

Sobre el placer

Colección
EMOCIONES, AFECTOS Y SENTIMIENTOS

Coordinador
Ramón Rodríguez García



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Sobre el placer

Valentina Bulo Vargas



Consulte nuestra página web: **www.sintesis.com**
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

© Valentina Buló Vargas

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Teléf.: 91 593 20 98
www.sintesis.com

Depósito Legal: M. 30.855-2019
ISBN: 978-84-9171-416-3

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

Prólogo	7
1. La experiencia del placer	11
1.1. Placer de.....	14
1.2. Placer entre	20
1.2.1. Entre dos	21
1.2.2. El “entre” del tocar	22
1.2.3. El placer del juego de las pieles	24
1.3. Placer con	27
2. Momentos estructurales del placer y su relación con otros sentimientos	33
2.1. Consideración general de los sentimientos ..	34
2.1.1. Qué es un sentimiento. Sentimiento como modo de estar	35
2.1.2. Sentimiento con cuerpo	41
2.2. El placer respecto a otros sentimientos	46
2.2.1. La familia del placer	47
2.2.2. Placer y dolor	53
2.2.3. El miedo y el quiebre de lo cotidiano en el terror. El placer como resistencia	59
2.2.4. El aburrimiento y su escape	62
2.3. El placer y el tiempo. La dimensión temporal del placer	64
2.4. Dimensión política del placer	68
2.4.1. El placer utópico de Charles Fourier ..	69
2.4.2. El placer reprimido y el autoritarismo en Wilhelm Reich	78

3. El placer en la tradición del pensamiento	83
3.1. Exceso y cálculo de los placeres en el mundo antiguo	84
3.1.1. Exceso de los placeres en el mundo antiguo	85
3.1.2. Cálculo de los placeres en el mundo antiguo	88
3.2. El gozo de Dios y la rueda de la fortuna en la Edad Media	96
3.2.1. El gozo de Dios, experiencia visionaria en Hildegard von Bingen	97
3.2.2. La rueda de la fortuna en la Baja Edad Media	100
3.3. El placer en la mecánica de las pasiones de la modernidad	105
3.4. Dos horizontes contemporáneos del placer: la economía y el género	114
3.4.1. Economía del placer	114
3.4.2. El género del placer	124
4. Placer aquí	133
4.1. Experiencia fundamental del placer	136
4.2. Placer, materialidad y espacio	143
Bibliografía	149

2.

Momentos estructurales del placer
y su relación con otros sentimientos

Ubicar el placer en un mapa: ese podría ser el objetivo de este capítulo. Lo primero es encontrar y delimitar su continente, es decir, comprender qué significa que el placer sea un sentimiento y una sensación; si quisiéramos utilizar el lenguaje aristotélico de una definición, a saber, género próximo y diferencia específica, este apartado correspondería a la pregunta por el género próximo del placer. Aquí habrá, como en todo el texto, una apuesta por trabajar el placer siempre integrando sentimiento y sensación, por ello procederemos dando un primer paso para responder qué significa un sentimiento en general para luego retomar lo trabajado, poniéndole cuerpo al sentimiento. Ese es el género próximo del placer: un sentimiento con cuerpo.

Una vez realizada esta primera delimitación, fijaremos las coordenadas situando al placer respecto a sus similares y respecto a sus contrarios, para delimitar el placer en su diferencia respecto a otros sentimientos. Aquí intentaremos mostrar algunos matices, aunque ellos mismos se borren muchas veces entre sí y se difuminen. Respecto a las experiencias que pueden entenderse como contrarias al placer, el dolor siempre ha sido la más obvia; abordaremos también el miedo y el aburrimiento, que cotidianamente están en tensión con el placer, de modo que aparecerá el placer como una resistencia cotidiana a aquellos afectos.

A partir de estos análisis se indicarán dos dimensiones en las que el placer ha de ser situado: la dimensión temporal y la dimensión política. Y para cerrar, en el capítulo final propondremos también el análisis de la dimensión espacial del placer.

2.1. *Consideración general de los sentimientos*

Aunque cuerpo y sentimiento funcionan juntos, haremos el ejercicio de conceptuar, de la mano de Heidegger,

la afectividad y su relación con el pensamiento y con nuestra existencia cotidiana, para luego adentrarnos en lo que Heidegger denomina *temple fundamental*, que será especialmente clave en nuestro capítulo de cierre, al intentar determinar el placer como tal.

2.1.1. Qué es un sentimiento.

Sentimiento como modo de estar

Lo primero que tiende a venir a la mente cuando decimos “sentimiento”, o, de un modo más general, todo aquello que se incluye en ese ámbito que llamamos *afectividad*, es una caricatura impulsiva que tiende al desborde en la ira o en el deseo. Poco relacionamos el ámbito del pensamiento con el de la afectividad, más bien lo excluimos, actuamos “por nuestros sentimientos” cuando “no pensamos bien”, no enfriamos la cabeza y nos dejamos llevar. Desde esta lectura, los sentimientos serían siempre ciegos y cuando pensamos es porque logramos dejarlos de lado para considerar las cosas.

Sin embargo, podemos abordarlos de otra manera afirmando que no son ciegos, o, mejor dicho, que están vinculados a nuestro modo de estar en el mundo:

las filosofías de la vida (la razón histórica de Dilthey, el raciovitalismo de Ortega, la filosofía existencial de Heidegger, la teoría de los valores de Scheler, etc.), que suelen ser calificadas injustamente de irraciona-
listas, son antes que nada un intento de pensar la integración del sentimiento en el espectro total de la vida humana, mediando su instalación en la realidad (Rodríguez, 2015: 234).

Yo no puedo acceder al peligro si no es a través del miedo; el sentimiento es una ventana distinta a la de

otros actos psíquicos como la percepción o el razonamiento, y me abre a un ámbito específico del mundo, en el caso de Scheler, al ámbito de los valores: es en el orden del corazón donde el amor tendrá la labor fundamental de abrirnos al bien y a lo preferible, es decir, de jerarquizar los valores a los que han accedido otros sentimientos.

Un paso más es entender al sentimiento como una tonalización del pensamiento mismo, es decir, entender una estructura unitaria de pensamiento-sentimiento. Esta lectura, con la que nos quedaremos, ha sido trabajada de un modo prioritario por Heidegger, quien tempranamente se refiere a la estructura del estar en el mundo de la existencia humana como un comprender afectivo que está cruzado por el decurso temporal de nuestra vida cotidiana.

Mas eso de estar en el mundo parece todavía muy abstracto. Pongamos un ejemplo: al sentarme en una silla la estoy comprendiendo de una determinada manera, como una superficie en la que me puedo sentar y no como un combustible que me puede dar calor; esta comprensión de la silla se da siempre tejida con la de las otras cosas: el suelo, mi propio peso, el clima, mi cansancio. Aquí, al parecer, no emerge la afectividad, pero si estuviera aterrorizada arrancando es probable que la silla ni siquiera se me aparezca, menos como posibilidad de sentarme. El estar en el mundo entendido aquí como las relaciones que establecemos con las cosas y con los otros, así entretejidos un poco abigarradamente, no es distinto del comprender afectivo, donde lo afectivo determina y delimita estructuralmente al comprender. Si estoy aterrada, el mundo me va a ofrecer unas posibilidades de comprensión distintas a las de un estar sereno, y las posibilidades del terror no son más verdaderas o más falsas que las posibilidades de la serenidad, al menos en la consideración puramente afectiva.

El sentimiento está mediando nuestra relación con las cosas. El sentimiento no remite a sí mismo ni a mi yo, sino al mundo, *modalizando* mi forma de estar en él. *Modalizar* es la forma de ser del sentimiento y expresa su peculiar engarce con el conjunto de la realidad humana (Rodríguez, 2015: 236).

La relación alegre que podemos establecer con el mundo no es igual en términos epistemológicos a una relación temerosa; literalmente se abren mundos y posibilidades de teorizar distintas. Heidegger dirá que ni la más pura teoría está exenta de tonalidad afectiva, y esto no apunta al factor subjetivo del estado de ánimo del que teoriza, al estado de ánimo del autor que formula la teoría, sino al estilo, al tono de la teoría misma. Un texto de álgebra o un ensayo literario, por ejemplo, poseen una tonalidad que puede ser fría y distante o más cercana y cálida, lo que derivará en posibilidades interpretativas distintas.

Los sentimientos pueden ser arrebatados, pero no son tontos. La lógica paranoide del miedo es generalmente impecable, en el miedo suelen calzar todas las piezas; la estrategia del odio, la rigurosidad del desprecio, la fineza de la ternura van dando estilo al pensamiento. No hay pensamiento sin tono; cuando hablamos de “enfriar la cabeza” no se trata de “sacarle” la dimensión afectiva sino de cambiar un tono más sulfuroso por otro más frío.

Daremos entonces un paso más. Y es que de los sentimientos en general como modos de estar en el mundo existen, al menos algunos de ellos, que pueden adquirir el rango de constituir una *experiencia fundamental*, tal como lo trabajó Heidegger en su obra tardía.

Hemos visto que todo sentimiento –y en general toda experiencia– demarca ciertas posibilidades de comprensión, es una especie de ancla desde donde vinculamos nuestras acciones y pensamientos. Tam-

bién que toda experiencia es de uno y otro ya que la experiencia apunta justamente a esa juntura *entre* uno y otro. Pero no cualquier uno y otro pueden aparecer como tales para poder juntarse en una experiencia, pues necesitan un lugar para ello (el “espacio de juego de tiempo”). Heidegger buscará una especie de *a priori* experiencial que actúe como fondo posibilitante de determinadas experiencias. Lo importante es que el tipo de experiencia buscada por Heidegger sea capaz de configurar un mundo, mejor dicho, de soportar la configuración de un mundo. Lo que busca es un tipo de experiencia con carácter ontológico y que actúe como fondo posibilitante de cualquier otra experiencia. O sea, ya no nos sirve el ejemplo de estar sentada en esta silla más que para hacer aparecer tras ella su posibilidad fundante, que otorga sentido a mi relación táctil-reposada con la silla. Habría algunas experiencias que abren la posibilidad de que aparezcan otras; si no hay un mínimo de estar confiado en el mundo, no puede aparecer la posibilidad de una relación táctil-reposada con la silla.

La angustia, por ejemplo, puede tener distintos niveles, pero adquiere su estatus ontológico cuando no tiene un objeto preciso, cuando “lo que angustia” es, por decirlo de algún modo, el mundo en cuanto tal y el límite de las posibilidades de existencia.

Una experiencia ontológica ha de ser capaz de dar sentido al mundo. Aquí la disyunción entre una experiencia particular o colectiva se pierde, justamente porque no se está pensando desde unos u otros sino desde ese “entre” que abre la posibilidad de que se junten. Es importante señalar que la experiencia en Heidegger no es algo primeramente subjetivo, es decir, no está pensada desde la subjetividad sino desde el ámbito que la sustenta y configura, no es una exclusión de la subjetividad sino una priorización de análisis desde un ámbito, para Heidegger, previo.

Pongamos un ejemplo muy poco heideggeriano: la experiencia entre civilizados y bárbaros excluye de antemano la posibilidad del encuentro simétrico, incluso aparta la posibilidad de una experiencia entre sujetos porque está anclada en una experiencia anterior, configuradora del mundo occidental, que determina las coordenadas que ordenan las cosas del mundo, su lugar y función. En este sentido, la experiencia de la que hablamos es constitutivamente histórica no porque en ella se carguen con los contenidos culturales de aquellos que se experimentan entre sí, sino porque primero tendría que haber algo así como una apertura a la posibilidad de que una determinada cultura pueda acontecer: el civilizado se ha experimentado a sí mismo como animal racional, ha experimentado la razón, con la que se ha definido a sí mismo, y ha configurado un mundo desde ella, como una racionalidad que ordena las relaciones entre los hombres y las cosas. Tal experiencia, para ser fundamental, tendría que ser capaz de reconfigurar el modo de experimentarse el hombre tanto a sí mismo como a la naturaleza, es decir, ser capaz de hacer irrupción en un mundo para fundar allí mismo otro mundo.

Aunque no la llama *experiencia fundamental*, Heidegger trabaja la reserva (*Verhaltenheit*) y el desasimiento (*Gelassenheit*) en este mismo sentido, como una posible irrupción de una experiencia que sería capaz de abrir el espacio para la posibilidad de otro mundo, de otra configuración de lo que somos y son las cosas a partir justamente de otro modo de tratarnos.

Nuestro actual mundo se mueve en un tipo de experiencia marcada por la manipulación, que es el experimento, en donde las reglas de un encuentro están marcadas de antemano y fijados los fines y resultados del encuentro mismo. Literalmente, esta experiencia actúa como una trampa, donde se atrapa al objeto para que en él se pruebe lo que se ha estipulado de antemano:

probar y hacer la prueba... siempre si esto, entonces. Intento no solo “probar”, sino “dejarse tentar” por lo objetual, tenderle una trampa, llevarlo a una trampa, ¡de que esto sea esto y no lo otro! (*daß-daß nicht!*) (Heidegger, 1989: 162).

Es el experimento el que da la medida y con ello regula lo otro. Eso otro es lo que llamamos *naturaleza, configurada cuantitativamente*, y que con ello posibilita el que el experimento “dé la medida”. Desde esta experiencia brota el trazo de la técnica, pues el encuentro entre unos y otros estaría dado por la disponibilidad de las cosas y de nosotros mismos para su uso según las expectativas y fines proyectados con anterioridad; la experiencia técnica consiste en que las cosas (incluidos los humanos) nos aparezcan como recursos, dispuestos para su uso.

La reserva y el desasimiento actúan como experiencias que podrían desarticular la trampa de la experiencia moderna, justamente en su pretensión de “soltar” las expectativas del encuentro entre unos y otros; en el desasimiento no esperamos nada del otro y en la reserva reposamos en el ser y en nosotros mismos para que todo decante y vuelva a “su” sitio. Justamente en la renuncia a forzar una experiencia determinada es donde se puede abrir la posibilidad de fundar y fundamentar otro tipo de experiencia que sea capaz de configurar otra historia. La reserva acoge y contiene en su reposo, y con ello es capaz de preservar el ser en el trato de unos con otros; el desasimiento es la no manipulación de la experiencia, lo que quiere el desasimiento es no querer nada determinado: querer el no querer es la definición heideggeriana.

Entre el experimento manipulador y el desasimiento se juega el modo de desplegarse la necesidad (y con ello su carácter de verdad): lo que hace diferir estas experiencias es una especie de fórmula que en un caso dice “si esto es así, es necesario que esto otro sea así” y en el otro dice “si esto es así, es necesario que esto otro

no sea necesariamente así”: eso es desasimio, soltar la necesidad.

En resumen, una experiencia fundamental, para serlo, en primer lugar, ha de ser capaz de desplazar el sentido que constituye un mundo y de configurar otro, es una experiencia que es fundamental por ser ontológica; en segundo lugar, no se sitúa en el plano de la subjetividad ni en el de la objetividad pues es una especie de *a priori* que traza las reglas para que pueda haber un encuentro entre unos y otros, es decir, se da “entre” unos y otros; en tercer lugar, es una experiencia afectiva del pensar, se trata de la configuración del sentido y del modo de fundamentarse la verdad. En el cuarto capítulo intentaremos pensar el placer justamente como experiencia fundamental; por ahora avanzaremos a un segundo carácter que es importantísimo destacar a la hora de pensar los sentimientos y de acercarnos al placer.

2.1.2. Sentimiento con cuerpo

La razón por la cual el placer puede ser considerado una sensación y al mismo tiempo un sentimiento es porque muestra de un modo eminente la juntura que hay entre cuerpo y afectividad; más aún, cuerpo y afectividad no son dos cosas sino una sola. Así el placer es físicoafectivo, como todos los sentimientos, pero él es una de las más claras muestras, junto al dolor, de esa juntura.

Pongamos un ejemplo para acercarnos a esta cuestión. Recordemos alguna vez que hayamos asistido a un concierto. La vibración de los instrumentos o de las cuerdas vocales de la cantante es una constelación de tonalidades, cada tono es una vibración en una tensión particular; esa tensión es el tono. De hecho, *tono* significa ‘tensión’ en griego, la tensión de la cuerda en el

frote con el arco vibra y esa vibración es la que está en el ambiente, en el teatro, y mi cuerpo vibra con ella; la constelación de tonalidades no incluye solamente los instrumentos de la orquesta, sino también el teatro que hace de caja de resonancia; los asientos, el suelo, el ruido externo, nuestra propia vibración, es un mundo constelado de tensiones en infinitas direcciones. Cuerpo, vibración y tono son modos de acercarse a un mismo acontecimiento.

Pasa exactamente lo mismo con cada uno de los sentimientos y cada uno de los cuerpos. El sentimiento no es primeramente un estado subjetivo del alma, sino que es una relación, un modo de tensión de unos cuerpos con otros. En alemán se usa el término *Stimmung* para aludir a eso que está en el ambiente, a cómo está un lugar; en portugués existe un verbo de difícil traducción que es *ficar*, que puede significar “quedarse en algún lugar”, en el sentido de alojar, o puede significar también “quedar”, en el sentido de quedar triste; incluso coloquialmente significa también “ligar con alguien”. Pero el *ficar* le agrega algo al *quedar*; está entre el *estar* y el *quedar*, alude a una disposición, al modo de quedar. El sentimiento es el modo de quedar de los cuerpos en tensión respecto a los otros. Por eso también hablamos de temples anímicos, porque templar, templarse o estar templado se dice de una regulación tensional de algo. En la acepción musical del término, templar o afinar es justamente tensar más o menos una cuerda o una superficie de un instrumento de percusión. Tal como ocurre con los sentimientos, estos expresan un estado tensional, un tono, un temple determinado respecto a una relación con el mundo. Por ello:

los sentimientos no son meramente algo subjetivo. Todos los sentimientos nos presentan facetas de la realidad [...] todo sentimiento es en cierto modo

vidente de la faceta que nos presenta [...] porque presenta un modo de actualidad de la realidad en el atemperamiento con ella [...] esa realidad funciona como un tono, y precisamente por eso es que el sentimiento funciona como un tono, pero de realidad, como realidad (Zubiri, 1992: 335).

Cada uno de nuestros actos perceptivos, intelectivos, imaginativos, está ya tonalizado; ese tono puede ser distante y frío o cálido y cercano, pero no existen actos neutros afectivamente. Incluso si decimos de alguien que está destemplado, o desvinculado de cierto sentimiento, como el de empatía, por ejemplo, es porque precisamente ese es su tono afectivo.

Retomemos a Heidegger. Los sentimientos marcan y delimitan ciertas posibilidades de comprensión del mundo y de nuestras propias percepciones. Martin Heidegger afirmaba tempranamente, en *Ser y tiempo*, dos cuestiones claves: en primer lugar, que son las tonalidades afectivas las que bosquejan la posibilidad de abrirnos o cerrarnos a ciertas percepciones, y en segundo lugar, que ni la más pura teoría está exenta de tonalidad afectiva (Heidegger, 1997: 29).

Ahora pongámosle cuerpo: si conducimos en un estado de angustia o terror, efectivamente podemos no ver la farola, lo que no significa que el estado de ánimo sea anterior a la percepción, sino que nuestra relación corporal con el mundo está tonalizada y por ello ciertas posibilidades concretas de percepción se cierran o se abren. En la alegría, el verde de los árboles se presenta más brillante; en un estado de terror puede que ni siquiera los vea, ya que solo se me abre el paisaje en tanto realidad amenazante.

Por otro lado, y a eso apunta la segunda afirmación de Heidegger, es fundamental entender el sentimiento en unidad con el pensamiento, no como un opuesto: cada tonalidad afectiva funciona como la forma o estilo de un pensamiento y no como opuesto a él.

Así, los sentimientos no son arrebatos que me confunden y ocultan la realidad: muy por el contrario, son precisamente ventanas que abren facetas de la realidad, en toda su problemática y riqueza. De ahí que ellos no puedan ser considerados como una mera “pasión”, sino que consisten en ser una actividad a través de la cual nos afinamos, nos templamos, nos atemperamos con el mundo. Nuestra vida es en gran medida ir ajustando el tono preciso en cada momento, es estar acomodándose en la realidad a través de la determinación de nuestra posición en ella.

Xavier Zubiri se refiere a este ambiente como un carácter tonal de la realidad llamado *temperie*, desde donde y en donde nos atemperamos:

la temperie es un estado general de las cosas, según la cual las cosas adquieren un cierto sello, un cierto matiz, un cierto sabor propio. *Tempero* quiere decir también, en español y en latín, la sazón de algo, el punto o madurez de las cosas que les da su sabor, su color propio (Bulo, 2013: 77).

Desde una idea de realidad como esta, como un fruto, es como la realidad se nos puede abrir primeramente como disfrutable; “lo primero que hacemos con la realidad es disfrutarla”, repetimos con Zubiri.

Retomemos ahora esta otra afirmación: hemos dicho que los sentimientos pueden ser considerados desde una perspectiva histórica. Es bastante evidente que nuestros sentimientos están ubicados en la historia, pero tal afirmación es más grave: significa también que cada momento histórico, por así decirlo, tiene determinadas tonalidades afectivas. No preguntaremos por sus causas, pero podemos recordar las imágenes transmitidas una y otra vez durante semanas con los atentados contra las Torres Gemelas; el terror del terrorismo se cristalizó en cada uno de nosotros y también en ese

momento de la historia, lo que fue replicado y amplificado por los medios de comunicación.

Los sentimientos tienen cierto poder de reconfigurar la historia; la rabia y esperanza de las revoluciones, el odio racial, el perdón y el placer mismo son capaces de cambiar el tablero de juego sobre el que se edifica nuestra historia. Tal como nos pasa individualmente, una experiencia radical puede provocar un terremoto en nuestras vidas –como enamorarse, el nacimiento de una hija o la experiencia del duelo– y con ello reordenar totalmente nuestro modo vital; aunque de una forma siempre contingente, hay experiencias que son capaces de reconfigurar el tono mismo de la historia, tanto individual como colectivamente.

El odio, por ejemplo, en ciertos momentos, ha sido capaz de reunir a comunidades, cuando se ha tratado de “reunir para excluir [...] el ladrido de la jauría” (Rancière, 2007: 46). Este odio no se explica solo por las diferencias entre unos y otros, por las luchas por asegurarse algún bien o por el miedo a perderlo; este odio no se explica solo a partir de una privación, sino que tiene en su base el simple rechazo del otro. El odio puede estar en la base de una comunidad y desde allí puede operar la exclusión:

el tercero excluido, el entre-dos impensado es la socialización del odio, la comunidad que se forma no para apropiarse de los bienes del otro sino simplemente por y para el odio (Rancière, 2007: 52).

Hablamos entonces de una tonalidad histórica, ya que desde allí se ordena un mundo y, por sí mismo, este tono es capaz de alterar el curso de la historia.

Ernst Bloch hablaba de pasiones rojas y amarillas para distinguir el odio de la ira y dejar la ira del lado revolucionario y al odio fuera de la revolución. Podemos pensar esta ira cercana a la indignación que titula

el libro *¡Indignaos!*, de Hessel, que cristalizará luego en el conocido movimiento español de los indignados, por ejemplo. La ira, la indignación, son afectos de resistencia ante una situación que se percibe como no merecida, que tiene que ver con un reconocimiento de una dignidad que es maltratada.

La esperanza en Bloch cumple la esencial función de actualizar la posibilidad de la realización de la utopía, es decir, solo desde la esperanza se nos abriría esa dimensión utópica inherente al ser humano. La utopía no es solo un imposible, es una posibilidad que en la esperanza nos aparece, y en ese sentido se actualiza como posible, con una función muy determinada en la construcción de nuestra historia. Si vivimos en un mundo que nos parece imposible de cambiar, es porque hemos dejado de vivir como humanos.

Los sentimientos irrumpen, son irrupción de un sentido. Heidegger decía que los temples fundamentales son lo trasponedor (*Versetzung*) y lo dislocador (*verrückung*), porque son capaces de abrir, de inaugurar un espacio-tiempo histórico. Aquí lo importante, más allá del análisis concreto de estas tonalidades y sus efectos en la historia, es mostrar que al menos hay algunos sentimientos que tienen un poder histórico, y es porque son capaces de rearticular nuestro mundo, de darle otro sentido y dirección. Habíamos dicho que cada lógica, cada racionalidad está tonalizada, lo cual significa ahora que cada tono porta en sí y es capaz de abrir un sentido del mundo.

2.2. *El placer respecto a otros sentimientos*

Cabe ahora preguntarnos por lo propio del placer en este continente de sentimientos. En el primer capítulo ahondamos en un campo experiencial del placer, sin distinguirlo de otras experiencias similares –y es que,

de algún modo, ellas se recubren entre sí—. De todas maneras, debemos intentar establecer algunas distinciones, pues no son lo mismo el placer y el goce, o la fruición o el éxtasis. Por otra parte, para entender lo propio del placer, es necesario además ponerlo en relación con su opuesto eminente: el dolor. Integramos también al miedo y el aburrimiento, respecto a los cuales el placer se tensiona pues resultan ser, más que el dolor, los sentimientos opuestos al placer.

Propondremos dos dimensiones desde las que es posible situar el placer: en primer lugar, la relación del placer y otros sentimientos respecto al tiempo, ya que, como veremos, el placer, junto con el miedo, la esperanza, la angustia y la nostalgia, son afectos en que la dimensión temporal es esencial. En segundo lugar, la dimensión política pretende situar el placer más allá de la escisión entre lo individual y lo social, con un carácter colectivo, pues el placer se da siempre, como vimos en el primer capítulo, *con* otros.

2.2.1. La familia del placer

Hay muchas experiencias cercanas al placer, y ya nos hemos hecho cargo de algunas de ellas, presentándolas como matices del placer. Recogeremos aquí algunas de estas acepciones para ponerlas frente a sí: la fruición o disfrute (aquí tomaré lo ya trabajado en mi libro sobre Zubiri, *Tonos de realidad*), el éxtasis, el deseo y el goce.

Sobre la fruición algo habíamos adelantado al citar a Zubiri, cuando mencionaba que lo primero que hacemos con la realidad es disfrutarla. La fruición tiene cercanía con un fruto, lo más cercano a disfrutar es comer una fruta, agarrar con el cuerpo, integrar al cuerpo algo que se nos ofrece. Por ello se ha acudido a la expresión *de fruitio Dei* para intentar describir aquello que experimentaríamos en el paraíso: el disfrute de la pura pre-

sencia de Dios, el estar en su presencia. Algo de eso hay en todo disfrute, y tiene que ver con una capacidad de volcar la voluntad de querer estar en donde y en lo que se está. Es lo que he definido como el acto de *querer el querer*, para explicar ese doble valor del querer en la fruición del que nos habla Zubiri: “querer en el sentido de tener una afección y querer en el sentido de una determinación de la voluntad” (Zubiri, 1998: 369). La fruición quiere el querer en los dos sentidos aludidos:

se disfruta no solo una realidad determinada, sino que se disfruta el estar disfrutándola, el querer el disfrute; a su vez, disfrutamos el deponer nuestra voluntad en una realidad determinada, donde no solo se disfruta, sino que se elige disfrutar (Bulo, 2013: 80).

Por eso Zubiri describirá la fruición como un “reposo inquieto”, como “una especie de movimiento estacionario que consiste en reposar sobre sí mismo” (Zubiri, 1992: 45). La fruición radica –y retomaremos esta tesis al final del libro– en la actividad del reposo, en el sentido de volverse o apoyarse en el estar. La fruición es la capacidad de estar en la realidad, en su sentido más fuerte; la fruición es un reposo, pero no como quietud sino como una actividad, por eso es un reposo inquieto. Justamente para disfrutar debemos ser capaces de volcar lo más posible nuestra voluntad sobre esa realidad, ese fruto que estamos disfrutando: es querer el querer.

En el caso del éxtasis, pareciera incluso que este posee una dirección contraria a la fruición, como si implicara en sí mismo un desborde. Escuchemos estas palabras de santa Teresa:

Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que