

Sacher-Masoch, filósofo. La lógica de las relaciones en «El amor de Platón»

ANTONIO CASTILLA CERESO*

Resumen: Pese a la popularidad del término «masoquismo», la obra de Sacher-masoch sigue siendo casi desconocida, y más aún sus aspectos filosóficos. Después de Gilles Deleuze, se ha analizado la relación entre el masoquismo y el platonismo, pero siempre tomando «La venus de las pieles» como punto de partida. Por el contrario, creemos que es «El amor de Platón», su novela filosófica por antonomasia, la que puede darnos las claves para la lectura filosófica de su autor. Si la filosofía es «amor al saber», ¿por qué negar que el amor es su objeto prioritario? Pero, entonces, ese objeto no será un ser, sino un vínculo con un ser, una relación. Partiendo de esta idea, hemos examinado las relaciones presentes en las principales novelas de Sacher-Masoch, para construir un cuadro, una especie de tipología que creemos verosímil y, sobre todo, útil para la lectura de su obra.

Palabras clave: Sacher-Masoch, Platón, amor, Boole, mito.

Résumé: Malgré la popularité du terme «masochisme», l'oeuvre de Sacher-Masoch reste presque inconnue, et plus encore ses aspects philosophiques. Après Gilles Deleuze, on a analysé la relation entre le masochisme et le platonisme, mais toujours en prenant «La Venus aux fourrures» comme point de départ. Par contre, nous croyons que c'est «L'amour de Platon» son roman philosophique par éminence, ce qui peut nous donner les clés pour la lecture philosophique de son auteur. Si la philosophie est «l'amour au savoir», pourquoi nier que l'amour est son objet prioritaire? Mais, alors, cet objet n'est pas un être, sinon une liaison avec un être, une relation. À partir de cette idée, nous avons examiné les relations qu'on y peut trouver dans les principaux romans de Sacher-Masoch, pour construire un cadre, une sorte de typologie que nous croyons vraisemblable et, surtout, utile pour la lecture de son oeuvre.

Mots clés: Sacher-Masoch, Platon, amour, Boole, mythe.

1. La «responsabilidad filosófica» del escritor

El 10 de octubre de 1917, Paul Klee escribió en su diario la siguiente frase: «Cada vez entiendo menos a la gente que escribe libros extensos». La obra breve contiene, cuando es lograda, al menos un mensaje que la obra extensa, cualesquiera que sean su amplitud de miras y su profundidad, no puede reclamar para sí. Ocurre, pues, en la literatura lo mismo que, en el dominio del arte, encontramos en la contraposición Duchamp – Picasso: contrariamente al segundo, el primero no se preocupa por llenar el mundo de un gran número de cuadros y de esculturas, sino de crear algo así como un «arte de vivir» del que sólo las obras (escasas) no serían más que un síntoma, una pura

Fecha de recepción: 31 marzo 2003. Fecha de aceptación: 3 junio 2004.

* Dirección postal: C/Vendrell, nº 3, Bajos 3º, Sant Joan Despí (Barcelona), C.P.: 08970.

emisión de sentido carente de significación. Para el autor prolífico, como Picasso mismo declarara, la vida y la obra son una y la misma cosa; para el conciso, por el contrario, la vida es lo único que verdaderamente importa, y la obra se limita a seguirla, rozándola a veces, pero sin instalarse nunca del todo al mismo nivel que aquella. El verdadero asunto de la obra breve es, pues, la substancia misma de la vida, es decir, el deseo, sus límites y sus modalidades; el de la biografía, en cambio, remite a cierto número de hechos accidentales que deberán ser analizados hasta que se nos revelen compuestos por dosis a priori determinables, aunque no siempre bien determinadas, de voluntad y de azar.

La filosofía es, etimológicamente, el «amor o deseo de saber», nunca un saber consumado; ahora bien, como la etimología remite siempre al origen de los conceptos, es claro que sólo la filosofía antigua puede interesar verdaderamente al escritor de novelas breves, pues sólo ella se plantea la cuestión del deseo como problema prioritario para alcanzar la comprensión de la misma actividad filosófica. Por este motivo, el escritor menor (adoptemos definitivamente este término para designar al autor de dicha obra breve, aún cuando sólo sirva para distinguirlo imperfectamente del «gran autor» o del «escritor prolífico», pues no existe diferencia nítida entre ambos) es reconocible por la presencia en su obra de tres factores esenciales: a) la observación de un principio de economía expresiva, de una voluntad de sobriedad de los recursos que afecta por igual a sujetos y a objetos, a personajes, situaciones y tramas; b) la centralidad que tiene en su discurso la pregunta por el deseo; c) la alusión explícita al pensamiento de uno o varios filósofos, preferentemente antiguos, frente a los cuales el autor adopta una posición bien definida. En ocasiones, una escritura semejante se revela, por paradójica que pueda resultar dicha afirmación, mucho más filosófica que la propia filosofía, pues esta, salvo honrosas excepciones, modernamente ha perdido de vista la cuestión del deseo, renunciando a ella a favor de disciplinas más recientes como la psicología o el psicoanálisis. Uno de esos textos excepcionales, en los que la presencia de los tres rasgos a los que hemos aludido es claramente reconocible, es a nuestro juicio *El amor de Platón*, de Leopold von Sacher-Masoch.

Conocido sobre todo por *La Venus de las pieles* y otras obras de corte sadomasoquista, Sacher-Masoch es cualquier cosa salvo un autor que pueda reducirse a una sola dimensión; en efecto, lejos de repetir una y otra vez el mismo modelo de relación entre sus personajes, parece entregado a la tarea de hacer coincidir la multiplicidad temática con la profunda unidad de sus motivos, escapando por esta vía a los dos grandes peligros por los que todo escritor se siente amenazado, que son la monotonía y la arbitrariedad. Ello es posible, en el caso de nuestro autor, porque el tema de su escritura no es otro que el concepto de «relación», el cual es inseparable de la multiplicidad de sus manifestaciones. Así, la obra de Sacher-Masoch puede ser entendida como un enorme inventario de los tipos de relaciones posibles, no sólo entre individuos, sino entre situaciones, objetos, estados de ánimo. La heterogeneidad, la incontenible riqueza de este catálogo ha sorprendido a muchos de sus lectores; es el caso de Bernard Michel, quien se manifestó a este respecto en los siguientes términos: «Quien sólo haya leído *La Venus de las pieles* o las confesiones de Wanda, puede estar tentado a reducir a Leopold a un arquetipo de relación con las mujeres. Un esclavo de las pulsiones eróticas, condenado a volver a empezar con todas una misma relación. (...) En este sentido también suele creerse que repite hasta el cansancio el mismo modelo de lo que solía llamar «su ideal»: una mujer dominante y sensual. Por contra, siempre me ha asombrado la diversidad de personalidades entre ellas»¹.

1 MICHEL, B.: *Leopold von Sacher-Masoch*, Circe, Barcelona, 1992, p. 150.

¿Por qué las relaciones serían el problema específico de la obra concisa, y por qué el autor menor, en la acepción que anteriormente hemos dado a este término, trataría de hallar una solución para el mismo en el dominio de la narrativa, en lugar de afrontarlo directamente desde la filosofía? Es una pregunta compleja, a la que es preciso responder por partes. En primer lugar, si las relaciones revisten una importancia tan decisiva en esta escritura, es porque sólo el concepto de «relación» puede desempeñar el papel de elemento común a las tres características mencionadas más arriba. Ante todo, que el deseo sea algún tipo de relación no parece cuestionable pero, en tal caso ¿no será también para la filosofía, en su acepción clásica, esto es en tanto que «deseo de saber», un asunto inherente el de la relación, hasta tal punto que aquella sólo puede incurrir en el absurdo más absoluto (sofística) en cuanto lo omite? Tal situación es manifiesta en Platón, para quien la filosofía halla su expresión idónea en la forma escrita del diálogo, de la relación entre subjetividades, relación que permanece externa por principio a los Yoes que participan en la conversación. La filosofía no es, para el platonismo, el discurso de un Yo que entraría en conflicto con otros Yoes, y que se reafirmaría derrotándolos por medio de una argumentación que le conduciría sin interrupción lógica desde cierto número de premisas comunes a todos los interlocutores hasta una conclusión que sólo él ha anticipado, y que los demás no tendrían más remedio que resignarse a aceptar; por este motivo, en los diálogos platónicos Sócrates no alcanza a definir ninguna de las ideas a propósito de las cuales se discute, sino que se limita a refutar una tras otra las distintas definiciones que se le proponen². De ahí que a la filosofía no le quede sino recurrir al mito, esto es, a la narración simbólica y concisa, para mostrar a los ojos del alma aquello que la mera razón es incapaz de demostrar. La narración o el mito no son, según Platón, un fin en sí mismos, no son «literatura» en la acepción habitual de este término, sino que están sometidos a la asunción de una «responsabilidad filosófica», que es la que les impone el principio de economía estilística al que ya nos hemos referido: han de hacer alusión a situaciones y tramas irreductibles al mero razonamiento deductivo, pero no deben añadir absolutamente nada que no sirva al fin que tienen prescrito, que es el de simbolizar aquello que no puede ser expresado por medio de categorías racionales. El mito exige, lo mismo que el sueño, una interpretación que siempre es más extensa que la narración misma, y ello porque es, entre otras cosas, el resultado de una labor de condensación, término este que el psicoanálisis ha definido como el proceso por el cual «una representación única representa por sí sola varias cadenas asociativas, en la intersección de las cuales se encuentra»³. El relato mítico, que como el sueño según Freud es de una concisión y un laconismo notables⁴, no existe más que por el establecimiento de relaciones entre cadenas de significación, y por ello no se somete a las exigencias de ningún término relativo (como el Yo que toma la palabra en el debate, por ejemplo) sino que atiende tan sólo a la relación entre términos. Al afirmar la centralidad del concepto de «relación» en la obra de Sacher-Masoch le atribuimos, por lo tanto, un carácter mítico, esto es, filosófico (pues la filosofía no sería, desde la perspectiva que hemos anticipado, el tránsito del mito al logos racional, sino el retorno al mito después de un largo rodeo en el que se conduce a la razón deductiva hasta sus propios límites, más allá de los cuales de nada puede servirnos) y la sometemos a un principio de sobriedad estilística sin el cual dicho carác-

2 En rigor, esta actitud socrática, que caracteriza los primeros diálogos de Platón, sólo prueba la imposibilidad de definir ciertos conceptos, y no toda idea en general. Habrá que esperar hasta el *Parménides* para encontrar una demostración —alcanzada por una suerte de reducción al absurdo en la que el proceder demostrativo se refutaría a sí mismo como procedimiento de acceso al conocimiento— de la imposibilidad de definir toda idea.

3 LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B.: *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1993, p. 76.

4 FREUD, S.: «La interpretación de los sueños», en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, Tomo I, p. 517: «El sueño es conciso, pobre y lacónico en comparación con la amplitud y la riqueza de las ideas latentes».

ter no hallaría nunca su adecuada expresión. Así, entendemos que no es casual el que la novela filosófica por antonomasia de Sacher-Masoch apenas alcance el centenar de páginas, sea de corte platónico y plantee la pregunta por el deseo en los términos de una relación «ideal» entre dos o más almas.

2. Sacher-Masoch, dialéctico

A primera vista, el tema que plantea *El amor de Platón* es la posibilidad de hacer realidad un amor puramente espiritual o «ideal»; a un nivel más profundo, sin embargo, lo que está en juego es la consecución de la identidad personal, su justificación, o la consecución de un sentido último para su existencia. Estos dos niveles se hallan tan íntimamente ligados en la escritura mítica como puedan estarlo lo expresado y la expresión, pese a lo cual nada nos impide analizarlos separadamente. En primer lugar, y puesto que el contenido manifiesto es siempre más accesible que los contenidos latentes, nos preguntaremos cuál es la naturaleza de dicho «ideal». Las claves para la comprensión del mismo las encontramos en una de las primeras cartas de la correspondencia del conde Henryk, protagonista absoluto de la novela, en la que se mencionan los siguientes cuatro rasgos fundamentales: 1) el amor no es nada sensible, la belleza del alma es más importante que la del cuerpo; en otras palabras, aquello a lo que el amante aspira es a asimilarse al amado en tanto que sujeto, y no en tanto que objeto; 2) el amor ideal no debe nada al azar, de modo que no debe ser confundido con «esa inclinación (...) que sería posible con no importa qué otra persona de bien» (carta del 31 de diciembre), que es a lo que comúnmente se llama «amor»; por el contrario, el amante aspirará a ser visto por el otro no como un objeto entre los demás, sino como un ser pleno, es decir, como aquella plenitud de ser que de una parte liberaría todas las posibilidades hasta entonces ignoradas, descuidadas o muertas y, de otra, se hallaría presente en todos los vínculos existentes entre las posibilidades del amado y los objetos del mundo; 3) el amor no pasa, no comienza ni termina, afirmación que no es sino una consecuencia de los dos aspectos anteriores: toda relación inmaterial y necesaria es eterna, o mejor, atemporal. Como tal, puede ser pensada en términos puramente intelectuales, esto es, «sub especie eternitatis», al margen de toda anécdota; pero, por otro lado, dicha relación es también sentida —y no meramente pensada— como perfecta, motivo por el cual la narración no es irrelevante para su comprensión. Todo sucede, pues, en la novela como si se quisiera llevar a la práctica aquella afirmación de W. James según la cual «las relaciones que conectan experiencias deben ser a su vez relaciones experimentadas»⁵, como si el pensamiento y el sentimiento fueran las dos caras, los dos aspectos bajo los que cabe contemplar una única superficie. Pero el texto al que aludimos nos dice algo más: eternidad y perfección, entendimiento y sensibilidad no son, para el conde Henryk, los únicos factores que se precisan para que el amor ideal brote entre dos individuos, sino que es necesario que, además, ambos *quieran* lo mismo: «(el amor) no es posible más que entre dos seres dados que piensan igual, sienten igual y tienen la misma voluntad». Sacher-Masoch no nos explica en qué consiste esa voluntad que los amantes tienen en común, pero nos ofrece una pista para que lo descubramos por nosotros mismos. Y es que, 4) el amor es «el don espiritual de sí mismo a otra persona. Se da la propia alma a cambio de un alma»; en otras palabras, se trata de un intercambio en el que aquello que ofrecemos vale lo mismo, al menos en principio, que lo que recibimos a cambio. ¿Qué clase de intercambio es este y, sobre todo, en qué radica el beneficio que se obtiene de él? Los

5 JAMES, W.: *Essays in Radical Empiricism*, cap. II, cit. en FERRATER MORA, J.: *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, Tomo IV, artículo «relación», p. 2826.

restantes atributos del amor ideal (inmaterialidad, necesidad, eternidad y perfección) nos hacen pensar en él como en algo «divino», de una naturaleza infinitamente superior a la de cualquier entidad mortal; existe sin duda un gran número de personas que creen que dicha «idealización» o divinización es la actitud propiamente platónica con respecto al amor. No obstante, es justamente lo contrario; frente a los discursos que preceden al suyo, Sócrates defiende en el *Banquete* que el amor ni es bello ni es un dios, y ello por medio de un argumento de sobras conocido: si el amor es amor de algo, es porque carece de ese algo; como el amor es amor de la belleza, no es bello; ahora bien, dado que todos los dioses son bellos, el amor no puede ser divino. Lo cual no significa, por otra parte, que sea feo y mortal; simplemente es una criatura intermedia entre la belleza y la fealdad, entre los dioses y los hombres; ni sabio (sophos) ni ignorante, sino filósofo, es decir aspirante a la sabiduría, el amor es un genio (daimon) o intermediario entre lo infinito y lo finito, el cual por naturaleza no es inmortal ni mortal, «sino que en un mismo día a ratos florece y vive, si tiene abundancia de recursos, a ratos muere y de nuevo vuelve a revivir gracias a la naturaleza de su padre»⁶. La concepción socrática del amor contradice, pues, punto por punto la noción de «amor ideal» que acabamos de encontrar expuesta en Sacher-Masoch; ambos autores, sin embargo, nos conducen por vías diferentes al mismo interrogante: ¿de qué le sirve al ser humano el amor? En el caso de Platón, la pregunta se plantea por la naturaleza misma del amor, que carece de belleza, perfección, delicadeza y felicidad; en el de Sacher-Masoch, partimos de la noción de intercambio ideal entre almas, la cual no supone sino el cambio de igual por igual. El mismo Platón nos ofrece una valiosa reflexión a este respecto: si los seres humanos pueden amar algo que ya poseen, es porque el objeto de su amor no es el bien poseído, sino la posesión constante de lo bueno; pues bien, como quiera que dicha posesión constante exige un poseedor constante, al amar deseamos nuestra inmortalidad juntamente con lo bueno. El enigma, lejos de haber sido resuelto, no ha hecho sino cambiar de máscara, pues ¿de qué le sirve al ser humano desear su propia inmortalidad? En otras palabras, ¿acaso la vida eterna no supondría una permanente desgracia para la mayoría de nosotros, e incluso para la mayor parte de los que aman? El problema queda, en Platón, sin respuesta, pero la introducción del concepto de inmortalidad personal nos sirve para atisbar la vía por la que dicha cuestión adquirirá en Sacher-Masoch un sentido completamente nuevo, que nos lleva a plantear el problema de la subjetividad, su construcción y su significado último.

Retomemos el enigma al nivel en el que lo encontramos en el relato de Sacher-Masoch: ¿por qué podemos sentir el deseo, e incluso la necesidad, de perseguir un ideal semejante pese a tratarse, en última instancia, de un intercambio entre términos iguales? Más aún, ¿por qué nos atravesaría una desbordante alegría en cuanto estuviéramos convencidos de haber hecho realidad dicho ideal, como le sucede al propio conde Henryk en algún momento de la novela? Tal vez la respuesta a este interrogante pueda encontrar su punto de partida en una observación que ya hiciera Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, y que resumimos en los siguientes términos: pretendemos, según este autor, tener un yo (self) substancial e idéntico a sí mismo, o idéntico a través de todas sus manifestaciones; ahora bien, todo aquello de lo que tenemos una idea, es decir conocimiento, procede de una o varias impresiones, y no tenemos impresión alguna del Yo, pues «el Yo o persona no es una impresión, sino lo que suponemos que tiene referencia a varias impresiones o ideas. Si una impresión da lugar a la idea del Yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestras vidas, ya que se supone que existe de esta manera, pero no existe ninguna impre-

6 PLATÓN: *Banquete*, 202e. El padre del amor es, en la mitología griega, el dios Poro, en tanto que su madre era Penía, una mortal.

sión constante e invariable»⁷. Para Hume, por tanto, el problema de la identidad personal es insoluble. Los seres humanos tienen impresiones que reconocen como «suyas», y el sentido común, de acuerdo con ese reconocimiento, les lleva a pensar que bajo tal diversidad de impresiones subyace algún tipo de identidad, un Yo substancial que constituye la unidad personal del sujeto. La filosofía comienza, por el contrario, cuando prestamos atención al hecho de que no tenemos impresión alguna de dicha identidad, y de que por lo tanto nunca podremos demostrarla ni conocerla.

Será preciso esperar hasta Kant para que este planteamiento sufra una modificación decisiva: ya que la identidad personal no puede ser conocida en tanto que substancia, lo será únicamente en tanto que actividad. La identidad metafísica, que da por supuesta la mayor parte de los seres humanos, es no-filosófica; la identidad empírica de Hume, en cambio, es el resultado de un planteamiento filosófico, pero conduce la cuestión de la identidad hasta un callejón sin salida; frente a estas dos posturas, afirmará Kant, lo que no acepta discusión alguna es el hecho de que yo realizo procesos mentales de síntesis, identifico ciertas representaciones, etc. En otras palabras, aunque no pueda demostrarse la existencia de una identidad substancial, puede afirmarse la de una Identidad trascendental, esto es, la de un conjunto de actos que dotan de una relativa unidad a mi psiquismo. Más adelante, en la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant retomará este problema en otros términos, que trataremos de resumir a continuación lo más brevemente posible: toda decisión es decisión de realizar o no una determinada acción bajo determinadas circunstancias; la proposición que enuncia el conjunto de condiciones en que dicha acción se realiza o no, es decir, la forma misma de la decisión, es la *máxima*; existe, además, un criterio para determinar qué máximas son posibles y qué máximas no lo son (el «imperativo categórico», o la forma pura de la decisión), el cual exige a toda máxima, para que sea una decisión posible, el que sea expresable conceptualmente sin que ello implique una contradicción. Pues bien, dado que los conceptos se subsumen unos bajo otros (al modo en que el concepto «rojo», por ejemplo, se subsume bajo el concepto «color») si a esta subsunción conceptual le fueran inherentes ciertas representaciones, tales representaciones no serían propiamente ningún elemento nuevo de decisión, pues no serían máximas ni condiciones expresadas en una máxima, sino una suerte de «ilusión inherente» a dicho proceder. Ahora bien, ¿existen tales representaciones? Según Kant, es así en cierto sentido, ya que si dicha subsunción de unos conceptos bajo otros, de unas condiciones a otras, puede prolongarse indefinidamente, es porque toma como guía la noción de incondicionado absoluto (en el mismo sentido en el que, en matemáticas, cuando una cantidad aumenta indefinidamente decimos que tiende al infinito, por más que no lo alcance nunca); pero, como la máxima que enunciase dicho incondicionado no impondría, por su propia naturaleza, ninguna condición, sería una decisión que se aplicaría siempre, esto es, sería el contenido —y no ya la mera forma— de toda decisión. Y así es como el planteamiento kantiano llega a una conclusión que no parecía prevista en su origen, a saber: dado que sólo hay una instancia que se aplica siempre en la decisión (el imperativo categórico) ese incondicionado, esa ilusión inherente al proceso subsuntorio de la decisión misma, será dicho imperativo, pero no en tanto que forma pura, sino como contenido total de la decisión; en otras palabras, habrá que concebir o postular la existencia de una voluntad determinada absolutamente por el imperativo categórico, de tal modo que dicha voluntad tendría por contenido la forma pura de la decisión y no se hallaría, por lo tanto, determinada por contenido alguno. Tal es la definición kantiana de la «voluntad libre», la cual constituye el ideal inalcanzable, pero postulado —es decir, susceptible de ser enunciado conceptualmente— dentro de los dominios de la razón práctica. Con todo, y puesto que el imperativo categórico, según hemos dicho,

7 HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, Libro Primero, Parte Cuarta, Sección VI, «De la identidad personal».

se aplica siempre, dicha voluntad libre deberá ser eterna, es decir, inmortal; pues bien, la inmortalidad de la voluntad no podría darse, dice Kant, si además de actuar, dicha voluntad no remitiera a una substancia personal existente, de lo cual se concluye que la afirmación de la existencia indemostrable del Yo substancial y personal es consecuencia de ese mismo acto de subsumir indefinidamente una decisión a otra, acto que apunta hacia una decisión última o fin total inalcanzable. En resumen, y según lo dicho hasta aquí acerca de Platón y de Kant, no nos queda sino admitir que el amor es tendencia hacia un ideal que no puede ser alcanzado, pero que es igualmente perseguido porque, en ese proceso de remisión de unas circunstancias a otras —del cual el texto de Sacher-Masoch constituye un ejemplo más que notable por muchos motivos— de unas condiciones a otras en busca de dicho ideal, es la existencia de su propio Yo substancial lo que el amante intenta postular. Al participar en un intercambio entre iguales, el amante sienta las bases de una igualdad consigo mismo, es decir de su propia identidad, renunciando a demostrarla por la senda más breve, pero intransitable, de la impresión. Es, pues, por medio de un rodeo y de una ilusión necesaria que el amante aspira a convertirse en un sujeto, lo cual nos lleva a preguntarnos por la existencia de un vínculo entre el amor ideal y el masoquismo. Pues, en efecto, casi todos los estudiosos del masoquismo aluden al rodeo, al retraso voluntario de la satisfacción sexual, como una de las características esenciales del carácter masoquista⁸, y la práctica totalidad de los mismos destaca la omnipresencia del «fantasma» o de la fantasía como ilusión indisociable de la puesta en escena que acompaña a la relación sadomasoquista. El término «dialéctica», en su acepción platónico-kantiana, no significa otra cosa que «teoría de la apariencia o de la falacia necesarias»; pero ya que, según hemos visto, dicha teoría de la apariencia necesaria se halla íntimamente vinculada al proyecto de constitución del Yo personal por medio de un rodeo, de un intercambio de igual a igual con el otro cuya forma eminente es la relación amorosa, cabe preguntarse cuáles son los vínculos entre el ideal del amor y el masoquismo, tanto en términos absolutos como en el dominio, más restringido, de la obra de Sacher-Masoch.

Sartre analizó la conexión entre ideal del amor y masoquismo en los términos de una proximidad espacial, de una vecindad intrínseca a estas dos actitudes vitales. Por ello, se negó a considerar el tránsito desde la una a la otra como una operación *dialéctica*; efectivamente, en la dialéctica se salta siempre desde una determinación (pongamos por caso, la determinación llamada «Yo») hasta su opuesta (descubrimiento del hecho de que el Yo no es substancia alguna), y de esta nuevamente a la primera, la cual resulta modificada, reinterpretada por las nociones que hemos ido adquiriendo a lo largo del proceso dialéctico (así, el Yo dejará de ser considerado como una substancia cuya existencia tiene que ser demostrada para convertirse en una actividad cuyo límite último remite a una identidad que sólo puede ser postulada). Tanto el amor «ideal» como el masoquismo pueden ser tal vez descritos como procesos dialécticos, pero el tránsito del uno al otro no es en absoluto dialéctico, pues no existe oposición entre ellos. Para entender en qué sentido esto es así según Sartre, es preciso que sigamos el desarrollo de su análisis de las relaciones con el prójimo presentes en *El Ser y la Nada*, cuyo punto de partida es el siguiente: «el prójimo me *mira* y, como tal, retiene el secreto de mi ser, sabe lo que *soy*; así, el sentido profundo de mi ser está fuera de mí, aprisionado en una ausencia: el prójimo me lleva ventaja»⁹. Según el autor francés, cada uno de nosotros puede adoptar, para superar esta situación, una de las siguientes dos estrategias: a) negar ese ser que me es concedido desde

8 Stoller llamó a este retraso el «trance» propio del masoquista. Pero el texto de referencia a este respecto continúa siendo *Le masochisme*, de T. Reik (Payot, París, 1971) en el que se acuñó el término «factor suspensivo» para designar a este fenómeno específico de la conducta sexual masoquista.

9 SARTRE, J-P: *El Ser y la Nada*, Altaya, Madrid, 19..., p. 388.

fuera, volviéndome sobre el prójimo para conferirle a él la objetividad, pues la objetividad del prójimo destruye mi objetividad para él; b) ya que el prójimo en tanto que libertad es el fundamento de mi ser-en-sí, intento apoderarme de aquel sin arrebatarle el carácter de libertad para, así, ser para mí mismo mi propio fundamento. El fracaso de cada una de estas dos actitudes motiva la adopción de la otra pero, además, en el seno de cada una, la otra sigue presente, porque ninguna de ellas es consistente por sí misma. La segunda actitud que hemos mencionado es la que Sartre asimila al concepto de «amor», o mejor, de ideal del amor, motivo por el que su exposición entronca con la problemática que plantea la novela de Sacher-Masoch.

El punto de partida de la empresa que va asociada a esta segunda actitud es el que ya hemos anticipado: el prójimo me mira y, al hacerlo, fundamenta mi ser; por lo tanto, a la vez hace que exista ese ser y me lo roba, me roba el que sea yo mismo quien le dé fundamento. Ahora bien, en la medida en que soy responsable de mi ser, reclamo fundamentarlo y me convierto, así, en proyecto de recuperación de mi ser. Sólo si me asimilo la libertad del otro puedo fundar mi propio ser, luego debo reabsorber al otro, pero dejando intacta su naturaleza; en otras palabras, no aspiro a confundirme con el otro, sino a adquirir sobre mí el punto de vista del otro. Ese otro al que quiero asimilar no es, pues, el otro como objeto, sino como sujeto (primer rasgo del amor ideal según Sacher-Masoch); pero esto plantea un conflicto, porque el otro no me percibe más que como un objeto entre otros del mundo, y no como un sujeto que se fundamenta a sí mismo. Para asimilarle la libertad del prójimo, debo cambiar ese modo que tiene de verme, es decir, tengo que actuar sobre su libertad. Esta operación no constituye propiamente el amor, el cual «es una empresa, es decir, un conjunto orgánico de proyectos hacia mis posibilidades propias. Pero es el ideal del amor, su motivo y su fin, su valor propio»¹⁰.

El amor no es puro deseo de posesión física, sino ante todo deseo de ser amado. El amante quiere ser amado, pero un sometimiento total del ser amado mata el amor del amante, pues en tal caso el amado no se comporta como una criatura libre, de manera que su libertad (que es justamente lo que debe ser preservado, para que pueda ser asimilado por el amante) se desvanece. El amado no debe ser, para que el amante cumpla con el fin que se ha propuesto, ni totalmente libre ni totalmente sometido; debe llegar a ser un esclavo del amante, pero un esclavo que lo es libremente, esto es, que elige al amante, y que a la vez admite con él que dicha elección es inevitable. Mi existencia no es, así, en tanto que amante, contingente (eliminación de todo azar: segunda característica del amor ideal según Sacher-Masoch) más que para ser la finalidad última de la libertad de otro, y queda, por lo tanto, justificada. Cuando esta situación se produce, yo paso de ser un objeto que se recorta sobre el fondo del mundo (y que puede ser utilizado por el amado para conseguir sus propios fines) a ser el objeto-fondo sobre el cual el mundo se destaca. Tal es el objetivo, dice Sartre, de toda seducción, la cual opera por medio de dos mecanismos complementarios: de un lado, al seducir no sólo realizo ciertos actos, sino que estos actos «sugieren» o remiten a muchos otros que, sin embargo, no realizo, de modo que «el acto no es realizado sólo por sí, sino que indica una serie infinita e indiferenciada de otros actos reales y posibles que doy como constitutivos de mi ser no percibido»¹¹; ahora bien, de otro, si seduzco es porque consigo ser en cierto sentido «omnipresente» para el seducido, porque me convierto en una obsesión para él, en la clave para cierta comprensión del mundo a la que antes había permanecido por completo ajeno, de tal manera que «cada uno de mis actos intenta indicar el máximo espesor de mundo posible y debe presentarme como ligado a las más vastas regiones del

10 SARTRE, J.-P.: op. cit., p. 391.

11 SARTRE, J.-P.: op. cit., p. 396-7.

mundo, ya sea que yo *presente* el mundo al ser amado e intente constituirme como el intermediario necesario entre él y el mundo, ya sea, simplemente, que ponga de manifiesto por mis actos diversas capacidades hasta el infinito sobre el mundo (dinero, poder, relaciones, etc.). En ambos casos, lo que sucede es que «me propongo como lo que no puede ser trascendido»¹², es decir, como un ser absolutamente necesario, al que ningún azar, ninguna contingencia tienen acceso.

Una circunstancia semejante es esencialmente inestable, y ello por tres razones fundamentales: primero, porque cada uno quiere que el otro le ame, es decir, que el otro quiera que él le ame, etc., de modo que la remisión de una subjetividad a otra es indefinida y, por más que tienda hacia el valor ideal «amor» (es decir, la «fusión de las conciencias en la que cada una de ellas conservaría su alteridad para fundar a la otra»¹³) no lo alcanza jamás; segundo, porque siempre existe la posibilidad de que uno de los dos amantes se «desmarque» y comience a ver al otro como mero objeto, esto es, como utensilio; tercero, porque aun cuando esto último no sucediera nunca, cada uno tendría su subjetividad puesta a salvo en la del otro, que sería la trascendencia que funda el propio ser, de modo que bastaría con que amante y amado fueran mirados por un tercero para que ambos se vieran a sí mismos y al otro convertidos en objetos. Por esto último, dice Sartre, los amantes buscan la soledad; pero sólo la logran de hecho, nunca de derecho, puesto que «aunque nadie nos vea, existimos para todas las conciencias y tenemos conciencia de existir para todas ellas»¹⁴. El amor ideal es destructible, pues, por tres motivos: 1º porque es esencialmente un engaño, una remisión al infinito (insatisfacción perpetua del amante), 2º porque el otro siempre puede «despertar», verme como mero objeto (inseguridad perpetua del amante), 3º porque el amor es un absoluto permanentemente relativizado por los otros, tal que sería preciso que yo y el ser amado estuviéramos solos en el mundo para que dicha relativización no ocurriera (vergüenza perpetua del amante). En el caso de que esta triple destructibilidad del amor, añade Sartre, condujera al individuo a una situación de desesperación total, este renunciaría a dicha estrategia como medio para realizar la asimilación entre el otro y él mismo, entregándose a un ideal inverso al anterior; así, en lugar de intentar absorber al otro conservándole su alteridad, proyectará hacerse absorber por el otro y perderse en la subjetividad del otro, desembarazándose de la suya propia. Pues bien, como quiera que de las tres razones por las que el amor es destructible que hemos mencionado sólo la tercera, la vergüenza, alude a mi condición de objeto, es decir, de ser que se ha desembarazado de su propia subjetividad, el individuo que adopte esta nueva actitud será aquel que quiera y ame su propia vergüenza, su humillación, como signo último de su objetividad: esto es, el masoquista. La conducta del masoquista no aspira ya a fascinar al otro, sino a fascinar al propio sujeto masoquista por el hecho de haberse convertido en un objeto para el otro – cosa que, por otra parte, nunca consigue del todo, pues sólo el otro puede percibirle en tanto que objeto. El masoquista usa, por consiguiente, al otro para ser objeto para alguien, pero al hacerlo instrumentaliza a ese otro, lo trasciende, y así nunca llega a ser realmente un puro objeto. La actitud masoquista fracasa, pues, por principio, y es la otra modalidad de aspiración a la consecución del Yo substancial por medio de la persecución de un ideal.

Una de las dos actitudes fundamentales hacia el prójimo tiene, pues, dos variantes, que son el amor y el masoquismo, la primera de las cuales conduce, al fracasar, a la segunda, y esta última, al fracasar a su vez, conlleva la renuncia, el rechazo a todo ideal que caracteriza a la actitud sádica¹⁵. El

12 SARTRE, J.-P.: op. cit., p. 397.

13 SARTRE, J.-P.: op. cit., p. 400.

14 SARTRE, J.-P.: op. cit., p. 401.

15 La oposición a todo ideal propia del carácter sádico es bien conocida incluso por los manuales introductorios de psicología clínica: «La perversión sádica perverte a la vez el objeto y el fin pulsional, pero es el fin lo que más importa, ya que

sádico, al no poder asimilarse la conciencia del otro por medio de su objetividad para él, se vuelve deliberadamente para *mirarlo*, o lo que es lo mismo, se afirma en su propia libertad e intenta, desde ella, afrontar la libertad del otro. Pero, al afirmar su libertad frente al otro, hace de él un objeto, y por tanto le hace perder la clave del propio ser objetivo del sádico. Por ello, tampoco el sadismo nos permite recuperar nuestro propio ser, convertirnos en nuestro propio fundamento, y constituye un tercer tipo de fracaso en la consecución de la identidad. Este fracaso del sadismo conduce al individuo, siempre según Sartre, a una suerte de resignación fundamental, que puede expresarse por medio de los siguientes términos: ya que no puede unirse con el otro, renunciará a usarlo como instrumento para recuperar su propio ser-en-sí, es decir, proyectará un mundo en el que el otro simplemente no exista. Tal es la actitud que caracteriza al «odio», el cual constituye la cuarta modalidad del fracaso de la constitución de la propia identidad, como veremos en seguida. Pues el odio, por ser un ejercicio de supresión absoluta del otro, implica el reconocimiento de que el otro ha existido; no se puede negar, por consiguiente, al otro en términos absolutos, esto es, no se le puede hacer imposible, sino que sólo se le puede eliminar al nivel de la contingencia: «Aquel que alguna vez ha sido para-otro está contaminado en su ser por el resto de sus días, así haya sido enteramente suprimido el otro: no cesará de captar su dimensión de ser-para-otro como una posibilidad permanente de su ser»¹⁶. Amor y masoquismo era, según vimos, las modalidades de una de las dos actitudes fundamentales con respecto al prójimo; sadismo y odio, por su parte, son las dos variantes de la otra actitud fundamental, que consistía en la afirmación de la propia libertad y en el intento por afrontar desde ella la libertad del otro. El fracaso del odio lleva al individuo a buscar nuevamente la fundamentación de su propio ser en el amor, y es por ello que, concluye Sartre, la vida psíquica de los seres humanos está estructurada en forma de círculo.

3. El álgebra de relaciones de Boole y la estructura del mito platónico

El amor de Platón es, según la lectura que hemos propuesto, una Odisea cuya Ítaca es la propia identidad personal de su protagonista, el conde Henryk. Ahora bien, a diferencia del relato homérico, en la novela de Sacher-Masoch no hay *happy end*: intuimos que el protagonista, al regresar a su soledad inicial, ha ganado en experiencia y en conocimiento de sus propios límites, pero desde luego no ha conseguido «ser sí mismo a través de otra persona», como al parecer pretendía. El final indiscutiblemente feliz de la Odisea clásica se basa en la suposición de una identidad estable, la de Ulises, que además se sustenta en una serie de relaciones igualmente inquebrantables (la fidelidad de Penélope, la valerosa apología del padre que caracteriza a Telémaco, incluso el reconocimiento final que el perro realiza de su amor apuntan en este sentido). Sólo gracias a estos dos supuestos puede la conciencia, representada aquí por el núcleo familiar, sobreponerse a las adversidades exteriores (penalidades de Ulises) e interiores (pretendientes a la mano de Penélope) a las que se enfrenta. Se trata, pues, de una cuestión de fe, de confianza en el retorno del estado de conciencia ideal, y no de una búsqueda propiamente dicha del mismo. La identidad es, así, supuesta, como en la lógica de clases, donde cada elemento es el que es por el hecho de poseer determinadas propiedades, o de estar incluido en tales o cuales conjuntos. Con ello, sin embargo, la identidad se desvincula de la noción de ideal, pues esta —como la idea según Platón— es en última instancia inalcanzable,

el acto no aspira solamente a infligirle un daño, sino también a desafiar a un ideal bien establecido». (BONNET, G.: *Les perversions sexuelles*, P.U.F., París, 2001, p. 60).

16 SARTRE, J.-P.: op. cit., p. 435-6.

indefinible, y sólo puede ser sugerida. El mito platónico atiende a esa necesidad de sugerir lo que no puede ser descrito, en tanto que el relato homérico es solidario de una lógica en la que las substancias estables son anteriores al establecimiento de cualquier tipo de vínculos, es decir de una lógica de clases o de conjuntos.

Fue Boole quien señaló la necesidad de añadir un álgebra de relaciones al álgebra de clases, sosteniendo además que tal cosa sería posible a partir de ciertas operaciones fundamentales comunes a ambas (inclusión, identidad, suma lógica y producto lógico), algunas nociones específicas al álgebra de relaciones (como la «relación universal» —la que todo tiene con todo—, la «relación nula» —la que nada tiene con nada— y las nociones de «converso», «producto» e «imagen de una clase con respecto a una relación») pero, sobre todo, mediante cierto número de propiedades. Según este autor, si el álgebra de clases describe las relaciones entre conjuntos en términos de reflexividad o irreflexividad, simetría o asimetría, transitividad o intransitividad, en el álgebra de relaciones nos encontramos con zonas de indeterminabilidad en las que resulta imposible escoger *a priori* entre los términos que integran cada una de estas dicotomías. Algunas relaciones, en efecto, son simétricas (p. Ej. «ser hermano/a de») y otras asimétricas (de las cuales «ser padre de» es el ejemplo prototípico); pero existen ciertas relaciones que pueden ser o no ser simétricas en virtud de las circunstancias, esto es, *a posteriori*. A tales relaciones las llama Boole «no-simétricas»; un ejemplo de relación no-simétrica es la relación «admirar a», ya que no por el hecho de que A admire a B somos capaces de determinar *a priori* si B admira a A o no lo hace. Casualmente, esta misma relación es a la vez un ejemplo de no-transitividad: en efecto, del mero hecho de que A admire a B y B admire a C no se deduce que A admire a C, ni tampoco que no le admire en absoluto. La introducción de espacios de indeterminabilidad *a priori* en las relaciones no es, sin embargo, nunca tan significativa como cuando se aplica al par reflexividad/irreflexividad. Y es que tanto las relaciones reflexivas como las relaciones irreflexivas se basan por igual en la suposición de la existencia de identidades estables, esto es, del Yo; ahora bien, si la aventura de Henryk tiene algún sentido, este consiste ante todo en la ruptura con el Yo substancial en tanto que noción que puede darse por supuesta, y que no necesitaría por tanto ser demostrada ni postulada. La cuestión es tanto más importante por cuanto no sólo la reflexividad, sino también las propiedades de simetría y transitividad, así como sus correspondientes negaciones, están basadas en la noción de sujeto, de Yo o de substancia individual: en otras palabras, sólo si A y B son sujetos bien determinables podemos llegar a decidir si las relaciones entre ellos son simétricas o asimétricas, transitivas o intransitivas. El gran logro de Sacher-Masoch a lo largo de toda su obra, y muy especialmente en *El amor de Platón*, radica en haber introducido la indeterminabilidad, la ambigüedad inherente a las relaciones, no sólo en tanto que estas constituyen el vínculo entre dos o más individuos, sino más profundamente, en el dominio de las relaciones de los individuos consigo mismos, es decir, en el de la no-reflexividad.

La Odisea de Henryk está dotada de cierta paradójica unidad por el hecho mismo de hallarse enteramente bajo el signo de la no-reflexividad, de la indeterminabilidad de la substancia individual única y estable. Pero, en lo que respecta a su relación con el ideal, esta aventura pasa por tres estadios bien diferenciados, que cabe identificar tanto con los tres términos de la tríada simetría/no-simetría/asimetría (por ser estos los que definen el orden de las relaciones «de uno a uno») como con las tres etapas del proceder dialéctico al que hemos aludido más arriba. Así, en sus primeras cartas, Henryk supone todavía, como la inmensa mayoría de los mortales, la existencia de su Yo personal, pero poco después se siente insatisfecho con su mera suposición y experimenta la necesidad de demostrarla, para lo cual comenzará por postularla en tanto que noción asociada a un fin último o contenido total de todos sus actos; en esta primera etapa, pues, el ideal es meramente postulado, lo

que significa que es definido como una relación estrictamente simétrica entre dos individuos que piensa igual, sienten igual y quieren lo mismo. En la segunda etapa, en cambio, Henryk descubre que, cuanto más cerca se halla de la consecución de este ideal, más lejos se encuentra de demostrar la identidad personal asociada al mismo, pues tal identidad sólo puede concebirse como ilusión inherente al proceder subsuntorio de sus decisiones. Es así como la relación entre Henryk y Anatole se sumerge en los dominios de la no-simetría o no-reciprocidad, producida por la indeterminación de los sujetos mismos, lo que lleva a Henryk a oscilar entre el entusiasmo ante la idea de haber materializado su ideal y la curiosa sensación de haber perdido su propia identidad, convirtiéndose en un fantasma (carta del 26 de febrero). Por último, en la tercera etapa, la asimetría irrumpe en la relación, manifestándose bajo el aspecto de diferencias de orden espiritual, moral y, finalmente, físico (con el descubrimiento del travestismo de Anatole) entre los amantes, que conllevarán la renuncia del protagonista a demostrar la existencia de su Yo individual por medio de un ideal de simetría absoluta. Con todo, esta renuncia no quiere decir que dicho ideal sea «imposible» (pues, si lo fuera, no sería en modo alguno postulable); el ideal, en efecto, puede seguir existiendo, pero ya no «en manos de» Henryk —luego existirá en manos de otro. Es así como creemos que es preciso entender la peculiar acusación que el protagonista lanza contra Nadesha-Anatole hacia el final de la novela, y que no nos resistimos a reproducir:

«—Quisiera saber lo que realmente he hecho —dijo ella (...)

— Vos me habéis robado mis ideales. Me diréis: «¡Los ideales! Hace tiempo que no los tengo, ¡y sin embargo soy dichosa!» Pero yo era feliz con esos ideales, imaginando que podía haber una mujer que me amase espiritualmente (...). Vos habéis encarnado ese ideal para mí, vos habéis ocupado el lugar de esa mujer, pero sólo para decepcionarme a continuación aún más cruelmente».

Cada una de estas tres etapas puede, a su vez, dividirse en otras tres al combinarse con la tríada transitividad/no-transitividad/intransitividad. De ello resulta un total de nueve divisiones del texto; localizar el punto exacto de cada una de estas divisiones tal vez sería un ejercicio de lectura interesante pero conlleva, a nuestro juicio, al menos dos inconvenientes: en primer lugar, haría demasiado farragosa esta introducción, obligándonos a aumentar tanto su extensión como su grado de detalle hasta límites que sobrepasaría ampliamente los que nos hemos impuesto, y, segundo, podría mediatizar la lectura hasta tal punto que esta se revelase estéril, privando de antemano al texto de todos sus atractivos y de todas sus sorpresas, de toda su frescura en definitiva. No haremos, evidentemente, tal cosa: en su lugar, dejaremos que sea el propio lector (si lo desea) quien establezca sus propias divisiones, sus propios puntos de fuga, su propio inventario de placeres y violencias. No podía ser de otro modo tratándose de un autor como Sacher-Masoch, cuya voluntad parece contradecir sistemáticamente toda reducción teórica, por más convincente que sea, para decir: no retiréis todos los velos —no pude nunca soportar la desnudez— no retiréis el último velo porque detrás de ese último velo... tal vez no hay nada.