

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)

Jô Gondar ¹

1 Jô Gondar es postdoctorada en psicología clínica y profesora titular de la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro. Miembro efectivo del Círculo Psicoanalítico de Río de Janeiro, donde imparte cursos sobre Ferenczi y coordina un grupo de investigación sobre Psicoanálisis, Arte y Política. ORCID 0000-0002-4845-4939

“La economía es el método. El objetivo es cambiar el corazón y el alma” (1981). Así explicó Margaret Thatcher, primera ministra británica, a un periodista cómo pretendía transformar una sociedad que valoraba lo colectivo en una sociedad individualista. Una de las principales protagonistas del giro neoliberal de los años 80 no ignoraba que, para lograr su objetivo político, sería necesario penetrar la subjetividad social, para que los trabajadores funcionaran de acuerdo con los términos de un juego impuesto a ellos. En el corazón y en el alma estarían los cimientos del cambio político.

El filósofo Vladimir Safatle (2016) le dio un nombre a esta base de sustentación: la llamó circuito de afectos. Freud ya habría mostrado, en *Psicología de las Masas* (1921), cuánto la esfera individual es inseparable de la esfera social, ambas constituidas por modos de relación afectiva que se ejercen en el ambiente circundante, proporcionando soporte para los lazos sociales. La tesis de Safatle es que una determinada circulación afectiva moldeará las formas de sociabilidad y modulará cuánto nos sometemos, cuánto resistimos a la sujeción, cuánto somos capaces de afirmar quiénes somos y qué queremos. Escribe (2016, p. 38-39): “nuestra sujeción es afectivamente construida, es afectivamente perpetuada y solo podrá ser superada afectivamente a partir de la producción de otra aesthesis. Lo que nos lleva a decir que la política es, en su determinación esencial, un modo de producción de circuito de afectos”.

De hecho, la política no puede reducirse a prácticas de gestión económica, legal o de servicio de bienes. Concerne a las maneras posibles de estar juntos y a sus posibilidades de cambio. Es pensando en otros afectos, muy diferentes de los incitados por el giro neoliberal, que escribo este trabajo. Creo que para comprender las formas contemporáneas de organización social, e incluso la coyuntura política en la que estamos inmersos, no basta con conocer la geopolítica en curso; es preciso también entrar en el campo de la micropolítica y, particularmente, de los afectos y modos de sensibilidad que sustentan la construcción de los lazos sociales. En el plano social más amplio, el psicoanálisis muestra cómo se ejercen los afectos de dominación, segregación y colonización y, de este modo, permite ver cuáles serían las condiciones afectivas de la emancipación política y los motivos de sus bloqueos. En resumen: proporciona contribuciones tanto para entender la adhesión a las formas de gobierno y sociabilidad, como para construir proyectos de emancipación que buscan transformarlas. Sus contribuciones van más allá de la simple comprensión; el psicoanálisis también ayuda a pensar alternativas o, al menos, posibilidades de desmantelamiento de los modos afectivos y/o sensibles que sustentan determinadas formas de vínculo. Diferentes afectos y formas de sensibilidad modelarán de forma diferente la vida social y política (Safatle, 2016), y ejemplos históricos dan cuenta de esta relación.

Hobbes ya habría mostrado la importancia del miedo como afecto que induce la construcción de un Estado fuerte, capaz de impedir la guerra de todos contra todos, estabilizando la sociedad. “El origen de todas las grandes y duraderas sociedades no proviene de la buena voluntad recíproca que los hombres tendrían unos para con otros, sino del miedo recíproco que unos tienen de otros” (2002, p.28). Por su propia naturaleza, piensa Hobbes, los hombres están dotados de un egoísmo sin límites, una codicia en relación con los bienes del prójimo, una ambición de eliminar a quienes son vistos como competidores.

Así, dejados en estado natural, los hombres estarían perpetuamente guerreando entre sí. De ahí la necesidad de un Estado fuerte, un Leviatán capaz de coartar esos excesos. Pero, ¿qué podría garantizar la obediencia a las reglas, las obligaciones, los contratos establecidos por el Estado? El miedo. Solamente este afecto permitiría que los hombres se alejaran del estado de naturaleza para construir una vida en sociedad. “De todas las pasiones, la que menos hace que los hombres tiendan a violar las leyes es el miedo”, escribe Hobbes en el Leviatán (2003, p. 253). Pero añade: “él es también la única cosa que lleva a los hombres a respetarlas”. Para este filósofo inglés, el miedo como pasión sustenta el Estado, las leyes y el propio vínculo social. Hobbes recuerda que “todos los países, aunque estén en paz con sus vecinos, aun así guardan sus fronteras con hombres armados, sus ciudades con muros y puertas, y mantienen una constante vigilancia”. Este es el sentido de la conocida cita hobbesiana de Freud: “El hombre es el lobo del hombre”.

El miedo como afecto fundante del Estado está ligado a la defensa del individualismo (Safatle, 2016). En el horizonte político de Hobbes está el individuo que tiene miedo de la invasión del otro, de la pérdida de sus posesiones, del irrespeto a su integridad. Es él la figura última de los lazos sociales, y es para él que el Estado se hace necesario: el individuo con su privacidad, con sus bienes y sus fronteras que deben ser protegidas en todo momento. Bajo esta lógica individualista, el otro es siempre considerado un invasor potencial.

La dimensión social de los afectos se tornará más compleja en Carl Schmitt. Este jurista alemán, miembro prominente del Partido Nazista, abrazó las ideas hobbesianas y las transformó. Defendió también la idea de un Estado fuerte, pero hizo de la oposición amigo-enemigo el eje fundamental de lo político (Schmitt, 1992). Para él, lo político es un modo de relación en la cual las personas se agrupan con los amigos para enfrentar a los enemigos. Pero como no hay garantía de que los adversarios no atacarán ni intentarán perjudicar de alguna forma, la oposición amigo/enemigo conduce, en su apogeo, a la situación de la guerra. El enemigo representa una amenaza existencial y esto nos autoriza a matarlo en nombre de razones políticas. Según Jacques Derrida, Schmitt termina haciendo de la guerra la esencia de lo político. En esta glorificación de la guerra –justamente lo que Hobbes quería evitar– vemos el miedo combinarse con otra pasión en el campo político: la pasión del odio.

No debe sorprendernos que este jurista alemán esté siendo tan estudiado en la actualidad. La guerra ha sido una constante mundial y el estado de violencia se disemina por todos los aspectos de la sociedad ; el odio al otro, al extranjero, al diferente, ha sido incentivado y el miedo se ha transformado en una condición permanente. Miedo y odio como afectos políticos producen una sociedad que tiende a la paranoia, presa de la idea de que el otro, el diferente, pone en riesgo la seguridad y la unidad del cuerpo social (Safatle, 2016). Miedo y odio, combinados, alimentan un estado de inseguridad absoluta: el otro quiere destruirme, y es preciso destruirlo para que la seguridad, la armonía y la paz puedan reinar en el campo social.

La combinación del odio y del miedo fue siempre el resorte afectivo de los gobiernos autoritarios. Ahora, sin embargo, esta combinación se ha transformado en una tendencia global. En el siglo XXI, el individualismo y la competencia, valorizados por el orden neoliberal, erigen sociedades que exigen demasiado de sus miembros sin proporcionarles un suelo bajo los pies. La sumisión del sujeto a la lógica empresarial, la exigencia del máximo desempeño, el énfasis en la competición y la situación de estar siendo permanentemente evaluado son correlatos a una circulación de afectos que oscilan entre el odio, el miedo y el terror. Eliminar a quienes no obedecen las reglas del juego —práctica denominada por Achille Mbembe de necropolítica— es consonante con este circuito afectivo. *No time for losers*. Margaret Thatcher propuso y alcanzó el corazón y el alma de los trabajadores.

Si concordamos en que la política tiene como base un modo de producción de afectos, cualquier proyecto de emancipación política tendrá que pasar, necesariamente, por un cambio en las formas de sensibilidad, en las formas de afectar y de ser afectado en las relaciones. Pero, ¿sería posible pensar las sociedades a partir de otro circuito afectivo, un circuito que no tenga la pasión del miedo o del odio como fundamentos?

El psicoanálisis muestra aquí, una vez más, su vínculo con la política. Así como el trabajo clínico puede desactivar los afectos que alimentan las formas de sujeción del deseo, también es capaz de fomentar otros afectos que favorezcan la libertad subjetiva –un trabajo que, por sí solo, ya sería político. Sobre este último punto, cabe destacar la obra de Sándor Ferenczi. Una de las marcas distintivas de este psicoanalista húngaro fue la importancia que concedió a los afectos ; otra fue su persistente afinidad con el lado más frágil de la cuerda –el de las minorías– en todas las formas de relación: en los vínculos políticos y sociales, en las relaciones entre niños y adultos, hombres y mujeres, homosexuales y heterosexuales, pacientes y analistas. Pretendo aquí destacar una de ellas: la relación entre niños y adultos, implicando la confusión entre pasión y ternura que se encuentra en la génesis de la concepción ferencziana del trauma.

Ferenczi siempre se interesó por el niño en su posición de vulnerabilidad ante el poder del adulto. Esta vulnerabilidad, sin embargo, nunca fue para él sinónimo de impotencia: el niño es un ser que piensa, crea, elabora, presenta un saber y un modo de percepción incluso mayor que el del adulto. Este modo propio de ser se expresa a través de un lenguaje, como él lo llama –el lenguaje de la ternura. Pero esta acaba siendo más un modo afectivo que un modo lingüístico, propiamente dicho. De hecho, a pesar del título *Confusión de lenguas entre los adultos y el niño* (1933), no es el lenguaje el protagonista de la escena traumática. Aunque Ferenczi atribuya a los adultos un lenguaje de la pasión en contraposición al lenguaje de la ternura infantil, la confusión que se da entre ellos no es lingüística; lo que provoca el trauma es la invasión de las pasiones de los adultos sobre el universo tierno del niño. Cabe recordar que el título original del artículo no era *Confusión de lenguas*, tal como fue publicado en 1933, sino *Las pasiones de los adultos y su influencia sobre el desarrollo y el carácter del niño* (1932). Originalmente el título sugiere que un vector apasionado parte de los adultos y se impone unidireccionalmente sobre el niño. No se trata, por lo tanto, de una confusión entre niños y adultos, sino de adultos que se confunden, no dándose cuenta de que ellos sienten, perciben y se mueven a partir de otro registro afectivo (Verztman, 2020). Inmerso en la ternura, el niño se presenta vulnerable a la posibilidad de lo traumático. Esto ocurre cuando su modo de ser, su percepción y sus afectos son desconsiderados y/o desautorizados por el adulto que, volcado solo en sí mismo, quiere solo actuar su pasión, invadiéndolo y violentándolo.

¿Cuál es la diferencia entre pasión y ternura? Son dos modos de relación consigo mismo y con el mundo. La pasión como lenguaje de los adultos es, para Ferenczi, una emoción fuerte e incontrolable. Podemos figurarla como una línea recta, incisiva, tanto en su movimiento de lanzarse sobre el otro como en el de defenderse de él. El miedo y el odio son dos ejemplos: son pasiones y, como tales, ciegas, taxativas, perentorias. Esto ya lo habría indicado Hobbes, al decir: “La única pasión de mi vida fue el miedo”. La ternura, por su parte, constituye otro tipo de afección, más fluida y porosa, abriendo una superficie de comunicación más amplia con el mundo exterior. Es más permeable al otro y a las potencialidades de la experiencia. Constituye un mundo en el cual la individualidad de los contornos, la fijeza de las imágenes y la solidez de las ideas se disipan, dando lugar a otras formas de ser y de comunicarse, menos excluyentes, más relacionales e interdependientes.

Si el modo afectivo de la ternura, abierto a la heterogeneidad, hace que quien está inmerso en él sea más vulnerable al trauma, esta precariedad de defensas no es vista por Ferenczi de manera solo negativa: el niño menos provisto de filtros se comunica más extensamente con el universo, lo que le permite “saber mucho más sobre el mundo de lo que permite nuestro estrecho horizonte” (Ferenczi, 1932, p. 190). De hecho, los órganos de los sentidos de los adultos excluyen más de lo que perciben; sirven, “en lo esencial, para excluir una gran parte del mundo externo (de hecho, todo, excepto lo que es útil)” (1932, p. 190). La ternura infantil,

en cambio, dota a los niños de una capacidad creativa y de una sensibilidad mucho mayor que la de los adultos, manteniéndose “en resonancia con el mundo circundante” (1932, 1932, p. 117). El psicoanalista húngaro llega a mencionar la “suprema sabiduría y omnisciencia infantiles”, afirmando que es la regresión a un estado poroso, más fragmentado, lo que hace que los médiums, los psicóticos y los “bebés sabios” sean tan sensibles y sagaces en sus relaciones con el ambiente (Ferenczi, 1932, p. 118). Podemos ver así cuánto la ternura de Ferenczi difiere de la ternura de Freud: la ternura freudiana proviene de una pulsión inhibida en su objetivo, mientras que la ternura ferencziana es la condición básica de un tipo de inteligencia sensible que funciona en un registro diverso tanto de la razón como de la pasión (Hárs, 2015). Aun así, se mantiene atravesada por lo pulsional: Ferenczi no abdica de las pulsiones, tanto de las pulsiones sexuales como de la pulsión de muerte. La ternura no está desprovista de sexualidad, ni tampoco es el resultado de una sexualidad inhibida ; se trata de otro modo de experimentar y expresar lo sexual, polimorfa y nómadamente. De la misma manera, la pulsión de muerte impregna la ternura. En la perspectiva no dualista de Ferenczi, Thanatos se encuentra al servicio de la vida: descompone las unidades, fragmenta, pero no excluye ni aniquila, proporcionando materia para otras creaciones. Así, la ternura no está exenta de agresividad, pero presenta otra manera de vivirla y de manifestarla, sin la violencia y la contundencia de la pasión. La agresividad puede ser ejercida de forma vital, tema que Winnicott más tarde supo desarrollar muy bien.

Cabe observar que ternura y pasión no constituyen dos mundos radicalmente separados. Ferenczi nunca afirmó que un niño no experimenta la pasión, ni que para el adulto la ternura se perdió para siempre. Siempre adepto de las mezclas, él no podría proponer ninguna división del mundo en dos partes. Lo que él postula es que las relaciones abusivas se dan cuando alguien, tomado por la pasión, coloniza a otro que se encuentra, la mayoría de las veces, vivenciando un registro afectivo más poroso. La distinción entre los dos afectos no se refiere simplemente a las fases de la vida, ya que el lugar del niño en la obra ferencziana es extenso, complejo, no restringiéndose a una etapa del desarrollo que debe ser superada en el proceso de maduración. Un buen ejemplo es el título de uno de sus últimos artículos: *Análisis de niños con adultos* (1931).

La idea principal de este texto es que el niño está presente en el adulto. Es su dimensión sensible, vulnerable, creativa, y es con ella que el analista debe comunicarse, principalmente en el caso de pacientes traumatizados. ¿Y cómo el analista la alcanza? Situándose en la misma línea de su paciente, es decir, accediendo a su propia dimensión infantil y tierna. Ferenczi escribe en su *Diario Clínico* (1932, p. 91) que en ciertos momentos de un análisis “la impresión que se tiene es la de dos niños

igualmente asustados que intercambian sus experiencias y que, como consecuencia de un mismo destino se comprenden y buscan instintivamente tranquilizarse". Aquí estamos lejos de una relación vertical y jerárquica entre analizado y analista, en la cual este ocuparía el lugar de supuesto saber. Hay la suposición de una comunidad entre ellos –una misma “comunidad de destino”, afirma Ferenczi– que puede constituirse horizontalmente a partir de la vulnerabilidad de sus miembros, paciente y analista. Cabe recordar que una comunidad de destino es algo muy diferente de una comunidad de origen, basada en lazos de sangre o de nacionalidad ; ocurre cuando personas se reúnen, sin liderazgos o certezas previas, para discutir o construir un destino común.

No es difícil percibir ahí una crítica a los juegos de poder que se dan en el propio dispositivo psicoanalítico. Sin negar su verticalidad, Ferenczi introduce una horizontalidad posible en los vínculos entre analista y analizado. La clínica de Ferenczi, tanto en sus cuestionamientos como en sus proposiciones, es claramente política (Gondar, 2017). Conocido como *enfant terrible*, siempre tuvo afinidad con las relaciones horizontales y se inclinó hacia aquellos que se mostraban, sin disfraces, como vulnerables. Tal vez porque él mismo se reconociera de ese modo.

Esto fortalece nuestra hipótesis de extender al campo político más amplio la importancia del circuito afectivo. Si la ternura es una forma de sensibilidad infantil, es también, como nos muestra el ejemplo del “análisis de dos niños”, el afecto predominante en los vínculos creados a partir de un despojamiento común, es decir, en las relaciones de solidaridad por desposesión. Bajo este aspecto, la ternura remite a la noción de vulnerabilidad teorizada por Judith Butler.

Para Butler (2006), lo que constituye el lazo social entre los miembros de un grupo o de una sociedad no es el hecho de tener el mismo Padre, el mismo líder o el mismo ideal ; lo que hace lazo es la vulnerabilidad presente en cada uno. Es ella la que se encuentra en la raíz del sentimiento de solidaridad –y no de la caridad o de la filantropía, prácticas que mantienen el lugar del poder–, en la medida en que todos nosotros somos desposeídos. No se trata de desamparo –noción que habla de una condición constitutiva, casi ontológica, remitiendo a una nostalgia del Padre. Diferentemente de esto, la vulnerabilidad no apela a ningún Padre o idea trascendente; todos somos vulnerables porque estamos, de entrada, lanzados a un mundo de otros. Si hay en esta noción alguna ontología, se trata de una ontología social. Es en las relaciones –y no por nuestra constitución– que nos presentamos vulnerables, sujetos a las pérdidas, a los traumas, a las intemperies, al reconocimiento por parte del otro o a su ausencia.

Esto nos coloca, inevitablemente, en una relación de interdependencia con todos los demás, humanos y no humanos. No sería posible, a partir de la teoría de Butler, valorar cualquier forma de individualismo; si nos reconocemos como interdependientes, la propia idea de individuo se muestra inconcebible (Butler, 2021). Así como se vuelve criticable la contraposición entre un *nosotros* y un *ellos*, modos solo ampliados de una misma lógica individualista: si el yo está siempre atravesado por el tú, no puedo eliminar o desconsiderar el *tú* sin eliminar o desconsiderar partes de mí misma. Es bajo esta óptica que Butler puede enunciar su famoso dicho: todas las vidas importan. El gran problema político reside en el hecho de que algunas vidas son consideradas más relevantes –más lamentables, dice ella– que otras (Butler, 2006). Como consecuencia de sus valores desiguales, algunas vidas tienen su vulnerabilidad protegida, mientras que otras no. Las que no son protegidas son políticamente precarizadas, debido a las circunstancias desfavorables a las cuales esas vidas se ven expuestas, muchas veces desde el inicio. Es contra esta precarización socialmente producida, es decir, contra el no reconocimiento de la vulnerabilidad de todas las vidas, que las luchas políticas deben librarse.

La propuesta de un lazo social horizontal acerca a Ferenczi de Butler. Es curioso que, bajo este aspecto, un psicoanalista de primera generación pueda estar alineado con una filósofa *queer* contemporánea. Sus concepciones también se entrelazan si pensamos en condiciones de vida y sus afectos correspondientes. Pues la vulnerabilidad no es un afecto, sino una condición permanente y común a todos nosotros, por ser seres eminentemente relacionales. Si tuviéramos que corresponder a esa condición una figura afectiva, no podrá tener la forma de una pasión, siempre más categórica y excluyente. Debemos pensar en un afecto que nos vuelva más porosos para los otros y más disponibles para la amplitud de los lazos. Ese afecto es la ternura.

Ligada a la vulnerabilidad y, por lo tanto, a una condición primera e infranqueable de cualquier ser humano, la ternura sería un afecto vital básico. Puede, sin embargo, ser transmutada o sustituida por otros afectos, menos inclusivos, si esa condición primera no es afirmada o reconocida. En realidad, en toda violencia, sea física o psíquica, hay un intento de negar la vulnerabilidad –tanto la nuestra como la del otro. Un ejemplo: podemos ejercer la violencia, o incluso matar en nombre de un líder o de una idea, pero el sentido de ese acto se vacía si reconocemos que la condición de desposeimiento es común a todos nosotros. Una forma de defenderse de esa condición también ocurre cuando atribuimos de antemano una vulnerabilidad a ciertos grupos: al hacerlo, nos consideramos diferentes de ellos y, por lo tanto, invulnerables. Así, existen afectos ligados a construcciones fantasmáticas de defensa, es decir, a formas de no reconocimiento de la vulnerabilidad propia o ajena. En el miedo, no afirmo mi vulnerabilidad; al contrario, intento defenderme de ella ;

cierro mis baúles porque me siento frágil ante el otro y lo veo como amenaza. En el odio, me niego a ver la vulnerabilidad del otro –tanto como la mía ; intento entonces despreciarlo y aniquilarlo de diversas maneras. Pero al hacerlo, ¿no sería mi propia vulnerabilidad lo que busco, fantasmáticamente, eliminar?

Diversas configuraciones políticas se sustentan en la negación de la vulnerabilidad al fomentar la fantasía de un líder protector o de un enemigo peligroso. Las cosas ocurren de otro modo si la vulnerabilidad es afirmada. Esta valentía afirmativa puede tener una función política emancipatoria, puesto que no conduce a una resignación o a una victimización. Afirmar la vulnerabilidad no es satisfacerse con la condición de víctima ; no se trata solo de buscar reparación de daños sufridos ante un poder reconocido como tal, aunque esto sea pertinente en ciertas circunstancias. Demandar reparaciones puede ser justo, pero mantiene el lugar de poder, y no es en eso en lo que reside lo fundamental para la transformación política. Más importante es la desconstrucción de fantasías que, nutridas por el miedo o por el odio, perpetúan la demanda por figuras de autoridad y la creencia en una fuerza soberana trascendente. En este sentido, la vulnerabilidad aparece, como propone Judith Butler (2021), como una fuerza: una fuerza de no violencia y una afirmación de potencia, a la cual propongo corresponder la ternura como afecto político. Butler se insurge contra la violencia de Estado que se defiende contra personas negras y pardas, pobres, *queers*, inmigrantes, sin techo, en fin, disidentes de todo tipo, como si ellas fueran peligrosas y portadoras de destrucción. Esto justificaría su precarización e incluso su aniquilamiento, ya que sus vidas no son consideradas lamentables. La lucha de Butler se basa en la solidaridad por desposesión, creando “modos de resistencia y movimientos a favor de la transformación social que diferencian la agresión de sus objetivos destructivos con el fin de afirmar los potenciales vivos de la política igualitaria radical” (2021, p. 11).

Esto presupone una crítica al individualismo pero, principalmente, la posibilidad de hacer circular socialmente afectos que permiten la afirmación de la vulnerabilidad como nuestra condición común, en lugar de fantasías que nos defienden de ella. Es en este punto que la ternura puede nutrir la emancipación política. La ternura abre las puertas de la indeterminación, la puerta de los posibles, y permite acoger lo que llega. Permite, así, crear un mundo común, ampliando el campo del *no-sotros*. Pero cabe recordar una vez más, con Ferenczi, que ternura no es sinónimo de impotencia, puerilidad, o ausencia de agresividad. Butler sigue la misma línea al tratar la no violencia: sin agresividad no podría constituirse como fuerza: “No tenemos que amarnos unos a otros para comprometernos en una solidaridad significativa. El surgimiento de una capacidad crítica, de la crítica en sí, está asociado a la preciosa y contrariada relación de solidaridad, en que nuestros sentimientos navegan en la ambivalencia que los constituye” (2021, p. 155).

Al contrario de la pasión que, incisiva y excluyente, navega en los estados afectivos absolutos, la ternura es inclusiva. Rehúsa la omnipotencia de las pasiones para crear espacios de hospitalidad. Permite soportar la ambivalencia y negociarla políticamente, condición esencial para las prácticas de no violencia. Abierta al otro, pero también a la agresividad no aniquiladora del otro, la ternura puede convertirse en el fundamento afectivo de formas sociales que aún no conocemos, liberando acontecimientos que aún no sabemos cómo experimentar.

¿Utopía? Tal vez. Las utopías convocan la potencia de la imaginación política, ya que solo podemos construir aquello que antes fuimos capaces de imaginar. La creación de una nueva cultura democrática es un proceso a largo plazo, pero para ello es preciso transformar el horizonte de lo que es políticamente posible, proceso que exige ya un cambio en el circuito de los afectos. Es preciso imaginar otros mundos afectivamente posibles para vivir de una forma no violenta, experimentando una convivencia política menos desigual y más justa, principalmente en países inmersos en una cultura del odio, como Brasil.

Referencias bibliográficas:

BUTLER, J. (2006) *Vida precária: el poder de 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, 2 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.