

Passione e tenerezza come forze politiche

*Jó Gondar**

In memoria di Marta de Araújo Pinheiro

SOMMARIO. – Per comprendere le forme contemporanee di organizzazione sociale non basta conoscere la geopolitica in corso; è necessario entrare anche nel campo della micropolitica e, in particolare, degli affetti e delle forme di sensibilità che sostengono la costruzione dei legami sociali. I diversi affetti e le forme di sensibilità costruiranno in modi differenti la vita sociale e politica. Nel distinguere il linguaggio della passione dal linguaggio della tenerezza, Ferenczi non intendeva avere una prospettiva politica, ma possiamo usare queste nozioni per pensare alle attuali possibilità di convivenza politica. Paura e odio sono passioni violente e incisive. La tenerezza, invece, costituisce un altro tipo di forza, più fluida e porosa, che apre una superficie più ampia di comunicazione con il mondo esterno. È la forma di sensibilità del bambino, ma anche quella delle relazioni di solidarietà attraverso la perdita di possesso. In questo senso il linguaggio della tenerezza si riferisce alla nozione di vulnerabilità teorizzata da Judith Butler. Non si tratta di difendere la puerilità o l'ingenuità, ma di una forza di non violenza che, se affermata, crea la possibilità di una convivenza politica meno iniqua e più giusta, soprattutto nei paesi immersi in una cultura dell'odio come il Brasile.

Parole chiave: passione; tenerezza; affetto, legame sociale; Sándor Ferenczi; coesistenza politica.

‘L'economia è il metodo, l'obiettivo è quello di cambiare il cuore e l'anima’ (1981). In questo modo, Margaret Thatcher, primo ministro britannico, spiegò a una giornalista come intendeva trasformare una società che valorizzava il collettivo in una società che avrebbe apprezzato l'individualismo. Una delle principali protagoniste della svolta neoliberale degli anni Ottanta, Thatcher, non era ignara del fatto che per raggiungere il suo obiettivo politico era necessario penetrare la soggettività sociale, in modo che i lavoratori operassero secondo i termini del gioco imposto a loro. Nel loro cuore e nella loro anima si troverebbero le fondamenta del cambiamento politico.

Il filosofo Vladimir Safatle (2016) ha definito questa base di supporto politico ‘il circuito degli affetti’. Freud aveva già dimostrato nell'opera

*Università Federale dello Stato di Rio de Janeiro. Circolo Psicoanalitico Rio de Janeiro
E-mail: joogondar@gmail.com

‘Psicologia delle masse’ (1921) il carattere inseparabile dell’individuo e della sfera sociale, entrambi costruiti da modi di relazionarsi che si verificano nell’ambiente circostante, funzionando come supporto per le varie forme di legami. La tesi di Safatle postula che una certa circolazione affettiva modella le forme di socialità e modula il grado in cui ci sottoponiamo, in cui resistiamo alla soggettività e siamo in grado di riaffermare chi siamo e cosa vogliamo: ‘La nostra soggettività è affettivamente costruita, affettivamente perpetuata e può essere superata affettivamente solo attraverso la produzione di un’altra ‘estesia’. Questo ci porta a dire che la politica è, nella sua determinazione essenziale, una modalità di produzione di un ‘circuitto di affetti’ (Safatle, 2016, pp. 38-39).

È con altri affetti nell’anima che sto scrivendo questo articolo, che sono molto diversi da quelli incitati dalla svolta neoliberale. Per comprendere le forme contemporanee di organizzazione sociale e anche la congiuntura politica in cui siamo immersi, non basta conoscere l’attuale contesto geopolitico; è inoltre necessario entrare nel campo degli affetti e delle forme di sensibilità che sostengono la costruzione di legami sociali. A livello sociale più ampio, la psicoanalisi rivela in modo inquietante la geografia degli affetti della dominazione, della segregazione e della colonizzazione, nonché le condizioni affettive dell’emancipazione politica e le ragioni per la sua ostruzione. Questi contributi ci permettono di comprendere sia l’adesione a certe forme di governo e socialità, sia la costruzione di progetti emancipatori che cercano di trasformarli. Non si tratta solo di capire, ma anche di pensare ad alternative, o almeno alla possibilità di smantellare le modalità affettive e/o sensibili che sostengono certe forme di legame. La psicoanalisi ci mostra che i cambiamenti nei soggetti e nei legami sociali comportano elaborazioni affettive, frutto dell’esperienza di nuove forme di relazioni. Possiamo percepirlo sia a livello individuale (nel transfert come una nuova possibilità di esperienze affettive nel trattamento analitico) che a livello collettivo. Gli psicoanalisti sono eticamente coinvolti in questo processo, sottolineando, denunciando e corroborando il fatto che diversi affetti e forme di sensibilità modellano diverse forme di vita sociale e politica (Safatle, 2016).

Affetti e politica

Thomas Hobbes aveva già dimostrato l’importanza della paura come affetto che induce la costruzione di uno stato forte, capace di prevenire la guerra di tutti contro tutti, stabilizzando così la società. ‘Dobbiamo quindi affermare che l’originale di tutte le grandi e durature società non consiste nella reciproca buona volontà che gli uomini hanno l’uno verso l’altro, ma nella reciproca paura che hanno l’uno dell’altro’ (1651a, p. 28). Hobbes

pensa che per la loro natura stessa gli uomini siano dotati di un egoismo senza limiti, un'avidità per i beni altrui e l'ambizione di eliminare quelli che vedono come concorrenti. Da qui la necessità di uno stato forte, un 'Leviatano' in grado di prevenire tali eccessi. Ma cosa potrebbe garantire l'obbedienza alle regole, agli obblighi e ai contratti stabiliti dallo Stato? Paura. Solo la paura permetterebbe agli uomini di allontanarsi dallo stato di natura per costruire una vita nella società. 'Di tutte le passioni, quella che induce gli uomini a infrangere le leggi è la paura', scrive Hobbes in 'Leviathan' (1651b, p. 253). A ciò aggiunge: 'è anche l'unica cosa che fa sì che gli uomini le rispettino'. Per questo filosofo inglese, la paura come passione è la base dello stato, delle leggi e del legame sociale stesso. Questo è il significato della nota citazione Hobbesiana di Freud: 'L'uomo è lupo per l'uomo'.

La paura come affetto fondamentale dello stato è legata alla difesa dell'individualismo (Safatle, 2016). Sebbene nella dinamica di Hobbes ci sia spazio per la speranza – è l'aspettativa del bene, così come la paura è l'aspettativa del male – entrambi gli affetti sono concepiti dal punto di vista dell'individuo. Nell'orizzonte politico di Hobbes si trova l'uomo che teme l'invasione dell'altro, la perdita dei suoi beni, la minaccia alla sua integrità. Questa è la figura finale dei legami sociali, per i quali lo Stato diventa necessario: l'individuo con la sua privacy, la sua proprietà e i suoi confini che devono essere protetti in ogni momento. Sotto questa logica individualistica, l'altro è sempre considerato un potenziale invasore.

La dimensione sociale degli affetti diventa più complessa in Carl Schmitt. Influenzato da Hobbes, questo giurista tedesco, e membro del partito nazista, difese anche l'idea di uno stato forte, ma rese l'opposizione amico-nemico l'asse fondamentale del 'politico' (Schmitt, 1932). Per lui, 'il politico' è una forma di relazione in cui le persone si uniscono agli amici per affrontare i nemici. Ma poiché non vi è alcuna garanzia che gli avversari non attacchino o tentino di fare del male, l'opposizione amico/nemico conduce, nel punto più alto, ad una situazione di guerra. I nemici rappresentano una minaccia esistenziale e questo ci autorizza ad ucciderli nel nome di ragioni politiche. Secondo Jacques Derrida (1992), Schmitt finisce per rendere la guerra l'essenza del 'politico'. In questa glorificazione della guerra – proprio ciò che Hobbes voleva evitare – vediamo come la paura si combini con un'altra passione in campo politico: la passione dell'odio.

Non dovrebbe sorprenderci che questo giurista tedesco venga studiato così tanto oggi. La guerra è stata una costante nel mondo e lo stato di violenza permea tutti gli aspetti della società; l'odio verso l'altro – lo straniero, il diverso – è stato incoraggiato e la paura è diventata una condizione permanente. Paura e odio come affetti politici producono una società che tende alla paranoia, aggrappandosi all'idea che l'altro, il diverso, minaccia la sicurezza e l'unità del corpo sociale (Safatle, 2016). La combinazione di odio e paura è sempre

stata un motore affettivo dei governi autoritari. Ora, tuttavia, questa combinazione è diventata una tendenza globale. Nel XXI secolo, l'individualismo e la competizione, particolarmente apprezzati dall'ordine neoliberale, erigono società che chiedono troppo ai loro membri senza offrire loro un terreno sotto i piedi. La sottomissione del soggetto alla logica aziendale, la richiesta di massime prestazioni, l'enfasi sulla concorrenza e sulla valutazione costante implicano una circolazione di affezioni che oscillano tra odio, paura e terrore. 'Non c'è tempo per i perdenti'.

Se comprendiamo che la politica si basa su un modo di produzione di affetti, qualsiasi progetto di emancipazione politica dovrà necessariamente contemplare un cambiamento nelle forme di sensibilità, nei modi di influenzare e di essere influenzati nelle relazioni. È possibile, quindi, pensare a società con un altro circuito affettivo, le cui fondamenta non sono la passione della paura o dell'odio?

Passione e tenerezza

Ancora una volta la psicoanalisi rivela il suo legame con la politica. Così come il lavoro clinico può disattivare gli affetti che alimentano le forme di soggettività del desiderio, è anche in grado di promuovere altri affetti che favoriscono la libertà soggettiva. Su quest'ultimo punto vale la pena notare il lavoro di Sándor Ferenczi. Una delle caratteristiche distintive del lavoro dello psicoanalista ungherese è l'importanza che attribuisce agli affetti, nonché la sua persistente affinità con i legami più deboli della catena (quelli delle minoranze), in tutte le forme di relazioni: nei legami politici e sociali, nelle relazioni tra bambini e adulti, uomini e donne, omosessuali ed eterosessuali, pazienti e analisti. Intendo sottolineare uno di questi: il rapporto tra bambini ed adulti. Implica la confusione tra passione e tenerezza che sta alla genesi della concezione ferencziana del trauma.

Ferenczi è sempre stato interessato al bambino nella sua posizione di vulnerabilità di fronte al potere degli adulti. Tuttavia, non ha mai considerato questa vulnerabilità come sinonimo di impotenza; il bambino è un essere che pensa, crea, elabora, ha conoscenze e percezioni ancora più grandi di quelle dell'adulto. Questo modo di essere si esprime attraverso un linguaggio, che egli chiama il linguaggio della tenerezza. Ma è più una modalità affettiva che linguistica in quanto tale. Infatti, per quanto riguarda il testo 'Confusione delle lingue tra adulti e bambini' (1933), non è il linguaggio che sta al centro della scena traumatica. Sebbene Ferenczi attribuisca agli adulti un linguaggio passionale in contrapposizione al linguaggio della tenerezza infantile, la confusione che si verifica tra di loro non è linguistica. Ciò che provoca il trauma è l'invasione delle passioni adulte nell'universo tenero del bambino.

Qual è la differenza tra passione e tenerezza? Sono due modi di relazionarsi con sé stessi e con il mondo. La passione come lingua degli adulti costituisce per Ferenczi un'emozione forte e incontrollabile. Possiamo immaginarla come una linea retta ed incisiva, sia nel suo movimento di lanciarsi sull'altro che di difendersi dall'altro. Paura e odio sono due esempi. Sono passioni e, come tali, sono cieche, decisive e definitive. Hobbes aveva già suggerito questo quando disse: 'L'unica passione della mia vita era la paura'. La tenerezza, invece, costituisce un altro tipo di affetto, più fluido e poroso, che apre una più ampia superficie di comunicazione con il mondo esterno. È più permeabile all'altro e alle potenzialità dell'esperienza. Esso compone un mondo in cui l'individualità dei contorni, la fissità delle immagini e la solidità delle idee si dissipano, lasciando il posto ad altri modi di essere e di comunicare, meno esclusivi, più relazionali ed interdipendenti.

Se il modo affettivo della tenerezza, aperto all'eterogeneità, rende più vulnerabili al trauma coloro che vi sono immersi, questa precarietà delle difese non viene considerata da Ferenczi solo in modo negativo. I bambini, meno dotati di filtri, comunicano con l'ambiente su una superficie molto più ampia, il che li rende capaci 'di conoscere molto di più del mondo di quanto il nostro orizzonte ristretto ora consenta' (Ferenczi, 1932, p. 148). La tenerezza infantile conferisce ai bambini una capacità creativa e una sensibilità di gran lunga superiore a quella degli adulti, mantenendoli 'in risonanza con il mondo circostante' (1932, pag. 117). Lo psicoanalista ungherese menziona persino lo 'stato infantile dell'onniscienza e della saggezza suprema' (p. 81), sostenendo che è la regressione ad uno stato poroso e più frammentato che rende i chiaroveggenti, gli psicotici e i 'bambini saggi' così sensibili e sagaci nelle loro relazioni con l'ambiente (Ferenczi, 1932).

Così possiamo vedere come la tenerezza di Ferenczi differisce dalla tenerezza di Freud: la tenerezza freudiana deriva da una spinta sessuale inibita nel suo obiettivo, mentre la tenerezza di Ferenczi è la condizione di base di un tipo di intelligenza sensibile che funziona su un registro diverso sia dalla ragione che dalla passione (Hárs, 2015). Ciononostante, è ancora attraversata dalle pulsioni: Ferenczi non abdica alle pulsioni, né a quella sessuale né a quella di morte. La tenerezza non è priva di sessualità, né il risultato di una sessualità inibita; piuttosto, è un altro modo di sperimentare ed esprimere il sesso, in modo polimorfo e nomade. Allo stesso modo la pulsione di morte permea la tenerezza. Nella prospettiva non dualistica di Ferenczi, 'Thanatos' è al servizio della vita: decompone le unità, i frammenti, ma non esclude o annienta, fornendo il materiale per altre creazioni. In questo senso, la tenerezza non è esente dall'aggressività, ma presenta un altro modo di vivere e manifestarla, senza la violenza e la forza della passione. L'aggressività può essere esercitata in modo vitale, un tema che Winnicott è stato in grado di sviluppare ulteriormente. Ha mostrato come l'aggressione sia fondamentale per la motilità e l'esplorazione del mondo

del bambino (1945), e come i comportamenti aggressivi siano parte della primitiva espressione dell'amore (1950). Peraltro, Winnicott disse, nel 1967, che molte delle sue idee originali avevano origine altrove, ed alcune di esse probabilmente da Ferenczi.

È necessario notare che tenerezza e passione non sono due mondi radicalmente separati. Ferenczi non ha mai affermato che il bambino non sperimenti la passione, né che per l'adulto la tenerezza sia persa per sempre. Come sostenitore dei meticciami, Ferenczi non poteva proporre alcuna divisione del mondo in due parti. Quello che propone è che le relazioni abusanti si verificano quando qualcuno dominato dalla passione colonizza un altro che, più spesso, sta vivendo un registro affettivo più poroso. La distinzione tra i due affetti non si riferisce semplicemente alle fasi della vita, in quanto il posto del bambino nel pensiero ferencziano è vasto, complesso, non limitato ad una fase di sviluppo che deve essere superata nel processo di maturazione. Si trova un buon esempio nel titolo di uno dei suoi ultimi articoli: 'L'analisi infantile nell'analisi con gli adulti' (1931).

L'idea principale di questo testo è che il bambino è presente nell'adulto, è la sua dimensione sensibile, vulnerabile, creativa, ed è con questa dimensione che l'analista deve comunicare, soprattutto nei casi di pazienti traumatizzati. In che modo l'analista vi accede? Mettendosi sulla stessa linea del paziente, cioè accedendo alla sua dimensione infantile e tenera. Ferenczi scrive nel suo 'Diario clinico' (1932, p. 91) che in certi momenti di analisi, sia 'l'analista che il paziente danno l'impressione di essere due bambini ugualmente terrorizzati che confrontano le loro esperienze e, a causa del loro destino comune, si capiscono e istintivamente cercano di consolarsi a vicenda'. Aggiunge: 'Una consapevolezza di questo destino condiviso permette al proprio partner di apparire completamente innocuo; quindi, come qualcuno di cui ci si può fidare con sicurezza'. Qui siamo lontani da una relazione verticale e gerarchica tra paziente e analista, in cui quest'ultimo occuperebbe il posto della presunta conoscenza. Questa visione presuppone l'esistenza di una comunità – una 'comunità con un destino analogo', come afferma Ferenczi – che può essere costruita orizzontalmente dalla vulnerabilità dei suoi membri, pazienti e analisti.

Non è difficile percepire in questo una critica dei giochi di potere che si verificano nell'apparato psicoanalitico stesso. Ferenczi introduce una possibile orizzontalità nei legami tra analista e paziente. Conosciuto come *l'enfant terrible*, è sempre stato attento alle relazioni orizzontali e incline verso coloro che si sono mostrati vulnerabili, senza dissimulazione. Forse perché si riconosceva come tale.

Ciò rafforza la nostra ipotesi di estendere l'importanza del circuito affettivo al più ampio campo politico. Se la tenerezza è una forma di sensibilità infantile, è anche, come dimostra l'esempio 'dell'analisi di due bambini', l'affetto predominante nei legami creati da una comune perdita di possesso,

cioè nei rapporti di solidarietà mediante la perdita stessa. Da questo punto di vista, la tenerezza si riferisce alla nozione di vulnerabilità teorizzata da Judith Butler.

Ferenczi e Butler

Per Butler (2004), ciò che crea il legame sociale tra i membri di un gruppo o di una società non è il fatto di avere lo stesso padre, lo stesso leader o lo stesso ideale, ma la vulnerabilità presente in ciascuno di essi. Ciò è alla radice del sentimento di solidarietà – e non di carità, paternalismo o tolleranza, pratiche che mantengono i luoghi di potere – in quanto siamo tutti espropriati. Non si tratta di impotenza, un concetto che si riferisce ad una condizione costitutiva, quasi ontologica e che risale ad una nostalgia per il Padre. A differenza di quest'ultimo, la vulnerabilità non invoca un Padre o un'idea trascendente; siamo tutti vulnerabili perché siamo gettati in un mondo di altri fin dall'inizio. È attraverso le relazioni e non attraverso la nostra costituzione che ci presentiamo vulnerabili, soggetti a perdita, a traumi, ad esposizione, al riconoscimento dell'altro o alla sua assenza.

Questo ci pone inevitabilmente in una relazione di interdipendenza con tutti gli altri, umani e non. Non è possibile, sulla base della teoria di Butler, valorizzare qualsiasi forma di individualismo. Se ci riconosciamo come interdipendenti, l'idea stessa dell'individuo diventa inconcepibile (Butler, 2020). Così come l'opposizione tra un 'noi' e un 'loro', che si basa sulla stessa logica individualistica, diventa problematica: se il 'sé' è sempre attraversato dal 'voi', non posso eliminare o ignorare il 'voi' senza eliminare o ignorare parti di me stesso. È da questo punto di vista che Butler formula la sua famosa frase: tutte le vite contano. Il grande problema politico sta nel fatto che alcune vite sono considerate più rilevanti di altre (Butler, 2004). Poiché sono apprezzate in modo diverso alcune vite sono protette nella loro vulnerabilità, mentre altre no. Le vite che non sono protette sono politicamente precarie, a causa delle circostanze sfavorevoli alle quali sono esposte, spesso fin dall'inizio. È contro questa precarietà socialmente prodotta, cioè contro la mancanza di riconoscimento della vulnerabilità di tutte le vite, che si devono condurre lotte politiche.

La proposta di un legame sociale orizzontale avvicina Ferenczi e Butler. È curioso che in questo aspetto uno psicoanalista di prima generazione possa trovarsi allineato con un filosofo *queer* contemporaneo. Le loro concezioni si intrecciano anche se colleghiamo le condizioni di vita a certi affetti. La vulnerabilità non è un affetto, ma una condizione permanente comune a tutti noi perché siamo esseri fondamentalmente relazionali. Se dovessimo trovare una figura affettiva che corrisponda a questa condizione non potrebbe assumere la forma della passione, che è sempre molto più

categorica e non inclusiva. Dovremmo pensare ad un affetto che ci renda più aperti agli altri e più disposti ad ampliare i nostri legami. Questo affetto sarebbe la tenerezza.

Legata alla vulnerabilità e quindi ad una condizione primaria e insormontabile di qualsiasi essere umano, la tenerezza sarebbe un affetto vitale fondamentale. Tuttavia, può essere trasmutata o sostituita da altri affetti, se questa condizione primaria non viene confermata o riconosciuta. In effetti, in qualsiasi forma di violenza, fisica o psicologica, si tenta di negare la vulnerabilità, sia nostra che dell'altro. Per esempio: possiamo fare violenza o addirittura uccidere in nome di un leader o di un'idea, ma il significato di quell'atto viene svuotato se riconosciamo che la condizione di espropriazione è comune a tutti noi. Una forma di difesa contro questa condizione si verifica anche quando si attribuisce la vulnerabilità a determinati gruppi in anticipo. Così facendo ci consideriamo diversi da loro e quindi invulnerabili. In questo senso ci sono affetti legati a costruzioni fantasmatiche di difesa, cioè a forme di non riconoscimento della propria vulnerabilità o di quella altrui. Nella paura non affermo la mia vulnerabilità, ma al contrario cerco di difendermi da essa; chiudo le porte perché mi sento fragile di fronte all'altro e lo vedo come una minaccia. Nell'odio mi rifiuto di percepire la vulnerabilità dell'altro – così come la mia – e cerco di disprezzarlo e annientarlo in vari modi. Tuttavia, nel farlo, non è che stia cercando di eliminare la vulnerabilità presente nelle mie fantasie?

Varie configurazioni politiche si basano sulla negazione della vulnerabilità alimentando la fantasia di un leader protettivo o di un nemico potente. Lo scenario è molto diverso quando si dichiara la propria vulnerabilità. Questo coraggio affermativo può avere una funzione politica emancipante, in quanto non porta a dimissioni o vittimizzazione. Affermare la propria vulnerabilità non significa consolarsi nello status di vittima; non si tratta solo di chiedere un risarcimento per il danno subito da un potere riconosciuto come tale. Chiedere un risarcimento può essere giusto, ma mantiene i luoghi del potere e non è lì che sta la trasformazione politica fondamentale. Più importante è la decostruzione di fantasie che, nutrite dalla paura o dall'odio, perpetuano la ricerca di figure autoritarie e la credenza in una forza sovrana trascendente.

La tenerezza come forza politica

In questo senso, la vulnerabilità appare come una forza, così propone Judith Butler (2020): una forza non violenta ed un'affermazione del potere. Credo che la tenerezza sia l'affetto politico che corrisponda a questa forza. Butler argomenta contro la violenza dello stato che si difende dalle comunità di colore, dai poveri, dai queer, dai migranti, dai senz'atetto, in breve,

dai dissidenti di ogni tipo, come se fossero pericolosi e portatori di distruzione. Ciò giustificerebbe la loro precarizzazione e persino il loro annientamento, dal momento che le loro vite non sono considerate degne di lutto. La lotta di Butler si basa sulla solidarietà attraverso lo spossamento, creando modi di resistenza e movimenti per la trasformazione sociale che separano l'aggressione dai suoi obiettivi distruttivi per affermare le potenzialità viventi della politica egualitaria radicale.

Ciò presuppone una critica dell'individualismo e in particolare della possibilità di una circolazione sociale degli affetti che permettono l'affermazione della vulnerabilità come condizione comune, piuttosto che fantasia che ci difendono da essa. È a questo punto che la tenerezza può alimentare l'emancipazione politica. La tenerezza apre le porte dell'indeterminazione e permette la creazione di un mondo comune, ampliando il campo del 'noi'. Ma è necessario ricordare, ancora una volta, attraverso Ferenczi, che la tenerezza non è sinonimo di impotenza, infantilismo o assenza di aggressività. Butler segue questa stessa linea nel riferirsi alla non-violenza: 'Non dobbiamo amarci l'un l'altro per impegnarci in una solidarietà significativa. L'emergere di una facoltà critica, della critica stessa, è legata al rapporto tormentato e prezioso di solidarietà, dove i nostri 'sentimenti' navigano nell'ambivalenza con cui sono costituiti' (2020, p. 203).

Contrariamente alla passione, la tenerezza è inclusiva. Rifiuta l'onnipotenza delle passioni per creare spazi di ospitalità. Consente di sopportare e negoziare politicamente l'ambivalenza, condizione essenziale per le pratiche non violente. Apertura verso l'altro, ma anche verso l'aggressività che non annienta l'altro, la tenerezza può diventare il fondamento affettivo di forme sociali che ancora non conosciamo, liberando eventi che ancora non sappiamo sperimentare.

Un'utopia? Forse. Le utopie richiedono il potere dell'immaginazione politica, poiché possiamo costruire solo ciò che eravamo in grado di immaginare in precedenza. La creazione di una nuova cultura democratica è un processo a lungo termine, ma per questo dobbiamo trasformare gli orizzonti di ciò che è politicamente possibile, un processo che richiede un cambiamento urgente nel circuito degli affetti. Dobbiamo immaginare altri mondi affettivamente possibili in modo da poter vivere in modo non violento, vivendo una convivenza politica più egualitaria e più equa, soprattutto nei paesi immersi in una cultura dell'odio, come in Brasile.

Abbiamo discusso sopra della combinazione di due passioni - paura e odio - come tendenza globale alla circolazione di una logica economico-politica che valorizza l'individualismo e la concorrenza. In Brasile, la 'cultura dell'odio' è stata particolarmente rafforzata dopo il Colpo di Stato parlamentare del 2016 e l'elezione di un presidente di estrema destra, Jair Bolsonaro (2018-2022). Con un discorso che incoraggiava l'uso di armi e

violenza, e la tendenza a trasformare avversari e minoranze (neri, indigeni, donne, senz'atletto, ecc.) in nemici, Bolsonaro potenziò un odio che già circolava in Brasile, associato alla disuguaglianza sociale e all'autoritarismo (Rubim, 2020). La svolta politica di centro-sinistra con Lula nel 2023 ha riunito un ampio fronte e cerca di diminuire gli odi politici. È lodevole, ma non è abbastanza. Se teniamo conto di ciò che influenza le forme di socialità e le modalità di relazione politica, dobbiamo combinare macropolitica e micropolitica per un reale livello di innovazione. Vale a dire che una vera trasformazione politica comporta cambiamenti nel circuito degli affetti.

Come Stephen Jay Gould ha osservato (2007), la storia non è composta dalle azioni di alcuni grandi nomi, per esempio Giulio Cesare, Alessandro Magno o Napoleone, come siamo abituati a riassumerla. Il vero tessuto della vita, lui dice, sono le mille piccole benevolenze che ci offriamo silenziosamente e inconsciamente ogni giorno: una madre che si prende cura del suo bambino, un'amica che si avvicina ad un'altra, un passante che aiuta un perfetto sconosciuto. Nell'occuparsi dei cambiamenti delle persone e delle elaborazioni affettive, gli psicoanalisti sono coinvolti nella possibilità di questi atti.

BIBLIOGRAFIA

- Butler, J. (2004). *Precarious life: the power of mourning and violence*. London/New York: Verso.
- Butler, J. (2020). *The force of nonviolence. An ethico-political bind*. London/New York: Verso.
- Derrida, J. (1992). Force of law: the "metaphysical foundation of authority", in Cornell, D., Rosenfeld, M., Carlson, D. (ed.) *Deconstruction and the possibility of justice*. New York/London: Routledge.
- Ferenczi, S. (1931). Child analysis in the analysis of adults. *Final contributions to the problems and methods of psycho-analysis*. London/New York: Routledge, 2018.
- Ferenczi, S. (1933). Confusion of tongues between adults and the child. *Final contributions to the problems and methods of psycho-analysis*. London/New York: Routledge, 2018.
- Ferenczi, S. (1932). *The clinical diary of Sándor Ferenczi*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1985.
- Freud, S. (1921). Group Psychology and the analysis of the ego. *The standard edition of the complete psychological work of Sigmund Freud*, v. 18.
- Hárs, P. (2015). O conceito de paixão do Diário Clínico de Ferenczi. *Tempo Psicanalítico*, vol. 47, n.1, pp. 9-21.
- Hobbes, T. (1651a). *De cive [The citizen]*. Philosophical rudiments concerning government and society. Westport: Greenwood Press, 1949.
- Hobbes, T. (1651b). *Leviathan. Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Jay Gould, S. (2007). *The richness of life*. New York: Vintage.
- Rubim, A. C. (2020). Ódio e política no Brasil atual [Hatred and politics in Brazil today]. Disponibile da: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/odio-e-politica-no-brasil-atual/>
- Safatle, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, 2 ed.

-
- Schmitt, C. (1932). *The concept of the political*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Thatcher, M. Interview for Sunday Times, 01/05/1981.
- Winnicott, D.W. (1945). Primitive emotional development. *The International Journal of Psychoanalysis*, 26, 137-143.
- Winnicott, D.W. (1950). Aggression in relation to emotional development. *Trough Paediatrics to Psycho-Analysis*. New York: Routledge, 1984.
- Winnicott, D.W. (1967). D. W. W. on D. W. W. in Donald Winnicott today. New York: Routledge, 2012.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 16 novembre 2023.

Accettato: 21 novembre 2023.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2023

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2023; XXXIV:736

doi:10.4081/rp.2023.736

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

