>.
- DE LA CADENA, M. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 95-117, 2018.
- FERENCZI, S. (1924). Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade. In: _____. *Obras completas, Psicanálise III*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 255-325.
- _____. (1933). Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: _____. *Obras completas, Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 97-106.
- FREUD, S. (1913). *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 9-161. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 13).

_____. (1927). *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 13-71. (ESB, 21).

_____. (1930[1929]). *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 75-171. (ESB, 21).

HARAWAY, D. (1991). Um manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: _____. *A reinvenção da natureza. Símios, ciborgues e mulheres*. São Paulo: Martins Fontes, 2023. p. 259-318.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRUTZEN, H. *Ecopsicanálise. Para uma ética melancólica de uma ecologia escura*. São Paulo: Zagodoni, 2023.

LACAN, J. (1957-58). *O seminário de Jacques Lacan, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LATOUR, B. (1991). *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. (2013). *Diante de Gaia. Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu, 2020.

MALDONADO-TORRES, N. *Sobre a colonialidade do ser. Contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MBEMBE, A. The universal right to breathe. *Critical Inquiry*, v. 47, suplemento S2, p. S58-S62, 2021.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, 2017, e329402.

MIGNOLO, W.; WALSH, C. *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Duke University Press, 2018.

MOLLIKA, M. *et. al.* O que os psicanalistas aprendem com os povos indígenas: psicanalistas entrevistam tupinambás, baniwas, payayás, tuxás, guajajaras e puris. *Ágora*, v. 27, e280633, 2024.

NEGRI, A.; HARDT, M. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

PASCAL, B. (1670). *Pensées*. Edição de Michel Le Guern. Paris: Gallimard, 1972.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SCHINAIA, C. (Org.). *Against catastrophism: Climate change, pandemics, and hope for the future*. London: Routledge, 2025.

WEINTROBE, S. (Org.). *Engaging with climate change: Psychoanalysis and interdisciplinary perspectives*. London: Routledge, 2012.

_____. *Psychological roots of the climate crisis: Neoliberal exceptionalism and the culture of uncare*. London: Bloomsbury Academic, 2021.

WINNICOTT, D. W. (1951). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In: _____. *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Imago, 2000. p. 316-331.