

AFETOS POLÍTICOS EM SÁNDOR FERENCZI

AFECTOS POLÍTICOS
EN SÁNDOR FERENCZI

POLITICAL AFFECTS
IN SÁNDOR FERENCZI

Jô Gondar
Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro
ORCID: 0000-0002-4845-4939
Correio eletrônico: joogondar@gmail.com

Data de Recebimento: 13 - 08 - 2025
Data de Aceitação: 09 - 09 - 2025

Para citar este artículo / Para citar este artigo / To reference this article

Gondar J. (2025) AFETOS POLÍTICOS EM SÁNDOR FERENCZI
Intercambio Psicoanalítico 16 (2), DOI: 10.60139/InterPsic/16.2.8
Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC By 4.0)

AFETOS POLÍTICOS EM SÁNDOR FERENCZI

Jô Gondar¹

1 Jô Gondar é pós-doutora em psicologia clínica e professora titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Ela é membro efetivo do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, onde ministra cursos sobre Ferenczi e coordena um grupo de pesquisa sobre Psicanálise, Arte e Política.

Resumo: O artigo explora a relação entre afetos e política, destacando como os circuitos afetivos sustentam formas de dominação ou emancipação política. Mostra como a paixão e a ternura, regimes afetivos estudados por Sándor Ferenczi, podem alimentar esses circuitos. Sob o modo da ternura, os afetos podem fundar laços sociais horizontais e emancipatórios, baseados na vulnerabilidade compartilhada (segundo Judith Butler). A ternura, aberta à interdependência e à não violência, emerge como alternativa para transformações sociais e políticas mais justas.

Palavras-chave: afetos; política; ternura; vulnerabilidade; psicanálise.

Resumen: Este artículo explora la relación entre afectos y política, destacando cómo los circuitos afectivos sostienen formas de dominación o emancipación política. Muestra cómo la pasión y la ternura, regímenes afectivos estudiados por Sándor Ferenczi, pueden alimentar estos circuitos. Bajo el modo de la ternura, los afectos pueden fundar lazos sociales horizontales y emancipatorios, basados en la vulnerabilidad compartida (según Judith Butler). La ternura, abierta a la interdependencia y a la no violencia, emerge como una alternativa para transformaciones sociales y políticas más justas.

Palabras clave: afectos; política; ternura; vulnerabilidad; psicoanálisis.

Abstract: This article explores the relationship between affects and politics, highlighting how affective circuits sustain forms of political domination or emancipation. It demonstrates how passion and tenderness, affective regimes studied by Sándor Ferenczi, can fuel these circuits. Under the mode of tenderness, affects can establish horizontal and emancipatory social bonds, based on shared vulnerability (according to Judith Butler). Tenderness, open to interdependence and non-violence, emerges as an alternative for more just social and political transformations.

Keywords: affects; politics; tenderness; vulnerability; psychoanalysis.

“A economia é o método. O objetivo é mudar o coração e a alma” (1981). Foi assim que Margaret Thatcher, primeira ministra britânica, explicou a um jornalista como pretendia transformar uma sociedade que valorizava o coletivo numa sociedade individualista. Uma das principais protagonistas da virada neoliberal dos anos 80 não ignorava que, para conseguir seu objetivo político, seria preciso penetrar a subjetividade social, para que os trabalhadores funcionassem de acordo com os termos de um jogo imposto a eles. No coração e na alma estariam os alicerces da mudança política.

O filósofo Vladimir Safatle (2016) deu um nome a essa base de sustentação: ele a chamou de circuito de afetos. Freud já teria mostrado, em *Psicologia das Massas* (1921), o quanto a esfera individual é inseparável da esfera social, ambas constituídas por modos de relação afetiva que se exercem no ambiente circundante, fornecendo suporte para os laços sociais. A tese de Safatle é a de que uma determinada circulação afetiva vai moldar as formas de sociabilidade e modular o quanto nos submetemos, o quanto resistimos à sujeição, o quanto somos capazes de afirmar quem somos e o que queremos. Escreve (2016, p. 38-39): “nossa sujeição é afetivamente construída, ela é afetivamente perpetuada e só poderá ser superada afetivamente a partir da produção de uma outra *aesthesis*. O que nos leva a dizer que a política é, em sua determinação essencial, um modo de produção de circuito de afetos”.

De fato, a política não pode ser reduzida a práticas de gestão econômica, legal, ou de serviço dos bens. Ela concerne às maneiras possíveis de estar juntos e às suas possibilidades de mudança. É pensando em outros afetos, bem diferentes dos incitados pela virada neoliberal, que escrevo este trabalho. Creio que para compreender as formas contemporâneas de organização social, e mesmo a conjuntura política em que estamos mergulhados, não basta conhecer a geopolítica em curso; é preciso também entrar no campo da micropolítica e, particularmente, dos afetos e modos de sensibilidade que sustentam a construção dos laços sociais. No plano social mais amplo, a psicanálise mostra como se exercem os afetos de dominação, segregação e colonização e, desse modo, permite ver quais seriam as condições afetivas da emancipação política e os motivos de seus bloqueios. Em resumo: ela fornece contribuições tanto para se entender a adesão às formas de governo e sociabilidade, quanto para construir projetos de emancipação que visam transformá-las. Suas contribuições vão além da simples compreensão; a psicanálise também ajuda a pensar alternativas ou, ao menos, possibilidades de desmonte dos modos afetivos e/ou sensíveis que sustentam determinadas formas de vínculo. Diferentes afetos e formas de sensibilidade vão modelar diferentemente a vida social e política (Safatle, 2016), e exemplos históricos que dão conta dessa relação.

Hobbes já teria mostrado a importância do medo como afeto que induz a construção de um Estado forte, capaz de impedir a guerra de todos contra todos, estabilizando a sociedade. “A origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens teriam uns para os outros, mas do medo recíproco que uns têm dos outros” (2002, p.28). Por sua própria natureza, pensa Hobbes, os homens são dotados de um egoísmo sem limites, uma cobiça em relação aos bens do próximo, uma ambição em eliminar os que são vistos como concorrentes.

Assim, deixados em estado natural, os homens estariam perpetuamente guerreando entre si. Daí a necessidade de um Estado forte, um Leviatã capaz de coibir esses excessos. Mas o que poderia garantir a obediência às regras, as obrigações, aos contratos estabelecidos pelo Estado? O medo. Somente esse afeto permitiria que os homens se afastassem do estado de natureza para construir uma vida em sociedade. “De todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo”, escreve Hobbes no Leviatã (2003, p. 253). Mas acrescenta: “ele é também a única coisa que leva os homens a respeitá-las”. Para esse filósofo inglês, o medo enquanto paixão sustenta o Estado, as leis e o próprio vínculo social. Hobbes lembra que “todos os países, embora estejam em paz com seus vizinhos, ainda assim guardam suas fronteiras com homens armados, suas cidades com muros e portas, e mantêm uma constante vigilância”. É este o sentido da conhecida citação hobbesiana de Freud: “O homem é o lobo do homem”.

O medo como afeto fundante do Estado está ligado à defesa do individualismo (Safatle, 2016). No horizonte político de Hobbes está o indivíduo que tem medo da invasão do outro, da perda de suas posses, do desrespeito à sua integridade. É ele a figura última dos laços sociais, e é para ele que o Estado se faz necessário: o indivíduo com sua privacidade, com seus bens e suas fronteiras que devem ser a todo tempo protegidas. Sob esta lógica individualista, o outro é sempre considerado um invasor em potencial.

A dimensão social dos afetos vai se tornar mais complexa em Carl Schmitt. Esse jurista alemão, membro proeminente do Partido Nazista, abraçou as ideias hobbesianas e as transformou. Defendeu também a ideia de um Estado forte, mas fez da oposição amigo-inimigo o eixo fundamental do político (Schmitt, 1992). Para ele, o político é um modo de relação na qual as pessoas se agrupam com os amigos para enfrentar os inimigos. Mas como não há garantia de que os adversários não atacam nem tentarão prejudicar de alguma forma, a oposição amigo/inimigo conduz, em seu ápice, à situação da guerra. O inimigo representa uma ameaça existencial e isso nos autoriza a matá-lo em nome de razões políticas. Segundo Jacques Derrida, Schmitt termina fazendo da guerra a essência do político. Nessa glorificação da guerra – justamente o que Hobbes queria evitar - vemos o medo se combinar a outra paixão no campo político: a paixão do ódio.

Não deve nos surpreender que esse jurista alemão esteja sendo tão estudado na atualidade. A guerra tem sido uma constante mundial e o estado de violência se dissemina por todos os aspectos da sociedade; o ódio ao outro, ao estrangeiro, ao diferente, tem sido incentivado e o medo se transformou numa condição permanente. Medo e ódio como afetos políticos produzem uma sociedade que tende à paranoia, presa à ideia de que o outro, o diferente, coloca em risco a segurança e a unidade do corpo social (Safatle, 2016). Medo e ódio, combinados, alimentam um estado de insegurança absoluta: o outro quer me destruir, e é preciso destruí-lo para que a segurança, a harmonia e a paz possam reinar no campo social.

A combinação do ódio e do medo foi sempre a mola afetiva dos governos autoritários. Agora, contudo, essa combinação transformou-se numa tendência global. No século XXI, o individualismo e a concorrência, valorizados pela ordem neoliberal, erigem sociedades que exigem demais de seus membros sem lhes fornecer um chão sob os pés. A submissão do sujeito à lógica empresarial, a exigência do máximo desempenho, a ênfase na competição e a situação de estar sendo permanentemente avaliado são correlatos a uma circulação de afetos que oscilam entre o ódio, o medo e o terror. Eliminar os que não obedecem às regras do jogo - prática denominada por Achille Mbembe de necropolítica - é consoante a esse circuito afetivo. *No time for losers*. Margareth Thatcher propôs e alcançou o coração e a alma dos trabalhadores.

Se concordamos que a política tem como base um modo de produção de afetos, qualquer projeto de emancipação política terá que passar, necessariamente, por uma mudança nas formas de sensibilidade, nas formas de afetar e de ser afetado nas relações. Mas seria possível pensar as sociedades a partir de outro circuito afetivo, um circuito que não tenha a paixão do medo ou do ódio como fundamentos?

A psicanálise mostra aqui, mais uma vez, o seu vínculo com a política. Assim como o trabalho clínico pode desativar os afetos que alimentam as formas de sujeição do desejo, ele também é capaz de fomentar outros afetos que favoreçam a liberdade subjetiva - um trabalho que, por si só, já seria político. Sobre este último ponto, vale destacar a obra de Sándor Ferenczi. Uma das marcas distintivas desse psicanalista húngaro foi a importância que ele concedeu aos afetos; outra foi sua persistente afinidade com o lado mais frágil da corda - o das minorias - em todas as formas de relacionamento: nos vínculos políticos e sociais, nas relações entre crianças e adultos, homens e mulheres, homossexuais e heterossexuais, pacientes e analistas. Pretendo aqui dar destaque a uma delas: à relação entre crianças e adultos, implicando a confusão entre paixão e ternura que se encontra na gênese da concepção ferencziana de trauma.

Ferenczi sempre se interessou pela criança em sua posição de vulnerabilidade diante do poder do adulto. Essa vulnerabilidade, contudo, nunca foi para ele sinônimo de impotência: a criança é um ser que pensa, cria, elabora, apresenta um saber e um modo de percepção até maior do que o do adulto. Esse modo próprio de ser se expressa através de uma linguagem, como ele a chama - a linguagem da ternura. Mas esta acaba sendo mais um modo afetivo do que um modo linguístico, propriamente dito. De fato, a despeito do título *Confusão de língua entre os adultos e a criança* (1933), não é a linguagem a protagonista da cena traumática. Mesmo que Ferenczi atribua aos adultos a uma linguagem da paixão em contraponto à linguagem da ternura infantil, a confusão que se dá entre eles não é linguística; o que provoca o trauma é a invasão das paixões dos adultos sobre o universo terno da criança. Vale lembrar que o título original do artigo não era *Confusão de língua*, tal como foi publicado em 1933, e sim, *As paixões dos adultos e sua influência sobre o desenvolvimento e o caráter da criança* (1932). Originalmente o título sugere que um vetor apaixonado parte dos adultos e se impõe unidirecionalmente sobre a criança. Não se trata, portanto, de uma confusão entre crianças e adultos, mas sim de adultos que se confundem, não se dando conta de que elas sentem, percebem e se movem a partir de outro registro afetivo (Verztman, 2020). Envolvida na ternura, a criança se apresenta vulnerável à possibilidade do traumático. Este ocorre quando seu modo de ser, sua percepção e seus afetos são desconsiderados e/ou desautorizados pelo adulto que, voltado apenas para si mesmo, quer apenas atuar sua paixão, invadindo-a e violentando-a.

Qual a diferença entre paixão e ternura? São dois modos de relação consigo mesmo e com o mundo. A paixão como linguagem dos adultos é, para Ferenczi, uma emoção forte e incontrolável. Podemos figurá-la como uma linha reta, incisiva, tanto em seu movimento de se lançar sobre o outro quanto no de defender-se dele. O medo e o ódio são dois exemplos: são paixões e, como tais, cegas, taxativas, peremptórias. Isso já teria indicado Hobbes, ao dizer: "A única paixão da minha vida foi o medo". Já a ternura constitui outro tipo de afecção, mais fluida e porosa, abrindo uma superfície de comunicação mais ampla com o mundo exterior. É mais permeável ao outro e às potencialidades da experiência. Constitui um mundo no qual a individualidade dos contornos, a fixidez das imagens e a solidez das ideias se dissipam, dando lugar a outras formas de ser e de comunicar-se, menos excludentes, mais relacionais e interdependentes.

Se o modo afetivo da ternura, aberto à heterogeneidade, torna quem nele está imerso mais vulnerável ao trauma, esta precariedade de defesas não é vista por Ferenczi de maneira apenas negativa: a criança menos provida de filtros comunica-se mais extensamente com o universo, o que permite que ela "saiba muito mais sobre o mundo do que permite o nosso estreito horizonte" (Ferenczi, 1932, p. 190). De fato, os órgãos dos sentidos dos adultos excluem mais do que percebem; eles servem, "no essencial, para excluir uma grande parte do mundo externo

(de fato, tudo, exceto o que é útil)". (1932, p. 190). Já a ternura infantil dota as crianças de uma capacidade criativa e de uma sensibilidade bem maior do que a dos adultos, mantendo-se "em ressonância com o mundo circundante" (1932, 1932, p. 117). O psicanalista húngaro chega a mencionar a "suprema sabedoria e onisciência infantis", afirmando que é a regressão a um estado poroso, mais fragmentado, que torna os médiuns, os psicóticos e os "bebês sábios" tão sensíveis e sagazes nas suas relações com o ambiente. (Ferenczi, 1932, p. 118).

Podemos ver assim o quanto a ternura de Ferenczi difere da ternura de Freud: a ternura freudiana provém de uma pulsão inibida em seu alvo, enquanto que a ternura ferencziana é a condição básica de um tipo de inteligência sensível que funciona num registro diverso tanto da razão quanto da paixão (Hárs, 2015). Ainda assim, ela se mantém atravessada pelo pulsional: Ferenczi não abdica das pulsões, tanto das pulsões sexuais quanto da pulsão de morte. A ternura não é desprovida de sexualidade, nem tampouco é o resultado de uma sexualidade inibida; trata-se de um outro modo de experimentar e expressar o sexual, polimorfa e nomadicamente. Da mesma maneira, a pulsão de morte permeia a ternura. Na perspectiva não dualista de Ferenczi, Thanatos se encontra a serviço da vida: decompõe as unidades, fragmenta, mas não exclui nem aniquila, fornecendo matéria para outras criações. Assim, a ternura não é isenta de agressividade, mas apresenta outra maneira de vivê-la e de manifestá-la, sem a violência e a contundência da paixão. A agressividade pode ser exercida de forma vital, tema que Winnicott (1950) mais tarde soube desenvolver bastante bem.

Vale observar que ternura e paixão não constituem dois mundos radicalmente separados. Ferenczi nunca afirmou que uma criança não experimenta a paixão, nem que para o adulto a ternura se perdeu para sempre. Sempre adepto das misturas, ele não poderia propor nenhuma divisão do mundo em duas partes. O que ele postula é que as relações abusivas se dão quanto alguém, tomado pela paixão, coloniza um outro que se encontra, grande parte das vezes, vivenciando um registro afetivo mais poroso. A distinção entre os dois afetos não está referida simplesmente às fases da vida, já que o lugar da criança na obra ferencziana é extenso, complexo, não se restringindo a um estágio do desenvolvimento que deve ser ultrapassado no processo de maturação. Um bom exemplo é o título de um de seus últimos artigos: *Análise de crianças com adultos* (1931).

A ideia principal deste texto é que a criança está presente no adulto. É sua dimensão sensível, vulnerável, criativa, e é com ela que o analista deve se comunicar, principalmente no caso de pacientes traumatizados. E como o analista a alcança? Situando-se na mesma linha de seu paciente, ou seja, acessando sua própria dimensão infantil e terna. Ferenczi escreve em seu *Diário Clínico* (1932, p. 91) que em certos momentos de uma análise "a impressão que se tem é a de duas crianças igualmente assustadas que trocam suas experiências e que, em consequência de um mesmo destino se compreendem e buscam instintivamente tranqui-

lizar-se". Aqui estamos longe de uma relação vertical e hierárquica entre analisando e analista, na qual este ocuparia o lugar de suposto saber. Há a suposição de uma comunidade entre eles - uma mesma "comunidade de destino", afirma Ferenczi - que pode se constituir horizontalmente a partir da vulnerabilidade de seus membros, paciente e analista. Vale lembrar que uma comunidade de destino é algo bem diverso de uma comunidade de origem, pautada em laços de sangue ou de nacionalidade; ela ocorre quando pessoas se reúnem, sem lideranças ou certezas prévias, para discutir ou construir um destino comum.

Não é difícil perceber aí uma crítica aos jogos de poder que se dão no próprio dispositivo psicanalítico. Sem negar sua verticalidade, Ferenczi introduz uma horizontalidade possível nos vínculos entre analista e analisando. A clínica de Ferenczi, tanto em seus questionamentos quanto em suas proposições, é claramente política. (Gondar, 2017). Conhecido como *enfant terrible*, ele sempre se afinou com as relações horizontais e se inclinou na direção dos que se mostravam, sem disfarces, como vulneráveis. Talvez porque ele mesmo se reconhecesse desse modo.

Isso fortalece a hipótese de se estender ao campo político mais amplo a importância do circuito afetivo. Se a ternura é uma forma de sensibilidade infantil, ela é também, como nos mostra o exemplo da "análise de duas crianças", o afeto predominante nos vínculos criados a partir de um despojamento comum, ou seja, nas relações de solidariedade por despossessão. Sob este aspecto, a ternura remete à noção de vulnerabilidade teorizada por Judith Butler.

Para Butler (2006), o que constitui o laço social entre os membros de um grupo ou de uma sociedade não é o fato de terem o mesmo Pai, o mesmo líder ou o mesmo ideal; o que faz laço é a vulnerabilidade presente em cada um. É ela que se encontra na raiz do sentimento de solidariedade - e não da caridade ou da filantropia, práticas que mantêm o lugar do poder -, na medida em que todos nós somos despossuídos. Não se trata de desamparo - noção que fala de uma condição constitutiva, quase ontológica, remetendo a uma nostalgia do Pai. Diferentemente disso, a vulnerabilidade não faz apelo a qualquer Pai ou ideia transcendente; todos somos vulneráveis porque estamos, de saída, lançados num mundo de outros. Se há nessa noção alguma ontologia, trata-se de uma ontologia social. É nas relações - e não por nossa constituição - que nos apresentamos vulneráveis, sujeitos às perdas, aos traumas, às intempéries, ao reconhecimento por parte do outro ou à sua ausência.

Isso nos coloca, inevitavelmente, numa relação de interdependência com todos os outros, humanos e não humanos. Não seria possível, a partir da teoria de Butler, valorizar qualquer forma de individualismo; se nos reconhecemos como interdependentes, a própria ideia de indivíduo se mostra inconcebível (Butler, 2021). Assim como se torna-se criticável a contraposição entre um *nós* e um *eles*, modos apenas alargados de uma mesma lógica individualista: se o *eu* é sempre atravessado pelo *tu*, não posso eliminar ou desconsiderar o *tu* sem eliminar ou desconsiderar partes de mim mesma. É sob essa ótica que Butler pode enunciar

seu dito famoso: todas as vidas importam. O grande problema político reside no fato de que algumas vidas são tidas como mais relevantes - mais enlutáveis, diz ela - do que outras (Butler, 2006). Em consequência de seus valores desiguais, algumas vidas têm sua vulnerabilidade protegida, enquanto que outras, não. As que não são protegidas são politicamente precarizadas, devido às circunstâncias desfavoráveis às quais essas vidas se veem expostas, muitas vezes desde o início. É contra essa precarização socialmente produzida, isto é, contra o não reconhecimento da vulnerabilidade de todas as vidas, que as lutas políticas devem se travar.

A proposta de um laço social horizontal aproxima Ferenczi de Butler (Gondar, 2017). É curioso que, sob este aspecto, um psicanalista de primeira geração possa estar alinhado a uma filósofa *queer* contemporânea. Suas concepções também se entrelaçam se pensamos em condições de vida e seus afetos correspondentes. Pois a vulnerabilidade não é um afeto, e sim uma condição permanente e comum a todos nós, por sermos seres eminentemente relacionais. Se tivermos que corresponder a essa condição uma figura afetiva, ela não poderá ter a forma de uma paixão, sempre mais categórica e excludente. Devemos pensar num afeto que nos torna mais porosos para os outros e mais disponíveis para a amplidão dos laços. Esse afeto é a ternura.

Ligada à vulnerabilidade e, portanto, a uma condição primeira e intransponível de qualquer ser humano, a ternura seria um afeto vital básico. Ela pode, contudo, ser transmutada ou substituída por outros afetos, menos inclusivos, se essa condição primeira não for afirmada ou reconhecida. Na verdade, há em toda violência, seja ela física ou psíquica, uma tentativa de negar a vulnerabilidade - tanto a nossa quanto a do outro. Um exemplo: podemos exercer a violência, ou mesmo matar em nome de um líder ou de uma ideia, mas o sentido desse ato se esvazia se reconhecemos que a condição de desapossamento é comum a todos nós. Uma forma de defender-se dessa condição também acontece quando atribuímos de antemão uma vulnerabilidade a certos grupos: ao fazê-lo, nos consideramos diferentes deles e, portanto, invulneráveis. Assim, existem afetos ligados a construções fantasmáticas de defesa, isto é, a formas de não reconhecimento da vulnerabilidade própria ou alheia. No medo, não afirmo minha vulnerabilidade; ao contrário, tento me defender dela; tranco meus baús porque me sinto frágil diante do outro e o vejo como ameaça. No ódio, me recuso a enxergar a vulnerabilidade do outro - tanto quanto a minha; tento então depreciá-lo e aniquilá-lo de diversas maneiras. Mas ao fazê-lo, não seria a minha própria vulnerabilidade que busco, fantasmaticamente, eliminar?

Diversas configurações políticas se sustentam na negação da vulnerabilidade ao fomentar a fantasia de um líder protetor ou de um inimigo perigoso. As coisas se passam de outro modo se a vulnerabilidade é afirmada. Esta coragem afirmativa pode ter uma função política emancipatória, visto que não conduz a uma resignação ou a uma vitimização. Afirmar a vulnerabilidade não é satisfazer-se com a condição de vítima;

não se trata apenas de buscar reparação de danos sofridos diante de um poder reconhecido como tal, ainda que isso caiba, em certas circunstâncias. Demandar reparações pode ser justo, mas mantém o lugar de poder, e não é nisso que reside o fundamental para a transformação política. Mais importante é a desconstrução de fantasias que, nutridas pelo medo ou pelo ódio, perpetuam a demanda por figuras de autoridade e a crença numa força soberana transcendente.

Nesse sentido, a vulnerabilidade aparece, como propõe Judith Butler (2021), como uma força: uma força de não violência e uma afirmação de potência, à qual proponho corresponder a ternura enquanto afeto político. Butler se insurge contra a violência de Estado que se defende contra pessoas pretas, e pardas, pobres, *queers*, imigrantes, sem teto, enfim, dissidentes de todos os tipos, como se elas fossem perigosas e portadoras da destruição. Isso justificaria sua precarização e até seu aniquilamento, já que suas vidas não são consideradas enlutáveis. A luta de Butler se baseia na solidariedade por despossessão, criando “modos de resistência e movimentos a favor da transformação social que diferenciam a agressão de seus objetivos destrutivos a fim de afirmar os potenciais vivos da política igualitária radical” (2021, p. 11).

Isso pressupõe uma crítica ao individualismo, mas, principalmente, a possibilidade de fazer circular socialmente afetos que permitem a afirmação da vulnerabilidade como nossa condição comum, ao invés de fantasias que nos defendem dela. É nesse ponto que a ternura pode nutrir a emancipação política. A ternura abre as portas da indeterminação, a porta dos possíveis, e permite acolher o que chega. Permite, assim, criar um mundo comum, alargando o campo do *nós*. Mas vale lembrar uma vez mais, com Ferenczi, que ternura não é sinônimo de impotência, puerilidade, ou ausência de agressividade. Butler segue a mesma linha ao tratar da não violência: sem agressividade ela não poderia se constituir como força: “Não temos de amar uns aos outros para nos engajarmos numa solidariedade significativa. O surgimento de uma capacidade crítica, da crítica em si, está associado à preciosa e contrariada relação de solidariedade, em que nossos sentimentos navegam na ambivalência que os constitui” (2021, p. 155).

Ao contrário da paixão que, incisiva e excludente, navega nos estados afetivos absolutos, a ternura é inclusiva. Ela recusa a onipotência das paixões para criar espaços de hospitalidade. Permite suportar a ambivalência e negociá-la politicamente, condição essencial para as práticas de não violência. Aberta ao outro, mas também à agressividade não aniquiladora do outro, a ternura pode se tornar o fundamento afetivo de formas sociais que ainda não conhecemos, liberando acontecimentos que ainda não sabemos como experimentar.

Utopia? Talvez. As utopias convocam a potência da imaginação política, já que só podemos construir aquilo que antes fomos capazes de imaginar. A criação de uma nova cultura democrática é um processo a longo prazo, mas para isso é preciso transformarmos o horizonte do que é politicamente possível, processo que exige já uma mudança no circuito dos afetos. É preciso imaginarmos outros mundos afetivamente possíveis para vivermos de uma forma não violenta, experimentando uma convivência política menos desigual e mais justa, principalmente em países imersos numa cultura do ódio, como o Brasil.

Referências bibliográficas:

- BUTLER, J. (2006) Vida precaria: el poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2021) A força da não violência: um vínculo ético-político. São Paulo: Boitempo.
- DERRIDA, J. (2007) Força de lei: o fundamento místico da autoridade. São Paulo: Martins Fontes.
- FERENCZI, S. (1992 [1931]). Análise de crianças com adultos in Obras completas, Psicanálise IV. São Paulo Martins Fontes.
- FERENCZI, S. (1992 [1933]). Confusão de língua entre os adultos e a criança in Obras completas, Psicanálise IV. São Paulo Martins Fontes.
- FERENCZI, S. (1990 [1932]). Diário Clínico. São Paulo: Martins Fontes.
- FREUD, S. (1999 [1921]). Psicologia das massas e análise do eu. ESB, vol. 18.
- GONDAR, J. (2017) Ferenczi como pensador político in REIS, E; GONDAR, J. Com Ferenczi: clínica subjetivação, política. Rio de Janeiro: 7Letras.
- HÁRS, P. (2015) O conceito de paixão do Diário Clínico de Ferenczi. Tempo Psicanalítico, vol. 47, n.1, 2015, pp. 9-21.
- HOBBS, T. (2002). Do cidadão. São Paulo: Martins Fontes.
- HOBBS, T. (2003) Leviatã. São Paulo: Martins Fontes.
- SAFATLE, V. (2015) O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2a.ed.
- SCHMITT, C. (1992) O conceito do político. Petrópolis, Vozes.
- THATCHER, M. (1981) Interview for Sunday Times, 01/05/81.
- VERZTMAN, J. (2020). Algumas consequências teórico-clínicas da confusão de línguas in KUPERMANN, D; GONDAR, J; DAL MOLIN, E. C. (Orgs.). Ferenczi: Inquietações clínico-políticas. São Paulo: Zagodoni.
- WINNICOTT, D. W. (2000 [1950]). A agressividade em relação ao desenvolvimento emocional in Da pediatria à psicanálise. Obras escolhidas. Rio de Janeiro: Imago.