

# Deleuze y Sacher-Masoch: devenir y perversión

*Raymundo Mier G. \**

## *Resumen*

Este texto despliega un análisis de la narrativa de Sacher-Masoch a partir de la lectura de Deleuze, entramado con las propuestas freudianas. El masoquismo y el contrato masoquista exponen la naturaleza del dolor como constitutivo de lo humano, tanto de la vida amorosa como de la política. Se explicita la disyunción radical entre el masoquismo y el sadismo; el masoquismo se aleja del campo psiquiátrico para retomar su lugar en la ficción narrativa, ya que son los rituales de la palabra lo que lo sustenta.

*Palabras clave:* Sacher-Masoch, Deleuze, masoquismo, narrativa, política, ley.

## *Abstract*

This text displays an analysis of the Sacher-Masoch narrative from the reading of Deleuze, framed with the Freudian proposals. Masochism and the masochistic contract expose the nature of pain as constitutive of the human, both of love life and of politics. The radical disjunction between masochism and sadism is made explicit; masochism moves away from the psychiatric field, so that it takes its place in narrative fiction, since it is the rituals of the word that sustain it.

*Keywords:* Sacher-Masoch, Deleuze, masochism, narrative, politics, law.

\* Profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación, profesor del doctorado en Ciencias Sociales, UAM-Xochimilco. Profesor para las asignaturas de Teoría Antropológica y Filosofía del Lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

## La invisibilidad de Sacher-Masoch

La suerte de la obra de Sacher-Masoch ha sido equívoca: su ingreso oblicuo al dominio médico, particularmente al psiquiátrico, arrojó una sombra sobre su escritura, plenamente inscrita en el dominio literario. Los personajes de las novelas de Sacher-Masoch exhiben facetas que remiten a ciertos comportamientos tipificados como anómalos por la psiquiatría decimonónica: sus personajes se presentaron como paradigmas en el catálogo de perversiones. El olvido de las novelas de Sacher-Masoch, parece difuminarse a contrapelo de una presencia creciente, subterránea, inconfesada, en el panorama de la narrativa contemporánea. El mercado de los relatos pornográficos y la integración de todas las facetas de la sexualidad en los relatos contemporáneos exhiben una celebración paradójica de esos personajes y las situaciones de fisonomías excluidas, de actos marginales o tachados como infames, de actitudes y afecciones monstruosas —surgidos de Sade, de Sacher-Masoch, de Laclos o Mirabeau y de otros autores inscritos en el panteón de los escritores “libertinos”—. Tanto sus personajes y sus vínculos, como el repertorio de sus acciones y sus representaciones sexuales reaparecen ahora consagrados como efigies convencionales para explotar los reclamos de extravagancias sexuales del mercado contemporáneo.

Las mujeres vestidas en pieles, con látigos o instrumentos de castigo, devotas del sometimiento sexual de quienes obtienen su satisfacción a partir de su condición de yugo, de esclavitud o, eventualmente, de tortura, se han convertido en parte de la “doxa” narrativa contemporánea. El modelo de Sacher-Masoch resurge una y otra vez de manera anónima, integrada en los patrones narrativos convencionales, mientras que su propia escritura, sus novelas y sus personajes se doblan al equívoco y la violencia de los catálogos psiquiátricos. Los personajes de Sacher-Masoch y su universo afectivo desbordaron los catálogos psiquiátricos para erigirse en paradigma narrativo. La sexualidad representada en sus textos se ha consagrado como un repertorio de situaciones ejemplares, capaces de ilustrar las facetas de una sexualidad abierta e incluso fascinante —piénsese

en el éxito desbordante de *Cincuenta sombras de Grey* que ha constituido un hito en el mercado literario y luego en su versión cinematográfica se ha integrando el repertorio “erótico” de los filmes y las series más exitosas—. Lo que parecía confinado a los tratados psiquiátricos sobre la perversión es explotado una y otra vez en los relatos contemporáneos, está integrado ya en la narrativa popular y popularizada, destinada a aportar estereotipos y máscaras canónicas de una sexualidad “abierta”. El velo sobre la obra de Sacher-Masoch se decanta y se consolida a partir de la *Psychopathia sexualis* de Krafft Ebing (2005), que inscribe en el territorio de las infamias sexuales el conjunto de las extrañezas, de las desviaciones que sustentan la narrativa de Sacher-Masoch.

Pero el “velo psiquiátrico”, que es un proceso patente e inmediatamente reconocible y expresado en el catálogo de Krafft Ebing, no es el único. Pascal Quignard, en su deslumbrante ensayo sobre la obra de Sacher-Masoch, señala otros dos destinos que acrecientan la suerte equívoca de la escritura de Masoch: “la obra de Masoch permanece invisible” (Quignard, 1969:10) no solamente por el velo psiquiátrico, tejido a partir de la turbiedad de la historia misma de la psiquiatría, la transformación incesante de sus conceptos, de sus referencias, de sus taxonomías, los contornos difusos de la invención y reinención del abanico de síntomas, siempre asediados por los vaivenes morales del mundo social y las estrategias de confinamiento y de exclusión. El concepto de *masoquismo* cambia de rostro al mudarse de una “escuela” o “teoría” psiquiátrica, psicológica o psicoanalítica a la otra, pero también experimenta las metamorfosis propias del tiempo y la historia misma de las expresiones “perversas” en el entorno social.

Los otros dos destinos que eclipsan la escritura de Sacher-Masoch son más elusivos aún: uno de ellos, su alianza tipológica con el sadismo. La integración en un mismo “concepto” de visiones radicalmente contrastantes: el sado-masoquismo borra la caracterización específica de la ficción de Sacher-Masoch para someterla a la órbita de la obra de Sade. En esta “fusión” tiene un papel decisivo la contribución de la obra de Freud, en particular sus formulaciones

tempranas desarrolladas en los *Tres ensayos sobre teoría sexual* (Freud, 1999a). Esta composición conceptual, explícitamente desarrollada e integrada en el acercamiento freudiano, enlaza ambos universos en un mismo concepto: el sado-masoquismo; esta articulación conceptual opera como síntesis; hace de estos dos rostros discordantes uno el inverso del otro; sadismo y masoquismo enlazados en una relación dual, inversa, en una esfera cerrada de dos imágenes especulares y complementarias: el sadismo como figura especular análoga pero invertida, negativa, del sadismo, como una de sus secuelas, como una de sus facetas, uno de sus destinos posibles, uno de sus procesos originarios o como una configuración “complementaria” en la taxonomía de las perversiones sexuales más relevantes. El otro destino que oscurece el relieve propio de la obra de Sacher-Masoch es el efecto de distorsión y de silencio que deriva de la síntesis aparente que conlleva el propio nombre. Basta enunciar ese nombre, Sacher-Masoch, para que todo se reduzca a una imagen emblemática, a un estereotipo errático, a un repertorio de vagas afirmaciones y caracterizaciones del masochismo, convertido en una designación convencional, que, sin embargo, se desgrana entre los dedos cuando se busca asirla. Remite a un conocimiento ordinario, a una *doxa*, a un sentido común que permanece informulado e informulable, imposible de caracterizar.

En la perspectiva de Pascal Quignard, el acercamiento del propio Deleuze sugiere una trayectoria no exenta de otros equívocos, que se desprenden de su acercamiento filosófico, en particular en la oblicuidad de su acercamiento a la naturaleza ficcional y literaria del texto; una mirada que corre el riesgo de atenuar las resonancias y las tramas constitutivas de la escritura de Sacher-Masoch, de la multiplicidad de las resonancias literarias del texto, de las singularidades en la construcción de tramas, personajes e intrigas imaginarias. Sin embargo, la reflexión de Deleuze sustenta su propio dominio de validez en la medida en que asume que la escritura de Masoch no puede desprenderse de un mismo reclamo que el de Sade. La obra de Sacher-Masoch asume así un papel fundamental en la comprensión de modos de darse de una experiencia de los vínculos amorosos y eróticos dotada de una fuerza afirmativa que participa de facetas

propias de la subjetividad, caracteriza sentidos propios de acciones, de valores, revela un universo expresivo que busca, por medio de la integración narrativa, hacer inteligible un modo de acontecer de los vínculos, el poder y las afecciones.

### Deleuze y la trama del lenguaje

Más allá de la tentativa propiamente literaria de la obra de Sacher-Masoch hay en la configuración de actos, situaciones, devenires y personajes que constituyen la trama narrativa de la historia una tentativa de expresión destinada a fundamentar la validez, la verosimilitud y la integridad del acontecer de la vida amorosa. En esta tentativa de validez el texto de Deleuze encuentra la densidad de resonancias que lo remiten al dominio psiquiátrico. No sólo trata de privilegiar, en confrontación con los criterios de “normalidad” imperantes entonces, las experiencias marginales, las zonas limítrofes y de enrarecimiento moral que impregnan y definen el repertorio de expresiones de la vida amorosa y sexual, también edifica una voz reconocible, admisible, capaz de sustentar la plena presencia de lo indeterminado y lo monstruoso en la esfera de la propia intimidad: Deleuze revela el profundo empobrecimiento que deriva de pasar una historia, un episodio dramático o una intriga, como un sumario de síntomas. No sólo se ha atribuido de manera arbitraria a la novela una pretensión “realista”, sino que el régimen de los procesos aludidos en su ficción se han elevado a paradigma, a fundamento de un marco de referencia para el reconocimiento de lo patológico.

El relato literario excede cualquier tentativa de reducirlo a una mera descripción de síntomas; los giros de la ficción como la escenificación de las afecciones y los devenires de la sexualidad no pueden responder a las taxonomías de un desempeño patológico. No obstante, es así como ha sido posible proyectar el nombre de Sacher-Masoch o de Sade como el encabezamiento sintético de una tabla de rasgos, de conductas típicas, de patrones esperados en el desarrollo de situaciones patológicas que, habitualmente, escapan a toda observación

directa y todo testimonio verificable. La novela se convierte en la descripción clínica de un escenario sintomático. Por el contrario, en el acercamiento de Deleuze, este desplazamiento de la naturaleza del relato, lejos de transformar el repertorio de rasgos de la novela en la expresión de un acercamiento “descriptivo” a una conducta observada, asume la ficción como una “indicación metafórica” de un modo de integración expresiva de las modalidades afectivas en los vínculos sexuales.<sup>1</sup> Recobra el régimen ficcional del relato como una vía, acaso indirecta pero válida, de reflexión de alcance ontológico; un sustento válido para una reflexión rigurosa sobre el acontecer expresivo de los juegos afectivos y corporales y la intervención de las modalidades de la sexualidad.

Este procedimiento de “indicación metafórica” no es privativo del acercamiento de Deleuze a la obra de Sacher-Masoch, surge de la resistencia ante la integración Sade-Masoch en el espacio psiquiátrico. Masoquismo no puede asumirse sino como la metáfora de una serie de transfiguraciones afectivas de cuerpos, rostros, gestos, contactos corporales, acciones, vínculos, que comprometen de manera cardinal dominios de placer y el sufrimiento en un juego intersubjetivo. Se transforma asimismo en un recurso para la construcción de “modelos” para la reflexión de aquello que se torna marginal, excluido, inasequible, repudiado, estigmatizado. Ficción y metáfora concurren en la modalidad expresiva de la sexualidad, en las formas de circulación del amor y del placer en la trama de los personajes. Las historias de Sacher-Masoch se asumen como el conjunto de resonancias y de huellas integradas en fantasmas de formas de vida y espectros afectivos, cuyo testimonio estará marcado siempre por las huellas de la exclusión y por la sospecha de distorsión, deliberada o inconsciente. En Sacher-Masoch y acaso también en Sade, el lenguaje narrativo admite así intervenciones diferenciadas de esta “indicación metafó-

<sup>1</sup> Asumimos la inconsistencia teórica de esta expresión: “indicación metafórica”, como la respuesta a un imperativo de conceptualizar el movimiento paradójico del conjunto de resonancias y mutaciones de sentido surgidos de desplazar un conjunto de conceptos de un dominio —en este caso un dominio puramente literario— a otro dominio, en este caso particular, el de la comprensión psiquiátrica.

rica” capaz de iluminar esas modalidades del vínculo amoroso inaccesibles no sólo a una observación directa y desapasionada, sino a una exploración autorreflexiva a cubierto de los encubrimientos y dislocamientos surgidos de la concurrencia de afecciones. Asumir radicalmente esta inflexión metafórica del acercamiento ficcional al vínculo pasional y de placer conlleva admitir que cualquier pretensión “explicativa” no puede sino derivar en un régimen paradójico: “la literatura de Sade *explica* que el lenguaje de Sade es paradójico porque es esencialmente el lenguaje de una víctima. Sólo las víctimas pueden describir las torturas; los verdugos emplean necesariamente el lenguaje hipócrita del orden y del poder establecidos” (Deleuze, 1967:15).<sup>2</sup>

La formulación de Deleuze sobre este trastrocamiento paradójico de lenguaje entre el autor (Sade), el narrador y dos personajes (el verdugo y la víctima) está cargada de implicaciones y presuposiciones delicadas que impulsan a la noción de explicación a sus márgenes, la sostienen en vilo al precio de transfigurarla radicalmente. La enunciación de la “explicación” y la enunciación de la “descripción” disipan cualquier origen. Eventualmente, la descripción, cuando es llevada a cabo por los verdugos, abandona toda pretensión descriptiva para convertirse en una estrategia para consolidar argumentativamente la violencia del sometimiento. No sólo es el régimen de la paradoja lo que se invoca, sino también la forma negativa de la usurpación de identidades: los verdugos se expresan con el lenguaje de las víctimas. Por otra parte, las estrategias de la ocultación, el engaño y la mentira desplegados bajo la forma de la descripción de una tortura, suplanta y transfigura el discurso de las víctimas. La torsión narrativa se multiplica: ambos personajes del relato, torturador y víctima, desplazan al punto de vista del narrador la tarea descriptiva. El narrador, tanto en Sade como en Sacher-Masoch, funde su posición de “observador” y eventual comentador o constructor de la escena con la perspectiva de los personajes, y adoptan las estrategias de simulación, el impera-

<sup>2</sup> Gilles Deleuze. 1967. *Présentation de Sacher Masoch*. Union Générale d'Éditions-Minuit, París, p. 15. (El subrayado es mío.)

tivo de una exaltación hiperbólica del contraste polar entre tortura y sufrimiento, degradación y supremacía. La observación de Deleuze pone en relieve las implicaciones “literarias” de un “lenguaje hipócrita” enunciado por “el orden y el poder establecidos”. La noción de “hipocresía” en este contexto da cabida a una enorme consideración de derivaciones que permanecen en el silencio, asumidas como una evidencia.

Pero la forma del relato de Sacher-Masoch, que contrasta tajantemente con la de Sade, participa de manera perturbadora en el mismo dominio de la historia de la literatura. Ambas obras aparecen como sustento de caracterizaciones médicas; las ficciones que las integran son asumidas como descripciones de sujetos afectados de patologías típicas recurrentes, los caracteres que involucran aparecen como retratos de sujetos plenamente identificables en el ámbito de lo social y, no obstante, son incorporados en el ámbito de la literatura como paradigma de los textos “pornográficos”. Sin embargo, en el acercamiento de Deleuze, esta correspondencia de género, esta participación de ambos en el dominio de lo pornográfico deriva de una característica formal común en la organización del lenguaje narrativo, un procedimiento formal bien determinado: la sucesión de “órdenes” y de “descripciones” (la descripción referida no a algo percibido, sino a la escenificación imaginada). La posición de las órdenes en la escenificación pornográfica remite a un conjunto de premisas, a veces explícitas, otras no: las de la violencia expresada por la obediencia a las consignas y a las condiciones de la subordinación. Los relatos pornográficos expresan así su naturaleza esencialmente violenta,<sup>3</sup> decantada en la forma narrativa en una serie de “consignas” integradas en una posición estructurante —una secuencia de órdenes— y la cohorte de acciones derivadas de la obediencia a éstas.

<sup>3</sup> *Violencia*, aquí, aparece como un término inherente a una modalidad de vínculo, sustentada por los patrones de la acción simbólica y a su temporalidad —su memoria, su actualidad, su devenir—.



## Deleuze ante Freud a la luz de la reflexión sobre Masoch y el masoquismo

Freud jamás aludió a la obra narrativa de Sacher-Masoch. No hay trazas en su escritura de una lectura, siquiera apresurada de esos relatos —situación equiparable a la que define su relación con el trabajo literario de Sade—. Su obra no revela tampoco un conocimiento exhaustivo de la obra de Krafft Ebing; acaso una familiaridad derivada de la relevancia del acercamiento sobre el autor en el contexto de las transformaciones de la psiquiatría decimonónica. En la estela de la tradición del pensamiento psiquiátrico asumido como la doxa, Freud desarrolla sus propias reflexiones sobre el concepto de sado-masoquismo, como la composición de dos facetas complementarias de un eje decisivo en la comprensión de la perversión: sadismo-masoquismo, sobre la base de una incipiente teorización de su concepción pulsional. Sin duda, en los *Tres ensayos*, desarrollados en la estela de las tesis sobre la bisexualidad que emergen tempranamente en la obra de Freud, la díada sado-masoquismo asume su propia relevancia.

Se ha insistido en la importancia que adquiere este acercamiento a las perversiones en la temprana exigencia de Freud de ahondar en sus tesis sobre la sexualidad como un proceso biológico, surgido de la organización energética de los seres vivos y derivado de las exigencias evolutivas de los organismos. El enigma de la sexualidad como momento tardío de la historia evolutiva de los seres, asociado con la muerte de los organismos y derivado de las tesis fundamentales del evolucionismo decimonónico, no podía salvo asumir esta ineludible genealogía. La comprensión evolutiva de la sexualidad partía de una clasificación meticulosa de los organismos: desde los más elementales seres unicelulares, privados de toda sexualidad posible y reproducidos por bipartición, hasta los complejos organismos multifuncionales cuyo proceso de adaptación reclamaba la aparición del dimorfismo sexual y, con ello, la aparición de la muerte. La naturaleza de la sexualidad no podía comprenderse sino inducida en el ordenamiento biológico por las exigencias del proceso evolutivo.

Nunca el concepto de *sexualidad* podrá, en el horizonte freudiano, desprenderse de los ecos y la impronta de esta génesis a un tiempo biológica y evolucionista, pero vinculada a la tesis de la condición originariamente bisexual de todo organismo.

El paralelismo entre ontogénesis y filogénesis aportará un soporte prácticamente inamovible a toda la reflexión sobre la sexualidad, que remite a una condición cardinal en la historia de la especie: la sexualidad no es prerrogativa humana, precede al surgimiento de lo humano —emerge en el momento evolutivo señalado por la aparición del dimorfismo sexual— y se expresa de manera singular, propia, en la existencia social, en el proceso de individuación y en la conformación psíquica de la subjetividad. Esta singularidad, determinada por la génesis y las propiedades funcionales del aparato psíquico, adquiere una expresión peculiar en sus múltiples derivaciones. Es la dinámica del dualismo psíquico-biológico lo que sustentará la estructura pulsional, en particular, la persistencia de su impulso energético, su precaria relación con el objeto de satisfacción y la imposibilidad de una satisfacción plena. De estas características de la estructura pulsional se derivan las manifestaciones del extravío, la perversión, el carácter potencialmente abierto, precario, parcial, variable de la identidad del objeto pulsional. Esa precariedad funcional de la sexualidad hizo concebible la “explicación” de su extrañamiento respecto de su “vocación” evolucionista —la preservación de la especie—, que se expresa en los múltiples rostros de la perversión y su diversificación intrínseca en la sexualidad humana. La sexualidad conlleva así, de manera inmanente, modalidades y destinos múltiples de la perversión, inducidas por la fuerza exorbitante del principio del placer. Fundamento de los tiempos y la insistencia expresiva de la fantasía, esta fragilidad pulsional es al mismo tiempo una faceta de la condición trágica de lo humano, directamente vinculadas al imperativo del morir, pero también a las formas extrañas de superación de las intransigentes inercias orgánicas: las fantasías de inmortalidad que anidan en las modalidades de satisfacción y en los patrones de sexualidad desplegados por la sublimación y expresados en el fenómeno oscuro —y asimismo trágico— de la cultura.

Así, Freud apuntala su reflexión sobre la sexualidad, en el momento temprano de los *Tres ensayos de teoría sexual*, al mismo tiempo sobre el suelo firme de las reflexiones evolucionistas, sobre las intuiciones inquietantes e iluminadoras de las taxonomías de la perversión —particularmente de las contribuciones de Krafft Ebing— y las exigencias de comprensión que éstas suscitan. Intervenido por este doble marco conceptual, el dualismo sado-masiquismo consolida su relevancia en el espectro de las categorías psicoanalíticas. No obstante, este dualismo está erigido sobre el trasfondo de un sustrato conceptual profundamente enigmático, que desafía una y otra vez los esfuerzos de esclarecimiento de la tenacidad conceptual de Freud: la exigencia de clarificación, una pretensión rigurosamente mantenida en la conceptualización freudiana se doblegaba ante la serie de eventos psíquicos: “displacer-dolor-sufrimiento, insatisfacción, muerte, ausencia” y su serie complementaria “placer-goce-disfrute, satisfacción, vida, presencia”, articuladas sobre modos de caracterización —activa y pasiva, positiva y negativa— del vínculo humano expresadas como “fuerza, violencia, sometimiento, destrucción”. Estas dos series se interfieren incesantemente para ofrecer un panorama inextricable, inabarcable y enigmático —irresoluble— ante las que la voluntad de esclarecimiento freudiana se confronta una y otra vez, sólo para fracasar una y otra vez, hasta el final mismo de su vida. Estas series y su relevancia en los vínculos humanos, cuyo centro inaccesible, sin fondo, es el sentido y la naturaleza del dolor, señalan ya una asimetría en el dualismo masiquismo-sadismo: Freud asume en su reflexión tardía el carácter primordial y cardinal del masiquismo, mientras el sadismo es derivado. No hay, por consiguiente una correspondencia especular entre sadismo y masiquismo en la comprensión tardía de la perversión en Freud: el masiquismo aparece como una faceta constitutiva tanto de la subjetividad individual como de todo proceso de vínculo y de constitución “intersubjetiva”,<sup>4</sup> mientras que

<sup>4</sup> A pesar de que el concepto de *intersubjetividad* es radicalmente extraño al psicoanálisis, no es del todo insostenible en este contexto, en la medida en que un cierto presupuesto de *intersubjetividad* constitutiva del propio sujeto aparece desde los momentos más tempranos de la teoría psicoanalítica —particularmente en el *Proyecto de psicología para*

el sadismo aparece como una faceta “suplementaria” que expresa un proceso dinámico de desarrollo de la organización pulsional.

El concepto de *pulsión* es uno de los ejes del vínculo a la vez cardinal y problemático entre Deleuze y Freud —el Freud de Deleuze—. La dimensión dinámica de la pulsión: *Drang* —impulso, empuje—, conlleva una correspondencia esencial con el concepto de *fuerza* cuya relevancia en el pensamiento de Deleuze es definitiva. Sólo que en la perspectiva de Deleuze el concepto de fuerza conlleva la condición de *multiplicidad*. Asimismo, Deleuze introduce un matiz en la nítida distinción puesta en relieve por Lacan entre *Instinkt* y *Trieb* (ambas traducidas por “instinto” en español).<sup>5</sup> Pero en la perspectiva de Deleuze esta distinción cobra una significación propia, acentuada y señalada de manera determinante, la que distingue el instinto de muerte, de la pulsión de muerte; se trata de una distinción que juega un papel definitivo en otra serie conceptual: agresión-violencia-destrucción-sometimiento, que marca dos momentos cualitativamente diferentes y disyuntivos en sus efectos, en la visión freudiana: la dinámica compleja que lleva de un masoquismo primordial a un sadismo como desdoblamiento no sólo de la estructura pulsional sino del “mundo” mismo, conformado como secuela de la aparición del otro —la aparición del otro es la génesis del mundo (Freud, 1999b).

En la perspectiva de Deleuze hay una condición dinámica inherente al desempeño pulsional que surge, por una parte, del carácter y el sentido de la satisfacción; por otra, de la relación singular de la pulsión con el objeto particular destinado a garantizarla y, finalmente, por la tensión, irreductible, que surge entre ambas. Toda pulsión busca una satisfacción derivada de la extinción de las tensiones que la ha-

---

*neurólogos*— hasta en momentos cardinales, numerosos, de inflexión y ahondamiento de la teoría psicoanalítica.

<sup>5</sup> La traducción en español disipa la diferencia reconocible en la regularidad del uso freudiano entre el impulso derivado de una impronta invariable, en el caso del *Instinkt* natural, y el impulso inherente al desempeño del aparato psíquico, sometido a una transformación y mutación incesante de su objeto y de la articulación formal de sus componentes, propia del *Trieb*.

cen posible. Si algún día la satisfacción se produjera plena, absoluta, la pulsión misma se extinguiría: se habría alcanzado el punto límite y todo nuevo impulso de satisfacción cesaría de existir. La pulsión habría conseguido una meta paradójica: con la satisfacción conseguiría su propia extinción, la muerte. En el horizonte de toda pulsión está la muerte como punto limítrofe, como desenlace “deseado”. La función misma de la pulsión no es otra que la búsqueda de su propia extinción, la muerte. Incluso, la pulsión de vida busca, a través de esta integración con el objeto, no sólo una descarga capaz de producir un placer incompleto y fugaz, sino la realización de un proceso cuya culminación no podría ser otra que la satisfacción plena, desfallecer. La función de la pulsión de vida se revela así paradójica: desembocar en la muerte, a través de un trayecto demorado, de esa singular postergación de la propia desaparición que se consigue mediante las satisfacciones parciales, insuficientes, fallidas; es precisamente el fracaso de la satisfacción, su satisfacción insuficiente y precaria la que abre la vía para la insistencia de la pulsión, para esa reiteración que asimila la pulsión de vida al tiempo vital.

La doble condición mortífera de la pulsión —la que surge de manera patente en la inclinación inmediata a la extinción, propia de la pulsión de muerte, y la que surge como horizonte final con la extenuación del impulso de postergación de la satisfacción plena que coincide con el retorno a lo inorgánico— introduce una disyunción perturbadora; exhibe la correspondencia de las dos facetas de este impulso hacia la muerte: una por la vía “larga”, la de la preservación y acrecentamiento de la potencia vital y la vía “corta”, patente, inmediata de la destrucción misma de todo objeto potencialmente satisfactor, privilegiadamente, el propio sujeto de la pulsión. La autodestrucción como realización inherente, directa, inequívoca, de la pulsión de muerte. Así, la pulsión está constituida por este sentido de aniquilación que conjuga esta dualidad de trayectos: uno inmediato y otro mediado por las satisfacciones parciales, demorado en su desenlace terminal a través del desempeño vital que busca acrecentarse, prolongarse, expresado en una fantasía de vida eterna que, sin embargo, no hace sino velar la finalidad inherente de toda pulsión: su propia extinción.

Freud ofrece una figuración equívoca pero persistente, resistiendo al impulso reductor que supondría la tesis de una sola y misma pulsión conformada según dos destinos potenciales, el entrelazamiento de las pulsiones. Sostiene un dualismo pulsional: la pulsión de vida radicalmente diferenciada de la pulsión de muerte, una y otras entrelazadas íntimamente. Su asimetría se revela en sus respectivas potencialidades expresivas: la pulsión de vida es patente, visible, incluso estridente; la pulsión de muerte, el movimiento silencioso de un repliegue, la invisibilidad de una regresión, el retiro a una fuerza elemental que impulsa los procesos a buscar la extinción de toda tensión, a lo inorgánico, a la muerte. La estridencia de la pulsión de vida que vela el silencio de la pulsión de muerte. La formulación freudiana no puede escapar a una condición trágica, el destino de ambas pulsiones es la extinción de la energía, del deseo. El trayecto dual de la pulsión hacia la muerte no puede dejar de reclamar una diferenciación conceptual fundamental.

Para Deleuze ésta no puede ser sino la diferencia entre la pulsión de muerte, intrínsecamente ligada a una situación específica derivada de su orientación propia hacia un objeto, parcial y precario, de una satisfacción efímera surgida de su destrucción siempre inminente, de su desaparición —¿de su dolor?, ¿de su sufrimiento?, ¿de su dolor y su sufrimiento como señal de su deslizamiento hacia la extinción?, ¿el dolor y el sufrimiento como una expresión semiótica de la inminencia y la fatalidad del morir?— por otra parte, *el instinto de muerte trascendental, inherente a la vida misma más allá del desempeño de sus pulsiones*, “*Thanatos* en estado puro” (Deleuze, 1967:28): el destino inherente a todo lo vivo capaz de trascender la fugacidad del acontecer vital de cualquier organismo. Pero este *Thanatos* en estado puro, este sentido de mortalidad propio de todo lo orgánico no puede expresarse como tal: exhibe un silencio singular. Y, sin embargo, a pesar de ese silencio, esa “muerte pura” reclama una expresión: “debemos hablar de él. Debemos hablar de él porque es determinable como fundamento y más que fundamento de la vida psíquica. Debemos hablar de él porque todo depende de él, pero, formula Freud con precisión, no podemos hacerlo sino de una manera especulativa, o mítica” (Deleuze, 1967:28-29).

Se abren dos vías, sugiere Deleuze, para hablar del silencio inabordable de *Thanatos*: 1) los recursos del sadismo: la multiplicación y la “condensación” de las pulsiones negativas mediante una negación. Deleuze evoca la frase determinante de Sade en *Les Cent vingt Journées* (Sade, 1998) con la que “el libertino se declara excitado ‘no por los objetos que están aquí’ sino por el Objeto que no está ahí, es decir, ‘la idea del mal’. Ahora bien, esta idea de No o de la negación, que no está dada ni dable por la experiencia, no puede ser sino objeto de demostración” (Deleuze, 1967:26).

Esta escenificación “demostrativa” se enfrenta a una disyunción irreparable, la que ocurre entre el acto empírico, el dolor impuesto al otro en el dominio tangible y la exigencia de un placer surgido de la presencia meramente ideal de un objeto intangible, un Objeto de la Razón: la Negación inherente a la idea de Mal. Tratar de colmar la distancia que separa el Objeto puramente negativo de la Razón y la presencia positiva del objeto sensorial reclamaría una repetición infinita, capaz de condensarse sin disgregarse en placeres ni excitaciones parciales, siempre insuficientes. Acrecentar infinitamente la fuerza y la intensidad del dolor empírico para tratar de alcanzar lo absoluto sin extraviarse en el propio placer, en el colmo de la frialdad, eso que designa Sade con un concepto a la vez elocuente y enigmático: la *apatía*. 2) La otra posibilidad de la negación es la involucrada en el masoquismo. Deleuze asume en este punto otra exigencia trascendental: la de asumir un sentido de la negación capaz de revelar la condición de la negación “pura” que sería el apuntalamiento trascendental de las negaciones parciales —la negación (*Verneinung*), la renegación (*Verleugnung*) y el repudio (*Verwerfung*) freudianas—. Esta negación pura no es sino la suspensión de toda relación de fundamento para cualquier identidad, presupuesto de toda negación parcial. La negación pura sería la manera de expresar el silencio propio de ese no-ser inherente y trascendental a la vida misma. La negación pura sería la expresión del silencio propio de un inexistir inherente a todo lo que existe, una negación trascendental que, paradójicamente, suspende toda afirmación de trascendentalidad.

En la visión deleuziana, esta negación pura tendría una expresión conceptual en la esfera del psicoanálisis: el fetichismo, concebido como una negación paradójica, surgida de la suspensión de la creencia, al mismo tiempo que su preservación. De manera doctrinaria, el fetichismo se caracteriza por un movimiento de desplazamiento figurativo que se fija en un objeto perceptible y lo asume como una referencia simbólica que remite a la ausencia de un objeto imaginario —el pene femenino—; esa representación simbólica de la ausencia de lo imaginario, a su vez, remite de manera vicaria a la castración como una acción dramática escenificada imaginariamente pero marcada por la negación. Es un proceso de semiosis peculiar que busca suspender, mediante la referencia a un objeto arbitrario —cuya aparición eventual ocurre en la contigüidad temporal y espacial a la aprehensión de la ausencia—, la certeza de una ausencia evidente: el pene de la madre. Esta ausencia es velada por una fantasmagoría narrativa: el acto de castración imaginado como un acontecimiento sobre el cuerpo materno. Surge así un dualismo irreductible: creer y no creer, percibir y no percibir; figurar el acto inexistente de castración cuya evidencia se afirma y se confirma con la ausencia patente del objeto. Pero se trata de una falta específica, claramente reconocible, el pene femenino. Por una parte, expresa la negación del sujeto a aceptar esa falta, por otra, es una afirmación de la negativa a creer lo que se ha verificado, lo evidente, y la afirmación de una creencia en la negación de la evidencia. Otro proceso que se suscita en la perspectiva freudiana es la escisión del sujeto, afirmación y negación simultánea: creencia y desestimación simultáneas: imaginación y descripción simultáneas, esta serie de dualismos no pueden ser sostenidos sino por la escisión misma del sujeto. Es la condición de preservación de una subjetividad —quebrantada, fracturada, potencialmente inexistente— destinada a asumir y hacer tolerable lo absolutamente intolerable. Un acto de significación múltiple. El fetiche es el primer objeto al que se desplaza la comprensión en el momento de advertir la falta y en él se condensan las operaciones semióticas múltiples, así como la fractura y la desaparición del sujeto. El fetichismo aparece así como una condensación de múltiples procesos de semiosis articu-



lados todos bajo la condición de una negación pura cuyo sentido es la afirmación de imposibilidad de fundamento, la suspensión del “efecto” de certeza.

Para Deleuze, el sentido mismo de esta negación es la suspensión, la postergación, la espera como dimensión negativa, como expresión de la negación pura, propia del fetichismo y, a su vez, éste como elemento sustantivo en la escenificación masoquista. Es una escenificación que no ofrece desenlace ni conclusión alguna, un rasgo fundamental en la forma narrativa de la novela de Sacher-Masoch. Pero ése no es el único rasgo formal de la estructura narrativa de Sacher-Masoch: su composición se apuntala en una sucesión de estampas, de momentos fijos, de descripciones análogas a fotogramas inscritos en la trama narrativa y asumiendo un papel cardinal, estructurante del desarrollo de la trama. Para Deleuze, ese procedimiento de composición formal señala una distancia definitiva respecto de los recursos narrativos de Sade. El texto sadiano procede, a diferencia de la serie de “momentos” estáticos, de las acciones en suspenso propias del texto de Sacher-Masoch, por acumulación, por reiteración densa, por una saturación producida a partir de la repetición exhaustiva.

### **Masoquismo y sadismo: la trama de lo político**

Acaso una de las discordancias más relevantes de la posición de Deleuze frente a las implicaciones del acercamiento freudiano surge de la noción de culpabilidad y su correlato, el castigo, cuyo presupuesto no es sino la transgresión de la Ley. En torno de ésta parece jugarse la naturaleza de la relación entre sadismo y masoquismo. Deleuze asume en la posición freudiana una implicación sustancial: en el sadismo, la intervención del superyó se disipa, la culpa se extingue; mientras que el masoquismo, por otra parte, está enteramente sostenido por una exigencia exorbitante de una culpa que reclama un castigo irremisible. Esta inversión corresponde el “retorno” de la violencia sádica —constitutivamente orientada hacia el objeto—, sobre el yo, en ese movimiento de pliegue de la pulsión, propia del

masoquismo secundario. Este pliegue se produce por la intervención del superyó que asume así, desde una instancia subjetiva interior, la función del castigo. Deleuze rechaza esta propuesta en virtud de una crítica radical de la concepción de la función de la Ley en la génesis de la culpabilidad. La sombra del humor kafkiano aparece como un hilo conductor de la reflexión deleuziana que se proyecta aquí sobre las consecuencias de los planteamientos éticos de Kant para iluminar oblicuamente el problema de la Ley en el ámbito de la perversión.

Humor e ironía participan en esta transfiguración de la relación del masoquismo y el sadismo con la Ley, para afirmar la asimetría irreductible entre ambos. En la visión derivada de la visión platónica, plantea Deleuze, la interrogación ética —el papel fundamental de la relación entre el Bien y el Mal— ofrece la posibilidad de un fundamento para la Ley: el Bien. La Ley aparece así subordinada respecto del Bien. Es la condición para determinar la acción adecuada capaz de lograr el Bien. Es preciso actuar según la Ley para satisfacer las condiciones que reclama el Bien. Pero esta distancia entre el Bien y la Ley, esta radical asimetría entre lo absoluto y lo práctico, supone la posibilidad de un doble movimiento: ir del fundamento, es decir, del Bien a la Ley, o bien, ir de la Ley hacia el Bien. Para Deleuze, el primer movimiento corresponde a la ironía “fundar la ley en un Bien infinitamente superior” (Deleuze, 1967:82), el segundo, al humor —la imposibilidad de lograr lo absoluto del Bien a partir del mero cumplimiento de la ley; para someternos a la ley, ésta debe ofrecernos algo Mejor, “un Mejor (siempre) relativo”— que no será jamás lo absoluto del Bien— es la vía que nos persuade para cumplirla. Esta relatividad de lo Mejor es el sustento del humor. Estos dos movimientos contrarios constituyen el sentido de la Ley. En su perspectiva, la condena de Sócrates ilustra estas dimensiones en la incidencia de la Ley.

La ironía y el humor surgen de la asimetría en la condición absoluta y fundamental del Bien y el carácter objetivo e instrumental de la Ley —que no es sino un mero recurso para lograr el Bien—. Pero cómo lograr el acceso a lo absoluto a partir de la precariedad instrumental de una regulación práctica. Para ello, Deleuze introduce una

proposición crucial: para el justo, actuar según la Ley es elegir “lo mejor”, en su tentativa de lograr el Bien. “Lo mejor” es el operador que revela, por una parte, la faceta irónica de transitar mediante la aceptación absoluta del Bien hacia el cumplimiento de la Ley, pero también el humor —el eco de la perspectiva de Bergson no es desdeniable— surge de la precariedad del sentido que asume el cumplimiento de la Ley, el ineludible dislocamiento del sentido de la Ley reconocible en la inadecuación de sus consecuencias (el cumplimiento de la ley que resulta en calamidades, que se revela insuficiente, cuyo desenlace resulta en lo contrario o que al cumplirse se descubre sirviendo al Mal). Deleuze confronta entonces la visión platónica con la visión fundadora de la perspectiva moderna: la propuesta kantiana, que ofrece la visión invertida de la fundamentación de la Ley. En efecto, para Kant, sostiene Deleuze, la Ley aparece como indeterminada. Nada por encima de ella. Se fundamenta a sí misma. Su naturaleza responde a la Razón y participa de su condición trascendental. Así, esa condición trascendental y esa indeterminación que le confiere una validez sustentada en su autofundamentación sostienen su fuerza imperativa. Pero la naturaleza trascendental de la Ley no aparece exenta de un sentido paradójico: como objeto trascendental no puede ser sino una forma pura, una forma sin referencia inequívoca en el dominio empírico. No hay “texto” ni objeto ni conductas específicas relativas a esa Ley absoluta que se fundamenta a sí misma. La Ley es una idea vacía de fuerza descriptiva ajena entonces a toda forma de determinación empírica. “La Ley, definida por su forma pura, sin materia y sin objeto, sin especificación, es tal que no se sabe lo que es, y es imposible saberlo. Actúa sin ser conocida. Define un dominio de errancia donde se es ya culpable, es decir, se ha transgredido los límites antes de saber lo que es: como el caso de Edipo” (Deleuze, 1967:84).

Lo inasible de los linderos de la Ley, de su expresión y su aplicabilidad hacen simultáneamente posible la omnipresencia de la transgresión y la imposibilidad de su reconocimiento: o todo es delito o nada lo es porque es imposible identificar su ocurrencia; estamos ante la exacerbación de la culpa y su extinción. Esta indeterminación

cobra contornos que lo asimilan a la tragedia ante la consciencia íntima del cumplimiento de la ley, en la medida en que la incertidumbre transforma todo acto en potencial transgresión. Asimismo, la tragedia aparece en el otro extremo, en el de la desaparición de la culpa, cuando se extingue la noción misma de transgresión todo acto pierde sentido. Iván Karamasov enuncia la célebre frase, figura de la tragedia absurda: “Si Dios no existe, todo está permitido”.<sup>6</sup> La existencia de la Ley como forma pura, extraña a toda realización expresiva y toda realización lógica y verbal instituida, da cabida a la incertidumbre sobre la existencia misma de la Ley. La acción, ajena a cualquier regulación asume la indiferencia monstruosa de la generalización del vacío, de lo que No es. Por otra parte, de existir la Ley sólo será experimentada como fuerza pura, cuya realización reclama una objetivación proposicional, lógica. Esa fórmula —o bien prescriptiva, o bien prohibitiva— no puede aparecer sino como una realización simbólica y derivar de ese simbolismo su fuerza de obligatoriedad.

Sin embargo, el incumplimiento de la Ley o su transgresión supone la posibilidad de dos destinos discordantes aunque no necesariamente excluyentes: o bien el sufrimiento emanado de la reflexión solipsista de la *conciencia moral*—inherente a la “necesidad de confesión”, condición previa del “reclamo de castigo”—; o el sufrimiento impuesto por el otro como condición de la realización de la fuerza de Ley. Es el castigo impuesto por el otro el encargado de la preservación de la validez y la primacía trascendental de la Ley. No obstante, el castigo, que deriva únicamente de la existencia y la fuerza precarias de la ley, reclama una severidad cuya magnitud debe responder de manera “justa” a la de la relevancia de la transgresión (no se puede res-

<sup>6</sup> La expresión sintética “Si dios no existe, todo está permitido” no corresponde a una expresión literalmente formulada en *Los hermanos Karamosov*. Ha sido el producto de incesantes citas y elaboraciones, en la conformación de la *doxa* sobre la obra de Dostoievski. La expresión “todo está permitido” es una frase que reaparece, literalmente, a la manera de un *leitmotiv* en distintos momentos de la novela, desde sus planteamientos iniciales hasta los capítulos finales, siempre en el contexto de confrontaciones sobre los alcances éticos de la incredulidad en la inmortalidad de las almas y, consecuentemente, en la existencia de dios. Cfr. Dostoievski (1987:160, 177, 422-423, 826, 867, 81, 908, 918, 941-942, 1,007).

ponder con un castigo injusto para el acto transgresor de la justicia: el castigo debe tener la magnitud exacta que corresponde a la gravedad de la transgresión). La exigencia de exactitud, de la perfecta correspondencia y adecuación del castigo a la naturaleza y la magnitud de la transgresión no pueden eludir engendrar una serie de paradojas irresolubles. Una de ellas es la imposible conmensurabilidad entre el castigo y el dolor, la imposible correspondencia de la magnitud del castigo con la magnitud del sufrimiento que éste conlleva o el dolor que provoca. La otra paradoja es la imposible correspondencia de la naturaleza del castigo y la naturaleza de la transgresión.

Corresponde a Freud haber discernido esa fantástica paradoja de la conciencia moral: lejos de que quien se somete a la ley se sienta más justo, la ley, “se comporta con tanta mayor severidad y manifiesta una tan grande desconfianza a medida que el sujeto es más virtuoso. Un rigor tan extraordinario de la conciencia moral se ejerce sobre el mejor y el más dócil de los seres” (Sigmund Freud. 1930. *Das Unbehagen der Kultur*, en *Gesammelte Werke*, T. XIV, *op. cit.*). Freud ofrece la explicación analítica de esa paradoja: no es la renuncia a las pulsiones lo que deriva de la conciencia moral, por el contrario, es la conciencia moral la que nace de la renuncia pulsional. Deleuze recoge aquí un planteamiento de Lacan, la Ley no es sino el deseo reprimido: “El objeto de la ley y el objeto del deseo no son sino uno y lo mismo, y desaparecen a la vez” (Deleuze, 1967:85).

Una indeterminación suplementaria surge de la naturaleza del castigo. Frente a la indeterminación de la magnitud y el sentido de la transgresión —de toda transgresión— el sentido mismo del castigo se extingue. De acuerdo con la experiencia moderna, amparada en la formulación kantiana de la Ley como una entidad indeterminada, de la Ley como fundamento de sí misma, como ente puro de la razón, como una creación eidética de naturaleza trascendental, el fundamento jurídico aparece extraño a toda realización empírica e histórica. La ley que corresponde a lo humano mismo. Es la forma pura de una regulación absoluta ajena al tiempo, por consiguiente no tiene otra realización que objetos subrogados y nunca propios.

No obstante, el masoquismo se inscribe plenamente en el tiempo, trastoca el lugar de la Ley. En el masoquismo la regulación del vínculo está sometida a una dinámica local, específica, limitada, incluso precaria, emana del contrato y de su instauración ritual. Para Deleuze la “intersubjetividad” masoquista da lugar a una forma de regulación propia. El contrato masoquista como condición del vínculo amoroso se consolida mediante el régimen de la palabra: “El contrato masoquista no expresa solamente la necesidad del consentimiento de la víctima, sino el don de la persuasión, el efecto pedagógico y jurídico por el cual la víctima se dirige a su verdugo” (Deleuze, 1967:76).

El masoquismo se sustenta así en los rituales de la palabra de los que emana la eficacia pedagógica, la legitimidad jurídica y la identificación inherente a la persuasión. La posición frente al vínculo contractual señalará una disyunción radical entre masoquismo y sadismo. Contrariamente al masoquismo, Sade reclama la génesis y la intervención de la institución, apela a la Sociedad de los Amigos del Crimen, a las sociedades secretas, a las sociedades de libertinos. “El pensamiento de Sade se expresa en términos de institución, mientras que el de Sacher-Masoch lo hace en términos de contratos” (Deleuze, 1967:76). La visión sadiana subraya una tensión entre institución y ley. Rechaza su presuposición recíproca y apunta a una dinámica discordante en la medida en que la institución instaura un “modelo dinámico de acción, de poder y de potencia” (Deleuze, 1967) capaz de volver inútiles las leyes como sistema de deberes y derechos.

Las leyes atan las acciones, las inmovilizan y las moralizan. Las instituciones puras, sin leyes, serían por naturaleza modelos de acciones libres, anárquicas, en movimiento perpetuo, en revolución permanente, en estado de inmoralidad constante... Hay en Sade un pensamiento profundamente político, el de la institución revolucionaria y republicana, en su doble oposición a la ley y al contrato. Pero este pensamiento de la institución, de un extremo al otro, es irónico, puesto que ha sido sexual y sexualizado, erigido en provocación contra toda tentativa contractual y legalista de pensar la política (Deleuze, 1967:80.81).

## Deleuze y la escritura novelística de Sacher-Masoch

Eduard Morgan Forster insistió en la consistencia esencialmente temporal de la novela: “La base de la novela es la historia (*story*), y la historia es una narrativa de eventos dispuestos en secuencia temporal” (Foster, 1955:30). Precisa: la novela supone la perseverancia de la pregunta “¿Qué ocurre después?”. La novela supone, por consiguiente, la persistencia y la reiteración de la intriga, una suspensión de la certeza, una insistencia, renovación, desarrollo o metamorfosis del enigma; una restauración incesante, rítmica de la incertidumbre y de la espera —precipitadas a veces, demoradas, lentas en otras condiciones, espasmódicas o moduladas, crispadas o tersas—. Se trata de una espera cuya resolución, en ocasiones, sólo ocurre con el propio final de la novela. Para Deleuze la espera, esto es particularmente relevante en la escritura de Sacher-Masoch, supone una doble dimensión, por un lado, la espera de que se produzca un afecto, el placer, por el otro, la espera del agente capaz de provocar el dolor, por la vía instrumental del verdugo. Esta doble espera involucra un entrelazamiento de temporalidades: la génesis del dolor y la aparición del placer; los trayectos del dolor puntúan y determinan en cierta medida la génesis y las trayectorias, las intensidades y las calidades del placer.

Pero existe una dimensión suplementaria del régimen masoquista que subyace a la lectura misma de la novela. Sería posible admitir que en la novela la lectura, al reclamar la preservación de una tensión, alienta un *displacer* persistente; por consiguiente, sostiene la espera de una satisfacción que sólo podrá advenir en el momento de cierre, de conclusión de la historia, sea esta conclusión feliz o desdichada. El placer de la lectura surge así de la tensión, del *displacer* inherente a esta reiteración y postergación de la tensión —del *displacer* de la tensión irresuelta—. Esta idea ha sido minuciosamente desdoblada por Barthes en dos trayectos posibles: el placer o el goce (la calidad disyuntiva de trayectos que señalan las vicisitudes) y la concatenación de las intensidades cambiantes (los ritmos de relajamiento o de recrudescimiento de la tensión emanada de la práctica de la lectura); el dominio del placer o la irrupción indecible del dolor, del goce

(Barthes, 1973:36). Sería posible advertir que esta conjugación de la novela con la lectura que propicia su propio régimen de placer supone la integración plena, inextricable, del *displacer* o incluso del dolor engendrado en el trayecto de la lectura, siempre situada en el horizonte de un placer y un sufrimiento por venir. Las afecciones de la lectura se encabalgan y se entrelazan, las pasiones y la conjugación cualitativa de sufrimiento y disfrute, incluso de aburrimiento o de desaliento surgen de la trama misma de la escritura.

Deleuze subraya en el proyecto de la escritura novelística de Masoch una pasión por la forma, por el modo de disponer los tiempos del relato, más que sobre el carácter y las tópicos de la historia. La pretensión de la escritura de Masoch comprendía vastas dimensiones de la experiencia humana. Como observa Deleuze,

Masoch había concebido una obra “total”, un ciclo de novelas que caracterizarían la historia natural de la humanidad, comportando seis grandes temas: el amor, la propiedad, el dinero, el Estado, la guerra y la muerte. Cada una de esas potencias debería someterse a su crueldad sensible inmediata; y, bajo el signo de Caín, en el espejo de Caín, debería ser posible ver cómo los grandes príncipes, los generales y los diplomáticos se hacían merecedores del calabozo y la horca, tanto como los asesinos (Deleuze, 1967:36).

La multiplicidad de la experiencia humana aparece así articulada sobre el presupuesto de un desenlace necesario de la trama: el castigo, la necesidad trascendental, humana, transhistórica del castigo. Crónicas de un destino, de una fatalidad en la que el castigo y la dialéctica del sufrimiento inherente a la transgresión de la ley o la indiferencia ante ella, constituyen el nudo dramático, el planteamiento y el desarrollo de la intriga.

Así, para Sacher-Masoch, los grandes temas encontraban su desarrollo en la condición de castigo, sometimiento y humillación que cada uno conlleva en una modalidad que le es propia. La exigencia de castigo y sometimiento no aparecen así como un mero rasgo capaz de estructurar el encuentro erótico, sino como una marca de la con-



dición misma de lo humano, que encuentra su expresión en todas las modalidades de la ficción como régimen de inteligibilidad histórica.

No obstante, Deleuze encara, con la escritura de Sacher-Masoch, el problema de la comprensión narrativa que supone una integridad aparentemente reconocible entre sadismo y masoquismo. En la novela, el placer y el dolor se alternan, se funden, se confunden, se condicionan o se complementan en una correspondencia aparentemente especular; una participación constitutiva de uno en otro, una faceta sádica en el masoquismo, y una faceta masoquista en el sadismo, determinada por las dinámicas de la condición “intersubjetiva” del sufrimiento. El dolor puede surgir del ser en sí, del sí mismo, el sufrimiento supone la reflexión, la conciencia, es el sentido del dolor que no puede ser sino impuesto por la acción de otro, reclama entonces la participación de alguien que, de alguna manera, experimenta un placer en la realización de este sometimiento hiriente, lacerante. Sadismo y masoquismo parecen concurrir en el mismo acto de realización manifiesta y escénica en la que se conjugan y se condicionan recíprocamente: imponer de manera sádica el placer y, simultáneamente, someterse de forma masoquista al sufrimiento. Sin embargo, esta correspondencia complementaria es un espejismo, una apariencia, ya que oculta una fractura y una inconmensurabilidad (las hace imperceptibles). El placer que el masoquista reclama del verdugo no es el del sádico y el sometimiento exigido por el verdugo sádico no conlleva el placer de un masoquista. Deleuze subraya que la participación de quien inflige el dolor en el episodio masoquista no puede ser un sádico, se trata de un agente propio de la escenificación, el contrato masoquista se inscribe en su trama, en su fantasma:

tiene ese sadismo que es imposible encontrar en el sádico y que aparece como el doble o el reflejo del masoquista. Se dirá algo similar del sádico: es claro que la víctima no puede ser masoquista y no es simplemente porque el libertino estaría desalentado ante una víctima que experimentara algún placer; es porque la víctima está inscrita plenamente en el sadismo; es parte integrante de esa situación y aparece, de manera aberrante, como el doble del sádico (Deleuze, 1967:40).

De tal manera, la tortura sádica y la tortura masoquista conforman dominios propios, particulares, condiciones de escenificación diferenciadas. Cada situación participa de una naturaleza perversa dotada de un carácter propio, intransferible y cerrada a todo vínculo con otra condición perversa. Cada escena perversa suma una condición monádica, integral, que impone un carácter propio, un lugar y un desempeño con un sentido propio a cada uno de los personajes.

Pero esta alternancia monádica, esta génesis de modalidades propias de la fantasmaticación, juego de tiempos y de esperas supone asimismo otra conjugación de temporalidades y de procesos: el tiempo de la espera se conjuga con el tiempo de la negación y éste, a su vez, con el tiempo del suspenso y de lo suspendido. Estas modalidades de la temporalidad se inscriben en un proceso de fetichización y de fantasmaticación, propios del universo masoquista. La fetichización revela la metamorfosis inducida por la negación, negar la ausencia de un objeto y suspender la creencia, la fuerza determinante de lo realmente ocurrido. Transfigurar lo ocurrido en una escenificación fantasmal, su proyección en un régimen temporal de la espera, la postergación, la suspensión que la despliega como figura, como efigie plástica, como escenografía quieta. El trabajo de escritura que desemboca en lo que Deleuze llama “un arte masoquista del fantasma” (Deleuze, 1967:73). Esta insistencia sobre el engendramiento incesante de fantasmas, la transfiguración en fantasmagoría, en ensoñación, en los linderos del sueño, de toda experiencia vivida, separa al relato masoquista de las creaciones sadianas.

Sade tiene necesidad de creer que no sueña, incluso cuando sueña. Lo que caracteriza el uso sádico del fantasma es la potencia violenta de su proyección, de tipo paranoico, por la que el fantasma se convierte en el instrumento de un cambio esencial y súbitamente introducido en el mundo objetivo... El fantasma adquiere así un máximo de poder de agresión, de intervención y de sistematización en lo real (Deleuze, 1967:73-74).

Ciudad de México  
Mayo de 2018

## Bibliografía referida

- Barthes, Roland (1973). *Le plaisir du text*. París: Seuil.
- Deleuze, Gilles (1967). *Présentation de Sacher Masoch*. París: Union Générale d'Éditions-Minuit.
- Dostoievski, Fiodor M. (1987). *Los hermanos Karamazov* [1879]. Madrid: Cátedra.
- Forster, E.M. (1955). *Aspects of the Novel*. Nueva York: Harcourt.
- Freud, Sigmund (1999a). “Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie”, en Anna Freud *et al.* (eds.), *Gesammelte Werke*. [1905], tomo v. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Freud, Sigmund (1999b). “Die Verneunung”, en Anna Freud *et al.* (eds.), *Gesammelte Werke* [1925], tomo xiv. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Freud, Sigmund (1999c). “Das Unbehagen der Kultur”, en Anna Freud *et al.* (eds.), *Gesammelte Werke* [1930], tomo xiv. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Krafft-Ebing, Richard von (2005). *Psychopathia Sexualis. Mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung* [1893]. Stuttgart: Verlag von Ferdinaand Enke.
- Quignard, Pascal (1969). *L'être du balbutiement. Essai sur Sacher-Masoch*. París: Mercure de France.
- Sade, D. A. F. (1998). *Les Cent vingt Journées de Sodome*. París: 10/18.

Recibido: 8 de mayo de 2018

Aprobado: 9 de julio de 2018