



## La materialidad de los vínculos para pensar una (im)posible erótica política\*

Olga Grau Duhart<sup>1</sup>

*Parece que no hay nada hacia lo que la naturaleza  
nos empuje más que hacia el trato social.*

(Montaigne, "De la amistad", I,  
XXVIII)

*Tú que no hablabas sino de ligar mira todo se ha desligado.*  
(André Breton, Oda a Charles Fourier)

### Introducción

Presido este texto con dos epígrafes que expresan, puestos juntos, la tensión paradójica entre algo que se le supone a los humanos como tendencia natural, el trato social, el estar con otros, y lo que nos comunica el mundo fenoménico como fracaso de ese intento. Desde esa tensión y conflicto me interesa pensar en esta conferencia el problema de los vínculos que se ponen en juego tanto en las relaciones intensas e imprevisibles de la amistad y el amor, en el espacio afectivo entre individuos, como también las relativas a la frágil y espinosa articulación de los vínculos en el espacio público de lo colectivo, en la búsqueda de lo común. Unas y otras relaciones son abordables desde un punto de vista político -"lo personal es político" ha sido un enunciado tan caro al feminismo- de tal modo que podríamos considerar la posibilidad de pensar una erótica política que implicara a ambos tipos de vínculos y que permitiera al mismo tiempo reflexionarlos, en esa condición, desde una perspectiva ética. De ese modo, los primeros no serían pensables sólo como afectos y

---

<sup>1</sup>\*Texto escrito para la conferencia de cierre de las IX Jornadas de Investigación en Filosofía de Profesores, Graduados y Alumnos, Universidad Nacional de La Plata, expuesto el 30 de agosto 2013. El texto retoma algunas elaboraciones previas contenidas en un texto inédito "Filosofías del erotismo" de hace unos años atrás, presentado en la Universidad de La Serena, y que forma parte de los intereses de investigación de su autora.

Profesora Titular del Departamento de Filosofía y del Centro de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

los segundos no serían pensables sólo como relativos a la acción política: politizamos los afectos y otorgamos el carácter afectivo a los comportamientos políticos, sin soslayar su dimensión ética.

En una sociedad neoliberal como la nuestra, que administra el tiempo como tiempo de productividad, eficiencia y progreso -y en la que hasta el tiempo del ocio se programa uniformemente- se termina ejerciendo una fuerte presión sobre los individuos y sobre sus diversas formas de asociación, y así, nuestros encuentros, ya lo sabemos, se debilitan, se deshilachan, y se dificultan o se hacen escasos los contactos gratuitos, sin cálculo, sin uso. Entre nosotros, particularmente, se ha enseñoreado la desconfianza, real o fantaseada, que alimenta actitudes con visos paranoides, en que el otro o la otra los sentimos como posible amenaza para la cuadrícula determinada que hemos ido produciendo o queremos producir como mundo propio. La competitividad presente en la economía, como su propio eje, transita también por los espacios de las relaciones sociales diversas de los individuos, entorpeciendo un posible flujo amistoso. Desde hace un tiempo me sorprende la expresión tan recurrente del “cuidate” que ha proliferado socialmente y que ha desplazado de gran manera a la expresión “que estés bien”, “que te vaya bien”. Si en la dictadura esa expresión socializada del “cuidate” daba señales claras de la vulnerabilidad sentida de manera compartida ante lo amenazante y la infamiliaridad de lo cotidiano, la expresión actual no parece orientarse tan claramente hacia un sentido que pudiéramos compartir de modo inequívoco. Cuidarse de qué, cuidarse de quién. Podemos aventurar: cuidarse de las trampas del neoliberalismo que todo lo invade; cuidarse de uno mismo para no caer en esas trampas; cuidarse del otro; cuidarse de la vida en su contingencia. La expresión, en todo caso, supone la fragilidad en que se existe y la responsabilidad de cada cual en protegerse.

Me propongo intentar pensar desde una cierta erótica política los vínculos y las condiciones que los hacen posibles o no posibles, los imaginarios que los recubren, sus límites: vínculos que pasan por la materialidad de los cuerpos y por las afecciones, en sus relaciones múltiples y complejas difíciles de separar. Se puede percibir lo largo de esta tarea en la que esta reflexión es un momento de ella.

Una primera aclaración se precisa: entiendo el vínculo como *relación con densidad afectiva*, como la ligadura que establece un sujeto en relación a otro, que puede ser positiva, negativa o irresoluta, pero donde no cabe la indiferencia o apatía (relación de amor u odio; de bienestar afectivo o de resentimiento; pasión; atracción; rabia; lazo o enredo; temor al vínculo, que hace su intermitencia).

Para entender mejor el concepto de *densidad afectiva*, podemos distinguir las relaciones donde hay vínculo directo significativo -donde se conjugan el deseo de ser estimado, querido, reconocido o cuidado y, al mismo tiempo, el estar expuesto a ser dañado- de aquellas interacciones de sociabilidad cotidiana de carácter más anodino, formal o restringido en las que establecemos relaciones de mayor laxitud o de carácter neutro -como pueden ser algunas relaciones laborales, comerciales, vecinales, entre conocidos. En éstas el otro no llega a cobrar la significación que alcanza en una relación de proximidad estrecha, aunque haya sido transitoria, gracias al valor afectivo que se haya dado en ella o en virtud de un proyecto común personal o colectivo que persevera en el tiempo: tenemos tal densidad en la convivencia activa que se da en la voluntad y deseo de relacionamiento amistoso o amoroso; en la pasión amorosa o sexual; en el encuentro significativo aunque sea éste esporádico; en el compartir horizontes de expectativas colectivas comunes.

En relación al vínculo se abren una serie de preguntas: ¿puede existir vínculo sin reciprocidad, como en la experiencia del desamado o la desamada?; ¿es un tipo de vínculo la fijación a alguien aunque no esté presente materialmente en nuestras vidas?; ¿es necesaria la experiencia activa entre dos o más personas en la vinculación o puede ser ésta una experiencia en la memoria, como el caso de nuestra relación con los que se alejaron o los fallecidos?; ¿puede un vínculo establecido virtualmente llegar a tener una materialidad que haga de menor relevancia la presencia física de los cuerpos? Son muchas las cuestiones implicadas, que hacen extenso el ámbito de las problematizaciones y tratamientos posibles, respecto de los cuales habría que tomarse un tiempo prolongado. Un asunto a ser pensado dice relación con la pregunta ¿de qué manera se implica la voluntad y no sólo el deseo en los vínculos que establecemos?, o considerar de que puede darse el vínculo con otro al

margen de una elección voluntaria, en tanto éste se puede imponer por sí mismo, como en la irrupción de una intensidad afectiva simultánea con otro, o desde la actividad persistente del otro sobre uno mismo, o también de uno mismo sobre el otro, e incluso como el que establece el torturador con su víctima, el del abusado con el abusador, en relaciones perversas y lesivas que hienden la memoria.

### **Vínculos personales: la familia**

En esta preocupación por pensar los vínculos, en el ámbito de los vínculos personales, podemos distinguir que éstos se nos ofrecen en un amplio espectro: vínculos entre madres e hijas e hijos, entre padres e hijos e hijas, entre hermanas y hermanos, entre parientes, entre amigas y amigos, entre amantes, entre quienes conforman pareja heterosexual u homosexual, entre compañeras o compañeros comprometidos en un proyecto común.

Entre las relaciones señaladas muchos han valorado de mejor modo los vínculos que establecemos por libre voluntad que aquellos mandatados por la ley o la obligación ‘natural’, como lo expresa Montaigne respecto de la amistad, cuando nos dice que en la amistad “no hay más negocio ni trato que con ella misma”; la amistad es sin meta ni provecho. Montaigne privilegiará la relación de amistad por sobre toda otra relación, como es la natural de padres e hijos, la venérea entre un hombre y una mujer, la social y la hospitalaria. Y nos refiere que la tan idealizada unión entre padres e hijos tuvo una historia en algunas naciones en que unos mataban a los otros, “para eliminar los inconvenientes que pueden acarrearce recíprocamente, y por los cuales naturalmente unos dependen de la ruina de los otros”. En su ensayo sobre la amistad hace alusión a filósofos que desdeñaban esta unión natural y da como prueba de ello a Arístipo que “cuando le acosaban con el afecto que daba a sus hijos por haber salido de él, púsose a escupir diciendo que aquello también había salido de él; que igualmente engendramos piojos y gusanos. Y aquel otro al que Plutarco quería inducir a reconciliarse con su hermano, dijo: No le doy gran valor al hecho de haber salido por el mismo agujero”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Michel de Montaigne, Capítulo XXVIII, “De la amistad”, *Ensayos*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cátedra 1985, p.244.

En esas ‘relaciones naturales’ derivadas de la reproducción y del nacimiento, presentadas como lazos sanguíneos, es verdad que pueden darse menos asociados a la libre voluntad, como ocurre en el embarazo no deseado o imprevisto que puede terminar en el nacimiento de un hijo o hija, donde posteriormente hay una decisión voluntaria por la que se asumen como tales o por la que se les entrega en adopción. Por otra parte, a la unión civil como es la relación matrimonial, que se da contemporáneamente a partir de una elección voluntaria, se le adosa una obligatoriedad de deberes y disponibilidad de derechos. De esa manera, vemos que los vínculos asociados a la familia son también problemáticos en este juego de libertad y voluntad.

La familia considerada en su fundamento de cohesión social natural llegó a constituirse en la modernidad como la base legitimada de la sociedad con sus implicancias simbólicas, materiales e ideológicas. Y habría que examinar en ella los signos de una manera particular de entender lo político -la composición de los lazos sociales- confundido con la afectividad. En las familias se producen relaciones y experiencias afectivas muy complejas y bastante determinantes. Una de las relaciones más nefastas y usual es la del endeudamiento que los padres y madres logran hacer sentir a sus hijas e hijos a partir del uso de las expresiones “yo te di la vida”, “te lo he dado todo”, “me he sacrificado por ti”, “cría cuervos y te sacarán los ojos”. Y ese endeudamiento radical que muchos padres y madres hacen sentir, tiene su revés en quienes en su condición de hijos o hijas han reprochado moralmente a sus padres y madres haberles dado una vida que se les cobra tanto; “no les pedí traerme al mundo”, dicen, o les han reclamado las condiciones muy insuficientes que les entregaron para esta misma o, incluso, hay algunos que han reivindicado el derecho a no nacer. Recordemos el litigio entablado por un niño francés al médico que había equivocado el diagnóstico de rubeola a su madre embarazada de él mismo, y haberle ocasionado con ello una vida que se le había hecho insoportable. El caso es citado por Roberto Espósito en la introducción a su libro *Bios. Biopolítica y filosofía*, donde nos hace saber que la Corte en el año 2000 “reconoce el derecho de un niño llamado Nicolás Perruche, afectado de gravísimas lesiones congénitas a demandar al médico que no había efectuado el diagnóstico correcto de rubeola a su madre embarazada, impidiéndole así abortar conforme a su expresa

voluntad”<sup>3</sup>. Esta situación puede llevar a pensar en un derecho negativo, el “derecho a no nacer” que plantea una responsabilidad de paternidad y maternidad que se anticipa al mal vivir del hijo o hija con evidentes impedimentos para la vida.<sup>4</sup>

Junto a la situación referida, encontramos también la demanda que hace un joven de Brooklyn a sus padres por no haberle querido, por haberle hecho vivir cuando niño abuso físico y verbal que le llevó bajos esas circunstancias a tener que dejar su hogar familiar a los doce años. Su reclamo se tradujo en 200 mil dólares y una hipoteca sobre la casa familiar que le permitía iniciar una nueva vida. La compensación por los años de ‘no querido’ da a pensar las relaciones que se organizan entre afecto y dinero, afecto y bienes, que se presenta de manera palmaria, y muchas veces dramática, en las herencias materiales familiares. Se da también en los divorcios matrimoniales -cobros y reparaciones por daños morales y deudas afectivas contraídas- y en los cobros afectivos y económicos que hacen los padres y madres a sus hijos al vivir su vejez, “ahora te toca a ti”.

En otra situación, consignamos la demanda de un padre italiano a su hijo de 41 años para que abandone de una vez por todas el hogar y no siga usufructuando de los beneficios de una vida doméstica resuelta por sus padres, pese a que ha logrado un trabajo que le permitiría su independencia económica y “hacer su vida” de manera autónoma.

Dados estos e innumerables otros posibles casos que podríamos recoger en una suerte de ‘enciclopedia de los reproches’, vemos que se hace problemático pensar y practicar una erótica que pueda estar desligada de la representación psíquica de la deuda y, en vez de ello, darse como gratuidad en la relación con el otro de modo que fundara una ética en la

---

<sup>3</sup> Roberto Espósito, *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.

<sup>4</sup> En una columna de un académico de la Universidad Pontificia Javeriana se alude a una reciente demanda judicial ocurrida en el año 2013, en la que, a semejanza de lo sucedido en otros países de Europa, se reclamó la responsabilidad civil de un médico por haber permitido el nacimiento de una persona en situación de discapacidad (síndrome de Down). Se alegó que el galeno había incurrido en un “error de diagnóstico al no informar oportunamente a sus padres de la malformación congénita que padecía quien estaba por nacer y, en consecuencia, se les habría privado de la oportunidad de realizar un aborto eugenésico, razón por la cual reclamaban una determinada suma de perjuicios que, entre otras, incluía los gastos completos de manutención del menor. Se hizo, en síntesis, una imputación de responsabilidad por culpa médica en el diagnóstico prenatal que, en el derecho comparado, es conocida como *wrongful birth*”. Revista on line *ambitojuridico.com*

práctica de una suerte de reciprocidad y reconocimiento mutuo. La gratuidad, que no pide gratitud, podría modelar acciones afectivas más vinculadas a lo grato del vivir con otros que con el sentir de la deuda. Como diría Blanchot, una “reciprocidad pura y generosidad sin retorno”<sup>5</sup>. Pareciera ésta no estar del todo ausente, en tanto se podría reconocer una cierta elaboración en el trato social cotidiano respecto de aquello que se quiere dejar libre de deuda o cobro, que se manifiesta en determinadas expresiones dichas todos los días. Ante un favor, una gentileza, un regalo que hemos hecho y las palabras de agradecimiento que nos da el otro, decimos, “Por nada”, “No, por favor”, “De nada”, “No es nada”, restando presencia o valor a lo realizado. En el inglés la expresión equivalente “You are welcome”, “Eres bienvenido”, parece sugerir de modo aún más enfático la gratuidad de la acción que se ha hecho en favor de otro: pareciera decir que se ha tratado sólo de acoger al prójimo, de aproximarle, pura intención de afabilidad. Estas expresiones, que copan el espacio de la formalidad en el espacio público, adquieren una particular densidad afectiva en la intimidad o en situaciones donde algo importante se ha puesto en juego en la relación con otros, como el asistir a una persona en un momento de dificultad, riesgo o peligro. Las palabras que realizan por parte nuestra una suerte de disminución de la generosidad o amabilidad del acto propio realizado, pueden quedar envueltas en estos casos por sentimientos de pudor o también de comfortable orgullo. Y ocurre que si alguien no da las palabras de agradecimiento, estimamos que es un “mal agradecido”. Esperamos, entonces, que el otro nos de la oportunidad de ejecutar la disminución egótica, de pronunciar las palabras consabidas aunque ellas puedan estar traduciendo al mismo tiempo la ampliación de nuestro ego. Algo queda pendiente, irresuelto, si no tiene lugar ese agradecimiento y la correspondiente depreciación, a lo menos en la palabra, de nuestra acción. Lo toleramos cuando se trata de los niños o niñas, de personas azperguer, autistas, y nos defendemos de esa falta con el “no saben lo que hacen”, y los disculpamos. Y cuando las personas no pueden hablar, hurgamos en los ojos el agradecimiento que sus bocas no pronuncian.

Quisiera ahora insistir en considerar la familia, entendida como lazos de parentesco, por parecerme que allí se da una forma que debe ser revisada crítica y tajantemente, al ser el

---

<sup>5</sup> Citado por Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*. Madrid: Editorial Trotta, p.331.

lugar comprobado donde ocurren los mayores abusos y violencias hacia los niños y niñas, las mujeres, los ancianos y ancianas, las personas no autovalentes en distintos sentidos, todos ellos en complejas relaciones de poder que transitan por diversos órdenes de dominación: poder patriarcal, adultocéntrico, en fin... Tal vez la desestructuración que le está ocurriendo a la familia venga bien a los procesos transformatorios que le son indispensables para el cambio necesario de las estructuras psíquicas que podrían llevar a relaciones de una eroticidad política distinta. En la actualidad asistimos a la mutación progresiva de la noción de familia hasta el punto de perder la significación que había podido permanecer a través del tiempo moderno, alterándose así los parámetros que tocan las valoraciones normativas y lo jurídicamente legitimado. No olvidemos que hace unas décadas era imposible pensar en la legitimidad jurídica de los hijos nacidos fuera del matrimonio, de la familia reconocida socialmente como la ‘verdadera’ familia, donde el criterio de verdad no es sino el cumplimiento de un orden establecido arbitrariamente y en consonancia con una ideología dominante. Ahora se hace pensable una familia con un hijo nacido de un vientre arrendado para la implantación de un embrión producto de un óvulo fertilizado artificialmente de una mujer lesbiana que desea tener un hijo con su pareja homosexual y no dispuesta a portar un embarazo de nueve meses por diversas razones.

Derrida utiliza un término, el de “familias desordenadas”, que es un buen término para señalar un conjunto de realidades familiares inéditas que empiezan a ser posibles en una configuración multiplicada que hace estallar los esquemas convencionales de aceptación generalizada. Derrida señala que “Numerosas mutaciones se hallan en curso, entre las cuales la adopción de niños por homosexuales no es más que un caso particular.”<sup>6</sup> Las reflexiones actuales que tienen lugar respondiendo a nuevas prácticas familiares ya podrían estar anunciando su duración, en la medida que otras formas tomaran lugar. Si bien para Derrida no podríamos afirmar que la familia es eterna, es posible considerar la “transhistoricidad del lazo familiar”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Jacques Derrida, Elizabeth Roudinesco, *Y mañana qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p.44.

p.44

<sup>7</sup> Ibid., p. 47



Las nuevas realidades y formas de la afectividad hacen exigibles nuevas configuraciones interpretativas y como la familia ha tenido un peso tremendo para pensar los vínculos, puede ese estallido de formas darnos una seña respecto de una diseminación de los sentidos para repensar la composición social. Pensar política y críticamente la familia podría darnos réditos para pensar lo político social. Frente a la pretensión idealista y abstracta de que la familia es la unidad persistente de resguardo de una sociabilidad protegida, creo que tenemos que situarnos en esas singularidades en que ni siquiera muchas veces los lazos de familia sostienen a quienes los pudieran requerir en su precariedad existencial o que pudieran compensar o acoger el deterioro físico, económico, moral o psíquico al que estuvieran expuestas algunas personas de cualquier edad. Se cree que la familia es esa unidad básica de sostén de lo social y por doquiera vemos que no siempre se cumple el apoyo o acompañamiento de unos con relación a los otros; más aún, puede llegar a ser también un espacio de violencias en sus distintos grados. Frágil es pues este supuesto de pilar y base de la sociedad.

Algo se deja decir en el hecho de que incluso en esa estructura idealizada como ha sido la familia, exista la posibilidad de que no se de la acogida del otro en la expectativa esperada, la escucha de su voz, el hacerle un espacio para su presencia. Si consideramos ya allí en la familia una composición política, ésta representa sin duda la fragilidad generalizada de los lazos, la presencia de un hiato entre los individuos que puede entenderse como tensión permanente entre la proximidad y la distancia, como confluencia o separación.

Consideremos, ahora, algunas elaboraciones que si bien refieren a los vínculos personales, al amor y a la amistad, bien pueden darnos algunas pistas para pensar las relaciones en el ámbito de lo político social.

### **Representaciones de la amistad y el amor**

De acuerdo a Montaigne, en la amistad, en la verdadera amistad, no la “corriente”, “superficial”, “monótona” o “lánguida”, las voluntades “se mezclan y confunden una con

otra en unión tan universal, que borran la sutura que las ha unido para no volverla a encontrar” (III, cap. XXVIII, p. 248).

En esta concepción del lazo de amistad, reconocemos la imagen de la fusión, donde se pierde la identidad diferenciada y propia; amistad excelsa, donde puede ocurrir con el amigo lo que señala Montaigne en su amistad con Etienne de la Boétie: “toda mi voluntad, llevóla a sumergirse y perderse en la suya; la que habiéndose apoderado de toda su voluntad, llevóla a sumergirse y perderse en la mía”. Nada queda reservado, ni retenido en esa unión. La pérdida del uno mismo en el otro, en el amigo, es también la pérdida de la huella de la unión: la sutura queda borrada y las voluntades sumergidas una en la otra. La amistad a la Montaigne nos devuelve la imagen de lo líquido, de lo fluido, la fusión completa de las voluntades, donde no tienen sentido las palabras de “favor, obligación, gratitud, ruego, agradecimiento”. El afecto se da en ella de modo completamente gratuito, en la simple concurrencia de dos existencias que se encuentran en la entrega por entero, donde nadie siente que debe nada, porque tampoco se siente que se pide nada. En la reciprocidad cada uno da ocasión al otro a realizar en su lugar lo que le es propio.

Podemos reconocer en este modo de concebir la amistad una imagen en que también han sido pensadas las relaciones eróticas y amorosas, como la pérdida de la individualidad que culmina en una suerte de indiferenciación de quienes entran en la relación. Muchas veces se indican como señales de profundidad amorosa de quienes componen una pareja, el haber llegado a parecerse tanto, incluso físicamente, el tener preferencias, ideas, proyectos semejantes, el estar en las mismas aguas.

Podríamos decir que la imagen de la fusión ha dominado como representación del vínculo erótico, y la encontramos tanto en el *Banquete* de Platón, en boca de Aristófanes, como en autores contemporáneos como George Bataille, y también en Michel Maffesoli, como superación de nuestro ser discontinuo y cerrado. Maffesoli ha pensado el erotismo en su dimensión orgiástica, como necesidad del colectivo de restituir la unión cósmica a través del éxtasis de la comunidad dionisiaca. La imagen de la fusión persiste de múltiples formas en la actualidad y si atendemos a las capas temporales de nuestra propia historia afectiva

subjetiva, se nos manifestó, en algún momento, como parte de nuestro imaginario amoroso y erótico.

El lugar común, datado desde la Antigüedad, de la fusión entre sujeto y objeto, ha valido tanto para el amor como para la amistad. En Montaigne la fusión se logra en la amistad, como “un alma en dos cuerpos”; en Rousseau, en el ideal del amor de “dos almas en un cuerpo”, experiencia que nos acerca la relación física erótica. En la medida que se logra la fusión, imaginariamente, el otro es yo mismo, somos un solo ser, sin costura, unión que, como ya lo dijera Montaigne, borra la misma sutura. Podríamos preguntarnos qué es lo que puede ocurrir en la fusión, en que desaparecen las individualidades: una puede absorber a la otra, en la que el otro sirve de espejo al yo, experiencia tal vez más frecuente; o se desvanecen los rasgos más propios de cada una de las individualidades que, debilitadas, hacen posible la fusión de tal modo de producir un tercero, el otro de ambos que no es ninguno de los particulares.

Y también sabemos lo que puede significar la separación con ese o esa con quien nos hemos sentido fusionados. Montaigne nos comunica esa experiencia, a partir de la muerte de su verdadero amigo:

*Ya no me es posible gozar de ningún placer, ahora que ya no está él con quien todo compartía.*<sup>8</sup>

*Estaba yo tan hecho y acostumbrado a ser siempre dos que pareceme que sólo soy a medias.*<sup>9</sup>

El padecimiento a que nos puede llevar una unión y lazo tan estrecho podría conducirnos incluso a no desearlo. En Montaigne mismo sería posible reconocer una cierta vacilación entre la afirmación del ideal de amistad que nos ofrece como realización perfecta dignificante de la existencia humana, y el lograr la autosuficiencia, es decir el poder existir

---

<sup>8</sup> Terencio, *Heautontimorumenos*, I. I. 97. Citado por Montaigne, *Ensayos*, “De la amistad”, Tomo I. Madrid: Ediciones Cátedra 1985, p. 254.

<sup>9</sup> *Ibid.*

solo, la pertenencia a sí mismo como la cosa más grande del mundo sin necesidad del otro -en lo que es posible entender un elogio a la soledad.

Tal vez podríamos intentar encontrar un posible equilibrio entre ser solo y ser con otro; mundos propios, separados y encuentro de éstos sin reducción del uno al otro, ni fusión del uno en el otro.

En esa dirección, puede ayudarnos la concepción de Todorov del amor como amor-alegría, que pareciera prometernos otras posibilidades para este sentimiento. Este amor ha sido concebido en el horizonte de la reciprocidad, y la alegría consiste en que el otro exista por sí mismo y que permanezca distinto a mí, el regocijo que da la otra existencia, su respuesta, su don y su exigencia de reciprocidad. Amor recíproco y equitativo, que preserva la autonomía de la voluntad de los amantes. La carencia, presente en el amor-eros, es sustituida por la presencia del otro o la otra, y la fusión por la reciprocidad.

El sentimiento de reciprocidad, debemos recordarlo, está estrechamente en relación con la concepción moderna del derecho, reciprocidad que Kant en la *Metafísica de las costumbres*, en lo referente al derecho personal, instala también en la dimensión del comercio sexual que sólo puede darse, a su juicio, en el marco del contrato jurídico del matrimonio. Sólo éste puede legitimar el uso de las partes sexuales del otro en el coito, para que quien sea usado como una cosa sea restituido como persona. El uso debe ser recíproco y el derecho conyugal lo hace posible. Para Kant, en el coito un hombre se convierte a sí mismo en cosa, y por ello la condición para recuperarse como persona es la reciprocidad que se hace de ese uso<sup>10</sup>. En Kant no será la reproducción lo que legitima la actividad sexual, sino la mutua posesión de las capacidades sexuales durante toda la vida en el marco de la legitimidad matrimonial, heterosexual y monógama.

Sade, contemporáneo a Kant, estará más allá de ambos principios, el de la reciprocidad y el de la fusión. Más bien, explotará el uso de los cuerpos para el cumplimiento y satisfacción de los propios impulsos donados por la naturaleza. El imperio de la naturaleza, divina,

---

<sup>10</sup> Véase en la *Metafísica de las costumbres*, lo relativo al Derecho personal.

indiferente a principios de carácter moral como el de la reciprocidad, el intercambio, la sexualidad entre dos o vivida como dos. Dolmancé, uno de los protagonistas de *La filosofía del tocador*, quien instruye a Eugenia rescatándola de la virtud para enseñarle el vicio, le recomendará no amar. Eugenia le ha preguntado por los vínculos de la sangre entre padres e hijos, por los del amor, la amistad, la gratitud, lazos que Dolmancé cuestionará y los irá deshaciendo uno a uno. “Me habla usted de los lazos del amor: ¡ojalá nunca pueda conocerlos! ¡Ah, que semejante sentimiento –en nombre de la dicha que le deseo- jamás se aproxime a su corazón.”. En Sade campea la soledad: no se establecen vínculos, sino que imperan los impulsos y lo que hay no es amor sino sólo deseo de sí.

Al lado del amor fusión, el amor de reciprocidad, nos encontramos en Sade con el no amor, la negación de los vínculos, la indiferencia por el otro como sujeto, una suerte de solipsismo que podríamos considerar como una forma de apatía que permitiría la realización del ego de manera extensa. Tal vez podríamos concebir esta concepción de la relación con la alteridad como otra forma de superación de la angustia de la separación que es llevada a su máxima expresión: considerar al otro como objeto del propio placer y tratarlo como objeto que permite la liberación de los impulsos de la naturaleza contenidos en nuestros cuerpos y en nuestros deseos.

Entre una y otra concepciones extremas, la de la afirmación del amor fusión y la de la negación completa del amor, podemos encontrar otra forma de concebir la relación amorosa, como el entre-dos.

### **El entre-dos**

*No ligarme a nada, sino dejar un lugar disponible*

Luce irigaray, *Ser dos*, p.24.

Respecto de ese imaginario de la fusión, que otorga un carácter muy trágico a la separación, podemos concebir otro modo de relacionamiento afectivo, no menos profundo, pero que se

piensa más bien en la experiencia de la irreductibilidad del otro o la otra, quien en su alteridad y en su diferencia resiste la fusión, la asimilación, la identificación.

Esta concepción la encontramos en los escritos de la filósofa feminista Luce Irigaray, quien inspirada por algunas de las ideas de Emmanuel Lévinas, desarrolla su propio pensamiento pensando el vínculo amoroso desde la diferencia sexual. Y podemos ir más allá de ella: pensar todo lazo afectivo profundo desde las categorías que esa concepción instala, lazo que no fija ni detiene, que más bien es lazo en el movimiento de soltura más que de atadura.

Luce Irigaray piensa el lazo afectivo amoroso en dos de sus obras, *Amo a tí*, *Ser dos*, que ya nos dicen en sus títulos la necesaria preservación de la diferencia. Tomo de ella, algunos fragmentos, que quiero leerlos más allá de la diferencia sexual, que es su énfasis; es decir, como relación con toda y cualquier diferencia:

“Quien soy yo para ti y quien soy yo para mí no significan lo mismo, y esta distancia no se supera. Somos irreductibles, en nosotros mismos y entre nosotros, y sin embargo cercanos.<sup>11</sup>

“Ser irreductibles uno al otro basta para asegurar el dos y el entre, el nosotros y el entre-nosotros. Y de dónde vendría la necesidad de apropiarnos, si el otro le concede a cada uno el volver a su ser”.<sup>12</sup>

“Cuando percibo al otro, si anulo la distancia y la diferencia entre nosotros, me convierto en el otro o lo hago mío. Ya no somos dos”.<sup>13</sup>

En Irigaray la preservación de la distancia, de la diferencia, es indispensable en la relación amorosa. Hay algo que siempre se nos escapa del otro, del control del conocimiento y de la previsibilidad, en una suerte de juego de las diferencias y de las resistencias, revelándonos en la relación una permanente falta, una dimensión de inaprehensibilidad, ininteligibilidad. No podemos transitar de un yo a otro, como en un medio fluido, sino más bien conocer de

---

<sup>11</sup> p.18.

<sup>12</sup> Irigaray, Luce, *Ser dos*, Paidós Buenos Aires, 1998, *Ibid.*, p.25.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 64.

los límites de ambos en la construcción de una experiencia común. Salidos del juego de los espejos, en que, en términos de Irigaray, “Lo que percibo de ti no es yo, y tampoco es tú”, se hace posible una presencia de uno con el otro, un “entre-dos.”

### **Los vínculos en el espacio colectivo de lo político**

De acuerdo a los desarrollos previamente aludidos, podríamos pensar en una práctica de lo político como la necesaria distancia que preserva la conciencia de la alteridad y de la diferencia sin reducirla, ya sea por tendencia a la homogeneización o neutralización de la diferencia, o por la negación excluyente que opera de ese modo por la imposibilidad de absorberla.

Son muchas las elaboraciones que han ocurrido en el pensamiento contemporáneo para pensar lo político; personalmente, quisiera entenderlo aquí como la posibilidad de composición de lo colectivo, de los vínculos colectivos, de lo comunitario, y las condiciones que lo hacen factible desde esa tensión constitutiva que hace manifiesta una suerte de imposibilidad permanente. Lo político se nos presenta como aquello que, de modo persistente, insiste y recupera la necesidad de su existencia, pero que al mismo tiempo manifiesta las contingencias que lo hacen imposible.

Lo político pareciera ofrecernos su esplendor en el deseo y la promesa de las posibilidades constituyentes de nuevas realidades sociales expansivas, pero al mismo tiempo nos hace saber de su deslucimiento en el desencanto respecto de las cristalizaciones e institucionalizaciones que adquieren las fuerzas que se dieron en los procesos de subversión que hicieron posible una nueva configuración política. Algo se da y luego se pierde. Todos y todas quienes hemos estado en experiencias políticas colectivas, hemos sabido de momentos de enorme potencia instituyente animados por la fuerza disruptora, pero también hemos sabido de su declive, de su domesticación, de su malogro.

Cuando pensamos en lo político tenemos que considerar algunos rasgos que tienen que ver con el lenguaje, con la dificultad de encontrar las palabras para nombrar algo que queda pendiente, que no se deja nombrar tan simplemente y donde se hace presente que esa

ausencia no se repara ni compensa con el uso de otras palabras que vienen de modo más fácil al pensamiento en esos procesos de comprensión o comunicación de lo que nos ocupa. Asistimos a una cierta impotencia del lenguaje y a un cierto desconsuelo de no poder tener las palabras que deseamos en su fuerza nominativa para nombrar algo que se ofrece como nuevo y promisorio de un nuevo orden de las cosas.

Llama la atención una nota de traducción del *Nuevo mundo amoroso* de Charles Fourier, que señala que “Los espacios blancos en el texto fueron dejados así por Fourier, que cuando no encontraba inmediatamente una palabra apropiada seguía adelante, dejando un espacio libre para completar la frase al corregir el texto”<sup>14</sup>. Como no hiciera finalmente esa corrección, el texto muestra esos espacios que inquietan el texto, inquietud no por la palabra perdida, sino por la palabra que no ha sido hallada, la palabra no-escrita que se da en la presencia de una ausencia. Lo no dicho o no escrito que forma parte del habla o la escritura indica no sólo lo que escapa al lenguaje sino a la comprensión de la existencia, y la realidad erótica política deja siempre esos flancos mudos o inescritos, en la vacilación, en la confusión, en la ambivalencia que supone siempre su inteligibilidad.

Fourier, uno de los filósofos socialistas que pensó en la sociedad utópica de la abundancia de los alimentos y del amor, no encontraba en todo momento las palabras para nombrar lo que se representaba como nuevo mundo amoroso. Es uno de los pensamientos, a mi juicio, más fructíferos para pensar la potencia y diversidad de los vínculos ligados a la materialidad de los cuerpos, sus goces y sentimientos. El *nómos* fourierista, podríamos afirmar, no es el de multiplicáos, sino más bien, multiplicad los vínculos, las pasiones. Los vínculos enriquecen nuestra experiencia y no tendríamos que ser mezquinos con ella; sea para ganar o perder gracias a ellos. Cada persona posee una potencialidad de ser mucho más, de expansión del sí mismo, cuando se vincula con otras personas. El ermitaño en su habitar solitariamente de un modo absoluto no se deja habitar por los otros y forma una costra que supura su propio egotismo.

---

<sup>14</sup> Charles Fourier, *El Nuevo Mundo Amoroso*, Madrid: Editorial Fundamentos, 1975, p.10.



El texto utópico de Fourier, *Nuevo mundo amoroso*, es a mi juicio central para pensar lo político en el campo del erotismo, no sólo porque allí se piensa la sexualidad de manera libertaria, sino por pensarse allí un modelo de sociedad emancipada de los vínculos obstructivos de la libertad, entre los que cuenta el matrimonio y la familia burguesa. Es la moral familiar la que se pone también de esa manera radical en discusión, cosa que hace sentido importante para pensar lo político, en la medida que la familia, como hemos expuesto, es un ideograma todavía de gran significación simbólica y política.

En este punto, me gustaría hacer referencia a una discusión que ha tenido lugar en mi país a propósito de la gratuidad de la educación superior, donde la derecha política aparece afirmando de manera taxativa de que es injusto que los hijos de los que tienen más no paguen por su educación, apreciación que es sentido común para muchos. Si bien la centroizquierda y la izquierda apuestan por la gratuidad de la educación y la responsabilidad que tiene el Estado en procurar las condiciones de financiamiento para que ello ocurra, no aparece un argumento que a mi juicio debería ser relevante: hay que independizar a los hijos de sus padres económica y psicológicamente. En el sentido de que los padres y las madres no establezcan con sus hijos la lógica del endeudamiento, del sacar en cara, de pedir la vuelta de mano, de sentirse con las atribuciones de decidir por ellos o de ejercer una influencia en sus decisiones, por cobro.

Por último, me gustaría referirme a una situación que muestra bien cómo las expectativas de transformación económica, educacional, cultural, social, que tienen los jóvenes, se ven reiteradamente frustradas en nuestro sistema neoliberal tan ampliamente hecho carne en nuestro país constituido en un cuerpo político cerrado sobre sí mismo. Hace un tiempo hice una reflexión sobre el problema de lo político, recurriendo a una imagen propia de la cultura mapuche como es la del imbunche, para señalar lo cerrado del cuerpo político instituido en nuestra sociedad, que no deja lugar para la remoción de lo dado, generando frustraciones, impotencias, escepticismos, rabias, desgaste de las voluntades políticas.

Ello incide en las formas que se están dando los y las jóvenes que van desde las expresiones más violentas a las más apáticas e indiferentes en lo que se refiere a la participación

política. En el espectro de posibilidades podrían considerarse las “tomas” de los estudiantes, que si bien quienes participan en ellas saben ya de antemano que no alcanzarán los objetivos que se proponen, constituyen una ocasión para el encuentro y un modo de protestar desde los lugares que quieren hacer propios. No son participaciones contundentes desde el punto de vista numérico y lo que ocurre en términos de formación o expresión política en los espacios tomados varía de manera considerable. Una estudiante muy jovencita expresaba lo vivido en la toma en la que participara recientemente de una manera que hace pensar en los sentidos que se están dando ellos mismos: cocinar y comer juntos, conversar, organizarse para las tareas cotidianas, carretear, dormir apiñados, sentir sus olores corporales, pasar frío, lo que les ofrece sensaciones de intimidad, de vinculación afectiva muy potente, placeres y desafíos que les permiten lidiar con los aplanamientos de sociabilidad que dominan. En otro escenario, en la marcha a favor de legislar por el aborto, la primera que se hace en Chile y que convoca alrededor de seis mil personas, las y los anarquistas jóvenes, grupos de la diversidad sexual, feministas jóvenes, irrumpen en la misa de la Catedral de Santiago con sus grafitis, proclamas, dañando un confesionario y otros objetos, haciendo enarbolar la bandera feminista a la virgen, cohesionados y partícipes de una iconoclastia que deja una herida en el poder de la Iglesia y que por su tremendo carácter transgresivo genera entre quienes participan un cuerpo político afiatado y expuesto al mismo tiempo.

No quisiera terminar estas reflexiones, sin considerar el hecho de que he sido feminista y he experimentado las dificultades de componer espacios de poder diferenciado de las formas que se dieron por siglos los hombres sin la participación de las mujeres. Con ello quiero decir que hemos sentido la frustración de la expectativa de ensayar otras formas de poder que no fueran las hegemónicas, pero también hemos adquirido conciencia del tremendo poderío que tiene lo instituido y las dificultades y desafíos que enfrentamos para generar otros comportamientos políticos. En nosotras ha estado la sombra de lo que domina y nos ha dominado. Remecer progresivamente aquello es tarea colectiva y también personal, de establecer un tipo de vínculos políticos con las otras y los otros en las dimensiones de lo personal y lo colectivo que arañe y desgarré lo que existe, que es esa imposibilidad de una

erótica política de convivencia, de aquello que es el trato social con los otros en la conciencia, resguardo y apreciación de la diferencia. Considerar el carácter ético y político de nuestras relaciones es ineludible y su interrogación permanente también lo es.