

LA PASIÓN Y LA TERNURA COMO FUERZAS POLÍTICAS*

Jô Gondar

En memoria de Marta de Araújo Pinheiro

*Traducción del artículo publicado originalmente en inglés en la revista *International Forum of Psychoanalysis*. Referencia original: Gondar, J. (2023). Passion and tenderness as political forces. *International Forum of Psychoanalysis*, 32(4), 233–239.

<https://doi.org/10.1080/0803706X.2023.2231187>

RESUMEN

Para comprender las formas contemporáneas de organización social no basta conocer la geopolítica en curso, pero también los afectos y modos de sensibilidad que sustentan la construcción de lazos sociales. En este campo, el psicoanálisis brinda aportes fundamentales para comprender tanto las posibilidades de adhesión a las formas de gobierno y de sociabilidad, como la construcción de proyectos de emancipación que apunten a transformarlas. Al distinguir el lenguaje de la pasión del lenguaje de la ternura, Sándor Ferenczi no pretendía realizar una discusión política, pero podemos hacer uso de estas nociones para pensar las posibilidades actuales de convivencia política. La ternura es la forma de la sensibilidad del niño, pero también de las relaciones solidarias a través del despojo. En este sentido, la ternura remite a la noción de vulnerabilidad teorizada por Judith Butler.

PALABRAS CLAVE: pasión, ternura, afectos, vínculo social, convivencia política

ABSTRACT

To understand contemporary forms of social organization it is not enough to know the geopolitics in course, but also the affections and sensibility modes that sustain the construction of social ties. In this field, psychoanalysis provides fundamental contributions to understand both the possibilities of adherence to

forms of government and sociability, and as well as the construction of emancipation projects that aim to transform them. In distinguishing the language of passion from the language of tenderness, Ferenczi did not intend to have a political discussion, but we can use these notions to think about the current possibilities of political coexistence. Tenderness is the child's form of sensitivity, but also that of relationships of solidarity through dispossession. In this sense, the language of tenderness refers to the notion of vulnerability theorized by Judith Butler.

KEYWORDS: passion, tenderness, affections, social bond, political coexistence.

INTRODUCCIÓN

«La economía es el método, el objetivo es cambiar el corazón y el alma» (1981). De esta forma, Margaret Thatcher, primera ministra británica, le explicaba 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 era necesario penetrar en la subjetividad social, para que de este modo los trabajadores funcionaran siguiendo los términos del juego que se les imponía. En el corazón y en el alma estarían los cimientos del cambio político.

El filósofo Vladimir Safatle (2016) ha denominado a esta base de apoyo político *el circuito de los afectos*. Freud ya había demostrado en *Psicología de las Masas* (1921) el carácter inseparable de la esfera individual y la esfera social, ambas construidas a partir de modos de relación que se producen en el entorno circundante, funcionando como soporte de las diversas formas de vínculos. La tesis de Safatle postula que una determinada circulación afectiva moldea las formas de sociabilidad y modula el grado en que nos sometemos, en que nos resistimos a la sujeción y en que somos capaces de reafirmar quiénes somos y lo que queremos:

«Nuestra sujeción es afectivamente construida, es afectivamente perpetuada y solo puede 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»
(Safatle, 2016, p. 38-39).

Pensando en otros afectos, muy distintos a los que incita el giro neoliberal, es que escribo este trabajo. Para comprender las formas contemporáneas de organización social e incluso la coyuntura política en que estamos inmersos no basta con conocer la geopolítica en curso, es necesario también entrar en el campo de los afectos y las formas de sensibilidad que sustentan la construcción de los lazos sociales. En el plano social más amplio, el psicoanálisis muestra de manera inquietante la geografía de los afectos de dominación, segregación y colonización, así como las condiciones afectivas de la emancipación política y los motivos de sus bloqueos. Sus contribuciones permiten comprender tanto la adhesión a determinadas formas de gobierno y sociabilidad, como la construcción de proyectos de emancipación que buscan transformarlas. Porque no se trata sólo de comprender, sino también de pensar alternativas o al menos posibilidades de desmontar los modos afectivos y/o sensibles que sustentan determinadas formas de vinculación. Diferentes afectos y formas de sensibilidad modelan diferentemente la vida social y política (Safatle, 2016).

AFECTOS Y POLÍTICA

Thomas Hobbes ya habría demostrado la importancia del miedo como afecto que induce a 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 perdurables sociedades

no proviene de la buena voluntad recíproca que los hombres tendrían unos hacia los otros, sino del miedo recíproco que tienen unos de los otros» (1634, p. 88). Hobbes piensa que por su propia naturaleza los hombres están dotados de un egoísmo sin límite, de una codicia por los bienes ajenos y de una ambición de eliminar a quienes ven como competidores. De allí se desprende la necesidad de un Estado fuerte, un *Leviathán* capaz de impedir esos excesos. ¿Pero qué podría garantizar la obediencia a las reglas, a las obligaciones y a los contratos establecidos por el Estado? El miedo. Sólo él permitiría que los hombres se alejaran del estado de naturaleza para construir una vida en sociedad. «De todas las pasiones, la que en menor grado inclina al hombre a quebrantar las leyes es el miedo», escribe Hobbes en *Leviathán* (1651, p. 244). A esto agrega: «también es la única cosa que hace que los hombres las observen». Para este filósofo inglés, el miedo como pasión es el sustento del Estado, de las leyes y del propio vínculo social. Este es el sentido de la conocida cita hobbesiana de Freud: «El hombre es un lobo para el hombre».

El miedo como afecto fundacional del Estado se vincula a la defensa del individualismo (Safatle, 2016). Aunque en la dinámica de Hobbes tiene cabida la esperanza —es la expectativa del bien, así como el miedo es la expectativa del mal—, los dos afectos están pensados desde el individuo. En el horizonte político de Hobbes está el hombre que tiene miedo a la invasión del otro, a la pérdida de sus posesiones, a la amenaza hacia su integridad. Este constituye la figura última de los lazos sociales, para quien el Estado se vuelve 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 siempre es considerado un invasor potencial.

La dimensión social de los afectos se torna más compleja en Carl Schmitt. Influenciado por Hobbes, este jurista alemán, miembro del Partido Nazi, también defendió la idea de un Estado fuerte, pero hizo de la oposición amigo-enemigo el eje fundamental de lo político (Schmitt, 1932). Para él, lo político es una forma de relación en la que las personas se agrupan con los amigos para enfrentar a los enemigos. Pero como no existen garantías de que los adversarios no atacarán ni intentarán generar algún tipo de daño, la oposición amigo/enemigo conduce, en su punto más alto, a la situación de guerra. El enemigo representa una amenaza existencial y eso nos autoriza a matarlo en nombre de razones políticas. Según Jacques Derrida (1997), Schmitt termina haciendo de la guerra la esencia de

lo político. En esta glorificación de la guerra — justamente lo que Hobbes quería evitar— vemos cómo el miedo se combina 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 en el mundo y el estado de violencia se disemina en todos los aspectos de la sociedad; se ha incentivado el odio al otro, al extranjero, al diferente y el miedo se transformó en una condición permanente. El miedo y el odio como afectos políticos producen una sociedad que tiende a la paranoia, aferrada a la idea de que el otro, el diferente, pone en riesgo la seguridad y la unidad del cuerpo social (Safatle, 2016). La combinación de odio y miedo fue siempre el motor afectivo de los gobiernos autoritarios. Ahora, sin embargo, esa combinación se ha convertido en una tendencia global. En el siglo XXI el individualismo y la competencia, valorados especialmente por el orden neoliberal, erigen sociedades que exigen demasiado a sus miembros sin ofrecerles un suelo bajo sus pies. La sumisión del sujeto a la lógica empresarial, la exigencia del máximo desempeño, el énfasis en la competencia y el hecho de ser evaluado constantemente tienen su correlato en una circulación de afectos que oscilan entre el odio, el miedo y el terror. *No time for losers*.

Si entendemos que la política tiene como base un modo de producción de afectos, cualquier proyecto de emancipación política tendrá que contemplar necesariamente un cambio en las formas de sensibilidad, en las formas de afectar y de ser afectados en las relaciones. ¿Es posible, entonces, pensar las sociedades a partir de otro circuito afectivo cuyos fundamentos no sean la pasión del miedo o del odio?

PASIÓN Y TERNURA

Una vez más el psicoanálisis revela su vínculo con la política. Así como el trabajo clínico puede desactivar los afectos que alimentan formas de sujeción del deseo, este también es capaz de fomentar otros afectos que favorezcan la libertad subjetiva. Sobre este último punto, vale destacar la obra de Sándor Ferenczi. Una de las características distintivas del psicoanalista húngaro es la importancia que le otorga a los afectos, así como su persistente afinidad con el lado más débil de la sogá (el de las minorías), en todas las formas de relacionamiento: en los vínculos políticos y sociales, en las relaciones entre niños y adultos, hombres y mujeres, homosexuales y heterosexuales, pacientes y analistas. Pretendo destacar aquí una de ellas: la relación entre niños y

adultos. Esta involucra la confusión entre pasión y ternura que se encuentra en la génesis de la concepción ferencziana del trauma.

A Ferenczi siempre le interesó el niño en su posición de vulnerabilidad frente al poder del adulto. No obstante, nunca consideró esa vulnerabilidad un sinónimo de impotencia; el niño es un ser que piensa, crea, elabora, tiene un saber y una percepción incluso mayor a la del adulto. Ese modo propio de ser se expresa a través de un lenguaje, que él denomina lenguaje de la ternura. Pero se trata más de un modo afectivo que de un modo lingüístico propiamente dicho. De hecho, a propósito del texto *Confusión de lenguas entre los adultos y el niño* (1933), no es el lenguaje el que allí protagoniza la escena traumática. Aunque Ferenczi le atribuya a los adultos un lenguaje de pasión en contraposición al lenguaje de la ternura infantil, la confusión que ocurre entre ellos no es lingüística. Lo que provoca el trauma es la invasión de las pasiones de los adultos en el universo tierno del niño.

¿Cuál es la diferencia entre pasión y ternura? Son dos modos de relación con uno mismo y con el mundo. La pasión como lenguaje de los adultos constituye para Ferenczi una emoción fuerte e incontrolable. Podemos imaginarla como una línea recta, incisiva, tanto en su movimiento de lanzarse sobre el otro como en el de defenderse de este. El miedo y el odio son dos ejemplos. Son pasiones y como tales son ciegas, taxativas, terminantes. Eso ya lo habría indicado Hobbes al decir: «La única pasión de mi vida ha sido el miedo». La ternura, por su parte, constituye otro tipo de afección, más fluida y porosa que abre una superficie de comunicación más amplia con el mundo exterior. Es más permeable al otro y a las potencialidades de la experiencia. Compone un mundo en el que la individualidad de los contornos, la fijeza de las imágenes y la solidez de las ideas se disipan, dando paso 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 más vulnerable al trauma a quien se encuentra inmerso en él, esta precariedad de las defensas no es considerada por Ferenczi solo de forma negativa. El niño, menos provisto de filtros, se comunica extensamente con el universo, lo que permite que sepa «mucho más sobre el mundo que lo que nuestro estrecho horizonte nos permite» (Ferenczi, 1932, p. 210). La ternura infantil dota a los niños de una capacidad creativa y una sensibilidad muy superior a la de los adultos, manteniéndose «en resonancia con el mundo circundante» (1932, p. 80).

El psicoanalista húngaro menciona incluso la «suprema sabiduría y omnisciencia infantil», afirmando que es la regresión a un estado poroso y más fragmentado lo que hace que los médiums, psicóticos y «bebés sabios» sean tan sensibles y sagaces en sus relaciones con el entorno (Ferenczi, 1932, p. 81).

Así, podemos ver en qué se diferencia la ternura de Ferenczi de la ternura de Freud: la ternura freudiana proviene de una pulsión inhibida en su objetivo, mientras que la ternura de Ferenczi es la condición básica de un tipo de inteligencia sensible que funciona en un registro diferente tanto de la razón como de la pasión (Hárs, 2015). Aun así, sigue atravesado por lo pulsional: Ferenczi no abdica de las pulsiones, tanto de las sexuales como de las de muerte. La ternura no está desprovista de sexualidad, ni es el resultado de una sexualidad inhibida; sino que se trata de otro modo de experimentar y expresar lo sexual, de manera polimorfa y nómada. Del mismo modo, la pulsión de muerte impregna la ternura. En la perspectiva no dualista de Ferenczi, *Thanatos* está al servicio de la vida: descompone las unidades, fragmenta, pero no excluye ni aniquila, proporcionando la materia para otras creaciones. En este sentido, la ternura no se encuentra exenta de agresividad, pero presenta otra forma de vivirla y manifestarla, sin la violencia y la contundencia de la pasión. La agresividad puede ejercerse de forma vital, tema que más tarde Winnicott pudo desarrollar muy bien.

Es necesario observar que la ternura y la pasión no constituyen dos mundos radicalmente separados. Ferenczi nunca afirmó que el niño no experimenta la pasión ni que para el adulto la ternura se haya perdido para siempre. Partidario de las mezclas, este no podría proponer ninguna división del mundo en dos partes. Lo que plantea es que las relaciones abusivas ocurren cuando alguien dominado por la pasión coloniza a otro que se encuentra, gran parte de las veces, experimentando 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 que ocupa el niño en la obra ferencziana es vasto, complejo, no restringiéndose a una etapa del desarrollo que debe ser superada en el proceso de maduración. Un buen ejemplo lo encontramos en 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 esta dimensión que el analista debe comunicarse, principalmente en casos

de pacientes traumatizados. ¿Cómo hace el analista para acceder a ella? Situándose en la misma línea que su paciente, es decir, accediendo a su propia dimensión infantil y tierna. Ferenczi escribe en su *Diario Clínico* (1932, p. 91) que ciertos momentos del análisis «dan la impresión de dos niños igualmente asustados que intercambian sus experiencias, que como consecuencia de un mismo destino se comprenden y buscan instintivamente tranquilizarse». Aquí estamos lejos de una relación vertical y jerárquica entre el analizante y el analista, en la cual este último ocuparía el lugar del supuesto saber. Esta mirada supone la existencia de una comunidad entre ambos, —una misma «comunidad de destino», afirma Ferenczi—, que puede construirse horizontalmente a partir de la vulnerabilidad de sus miembros, paciente y analista.

No es difícil percibir en esto una crítica a los juegos de poder que ocurren en el propio dispositivo psicoanalítico. Ferenczi introduce una horizontalidad posible en los vínculos entre analista y analizante. Conocido como un *enfant terrible*, siempre estuvo atento a las relaciones horizontales y se inclinó por aquellos que se mostraron, sin disimulo, como vulnerables. Quizá porque él mismo se reconociese 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, esta es también, como nos muestra el ejemplo del «análisis de dos niños», el afecto predominante en los vínculos creados a partir de un despojo común, es decir, en las relaciones de solidaridad por desposesión. Desde este ángulo, la ternura remite a la noción de vulnerabilidad teorizada por Judith Butler.

FERENCZI CON BUTLER

Para Butler (2006), lo que crea el lazo social entre los miembros de un grupo o de una sociedad no es el hecho de tener un mismo Padre, un mismo líder o un mismo ideal, sino la vulnerabilidad presente en cada uno. Esta se encuentra en la raíz del sentimiento de solidaridad —y no de la caridad, del paternalismo o de la tolerancia, prácticas que mantienen los lugares de poder—, en la medida en que todos somos desposeídos. No se trata del desamparo, noción que remite a una condición constitutiva, casi ontológica y que se remonta a una nostalgia del Padre. A diferencia de este, la vulnerabilidad no invoca a un Padre o una idea trascendente; todos somos vulnerables porque de entrada somos lanzados a un

mundo de otros. Es a través de las relaciones y no por nuestra constitución que nos presentamos como vulnerables, sujetos a las pérdidas, a los traumas, a la intemperie, al reconocimiento del otro o a su ausencia.

Esto nos coloca, inevitablemente, en una relación de interdependencia con todos los otros, humanos y no humanos. No es posible, a partir de la teoría de Butler, valorar cualquier forma de individualismo. Si nos reconocemos como interdependientes, la propia idea de individuo se torna inconcebible (Butler, 2021). Así como también se vuelve problemática la contraposición entre un *nosotros* y un *ellos*, que parte de la misma lógica individualista: si el *yo* se encuentra siempre atravesado por el *tú*, no puedo eliminar o desconsiderar el *tú* sin eliminar o desconsiderar partes de mí misma. Bajo esta óptica Butler enuncia su famosa frase: todas las vidas importan. El gran problema político reside en el hecho de que algunas vidas son consideradas más relevantes que otras (Butler, 2006). Al ser valoradas de forma desigual, algunas vidas son protegidas en su vulnerabilidad, mientras que otras no lo son. Las vidas que no están protegidas se encuentran precarizadas políticamente, debido a las circunstancias desfavorables a las que están expuestas, muchas veces desde su inicio. Contra esa precarización socialmente producida, esto es, contra la falta de reconocimiento a la vulnerabilidad de todas las vidas, es que deben librarse las luchas políticas.

La propuesta de un vínculo social horizontal acerca a Ferenczi y a Butler. Es curioso que en este aspecto un psicoanalista de la primera generación pueda encontrarse alineado con una filósofa *queer* contemporánea. Sus concepciones también se entrelazan si vinculamos las condiciones de vida a ciertos afectos. La vulnerabilidad no es un afecto y sí una condición permanente y común a todos nosotros porque somos seres fundamentalmente relacionales. Si tuviéramos que encontrar una figura afectiva que se correspondiera con esa condición, esta no podría tener la forma de una pasión, siempre mucho más categórica y excluyente. Deberíamos pensar en un afecto que nos vuelva más porosos hacia los demás y con mayor disponibilidad para ampliar los lazos. Ese afecto sería la ternura.

Ligada a la vulnerabilidad y por tanto, a una condición primaria e insuperable de cualquier ser humano, la ternura sería un afecto vital básico. No obstante, esta puede ser transmutada o sustituida por otros afectos, si esa condición primaria no es afirmada o reconocida. En realidad, en cualquier forma de violencia, sea física o psíquica, hay un intento de negar la vulnerabilidad, tanto la nuestra como la del otro. Por ejemplo:

podemos ejercer 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 desposesión es común a todos nosotros. Una forma de defensa frente a esa condición ocurre también cuando le atribuimos de antemano una vulnerabilidad a ciertos grupos. Al hacerlo, nos consideramos diferentes a ellos y por lo tanto, invulnerables. En este sentido, existen afectos vinculados a construcciones fantasmáticas de defensa, esto es, a formas de no reconocimiento de la vulnerabilidad propia o ajena. En el miedo no afirmo mi vulnerabilidad, sino que por el contrario intento defenderme de ella; cierro mis puertas porque me siento frágil frente al otro y lo veo como una amenaza. En el odio me niego a percibir la vulnerabilidad del otro, —así como la propia—, tratando de despreciarlo y aniquilarlo de varias maneras. Sin embargo, al hacerlo, ¿no sería mi propia vulnerabilidad la que estoy buscando, en mis fantasías, eliminar?

Diversas configuraciones políticas se sustentan en la negación de la vulnerabilidad al alimentar la fantasía de un líder protector o de un enemigo poderoso. Las cosas son muy distintas cuando la vulnerabilidad se afirma. Este coraje afirmativo puede tener una función política emancipatoria, ya que no conduce a la resignación o a la victimización. Afirmar la vulnerabilidad no significa reconfortarse en la condición de víctima; no se trata solamente de exigir reparación por los daños sufridos a un poder reconocido como tal. Demandar una reparación puede ser justo, pero mantiene los lugares de poder y no es allí donde reside lo fundamental de la transformación política. Es más importante la deconstrucción de las fantasías que, nutridas por el miedo o el odio, perpetúan la búsqueda de figuras de autoridad y la creencia en una fuerza soberana trascendente.

LA TERNURA COMO FUERZA POLÍTICA

En este sentido, la vulnerabilidad aparece como una fuerza, como propone Judith Butler (2021): una fuerza de no violencia y una afirmación de potencia, a la cual propongo que le corresponda la ternura como afecto político. Butler se subleva contra la violencia del Estado que se defiende de las personas negras, pardas, pobres, *queer*, inmigrantes, sin techo, en fin, disidentes de todo tipo, como si estas fueran peligrosas y portadoras de destrucción. Esto justificaría su precarización y hasta su aniquilamiento, ya que sus vidas no son consideradas merecedoras de luto. La lucha de Butler se basa en la solidaridad por desposesión,

creando «formas de resistencia y movimientos a favor de la transformación social que diferencian la agresión de sus objetivos destructivos con el fin de afirmar la potencia viva de la política igualitaria radical» (2021, p. 11).

Esto presupone una crítica al individualismo y especialmente la posibilidad de hacer circular socialmente afectos que permitan la afirmación de la vulnerabilidad como nuestra condición común, en lugar de fantasías que nos defiendan de ella. Es en este punto que la ternura puede nutrir la emancipación política. La ternura abre las puertas de la indeterminación y permite crear un mundo común, alargando el campo del *nosotros*. Pero es preciso recordar, una vez más, a través de Ferenczi, que la ternura no es sinónimo de impotencia, puerilidad o ausencia de agresividad. Butler sigue esta misma línea al referirse a la no violencia:

*«No tenemos que amarnos unos a otros para involucrarnos en una solidaridad significativa. El surgimiento de una capacidad crítica, de la crítica en sí misma, está asociado a la preciosa y conflictiva relación de solidaridad, en que nuestros sentimientos navegan en la ambivalencia que los constituye»
(2021, p. 155).*

Al contrario de la pasión, la ternura es inclusiva. Esta rechaza 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 que no aniquila al otro, la ternura puede convertirse en el fundamento afectivo de formas sociales que todavía no conocemos, liberando acontecimientos que no sabemos todavía cómo experimentar.

¿Una utopía? Quizá. Las utopías llaman a 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 de largo aliento, pero para eso es necesario que transformemos los horizontes de lo políticamente posible, proceso que exige un cambio urgente en el circuito de los afectos. Es necesario que imaginemos otros mundos afectivamente posibles para que podamos 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 es el caso de Brasil en este momento.

Autora: Jô Gondar

joogondar@gmail.com

Psicoanalista. Doctora en Psicología. Postdoctorado en Psicología Clínica. Miembro pleno del Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro. Profesora Titular de la Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Autora (con Eliana Reis) de *Com Ferenczi: o coletivo na clínica - racismo, fragmentação, transições* (Ed. Zagodoni, 2022) y *Com Ferenczi: clínica, subjetivação e política* (Ed. 7Letras, 2017). Coordinadora (con Daniel Kupermann y Eugênio Dal Molin) de *Ferenczi: pensador da catástrofe* (Ed. Zagodoni, 2022) y *Ferenczi: inquietações clínico-políticas* (Ed. Zagodoni, 2020). BRASIL.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Butler, J. (2021). *A força da não violência. Um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo.

Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

Ferenczi, S. (1931). Análisis de niños con adultos. *Obras completas*, tomo IV. Madrid: Espasa Calpe, 1981.

Ferenczi, S. (1933). Confusión de lenguas entre los adultos y el niño. El lenguaje de la ternura y de la pasión. *Obras completas*, tomo IV. Madrid: Espasa Calpe, 1981.

Ferenczi, S. (1932). *Diário Clínico*. Buenos Aires: Conjetural, 1988.

Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. *Obras completas*, vol. 18. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.

Gondar, J. Ferenczi como pensador político in Reis, E; Gondar, J. *Com Ferenczi: clínica subjetivação, política*. (2017). Rio de Janeiro: 7Letras.

Hárs, P. O conceito de paixão do Diário Clínico de Ferenczi. *Tempo Psicanalítico*, vol. 47, n.1, 2015, pp. 9-21.

Hobbes, T. (1634). *De cive*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.

Hobbes, T. (1651). *Leviathán*. Madrid: Ed. Nacional, 1979.

Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2 ed.

Schmitt, C. (1932). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Thatcher, M. *Interview for Sunday Times*, 01/05/1981.

Verztman, J. Algumas consequências teórico-clínicas da confusão de línguas in Kupermann, D; Gondar, J; Dal Molin, E. C. (orgs). *Ferenczi: Inquietações clínico-políticas*. (2020). São Paulo: Zagodoni.