

Sobre el placer, el dolor y el goce

Pepa Medina

Así como el goce de nosotros mismos y el verdadero placer sólo se pueden lograr en la calma del espíritu y del cuerpo, así también el goce de lo bello debe ser tierno y suave como un rocío benigno, y nunca como un chubasco intenso y pasajero.

WINCKELMANN, Johann J., *Lo bello en el arte*, Ed. Nueva Visión, p. 23.

I

La filosofía clásica desde Platón insistió en un dualismo entre alma y cuerpo, en el que la facultad humana del movimiento se asignó al alma, de la que se suponía que movía el cuerpo y a sí misma, y dentro del pensamiento platónico se interpretó esta facultad como un dominio del alma sobre el cuerpo. Platón dio cuenta de la disputa entre razón y pasión, es decir, entre dos facultades humanas diferentes. Fue San Agustín quien vislumbró que el conflicto no se refería a la escisión entre razón y pasión, sino que era un conflicto dentro de la propia voluntad. Y esta dualidad dentro de la facultad misma se conoció como el diálogo que el sujeto sostiene con su yo que podría resumirse entre un querer y no querer al mismo tiempo. ¿Pero qué pone en evidencia este conflicto? El conflicto entre el yo y el sujeto del inconsciente, diferenciación efectuada por Freud y Lacan. Freud manifestó lo engañoso que es el yo. El yo se caracteriza por tener una función de desconocimiento, oposición y rechazo frente al deseo inconsciente. El yo y su sentimiento de identidad quedan separados del sujeto del inconsciente que en tanto deseante excede la certidumbre.

En este trabajo nos ocuparemos de la conceptualización acerca del placer y del dolor en Platón y a su vez, contrastaremos estos conceptos con las ideas de Epicuro, Burke, Freud y Lacan.

II

En el *Filebo*, Platón se plantea las condiciones de posibilidad de una vida buena. La concibe como la posibilidad de armonizar las pasiones con la razón y de buscar la manera de armonizar el placer con la prudencia para evitar el dolor. Cabe pues, preguntarse, cómo podemos conseguir vivir sin excluir el placer y no gozar de aquello que va contra la vida. Veamos, a continuación, qué nos aporta Platón respecto a esta temática, ligada a su teoría de alma reformulada en varios diálogos.

La teoría del alma de Platón no es fácil armonizar debido a que, según Méndez¹, la va modificando a lo largo de su construcción teórica. En el *Fedón* (107a y 107 c-d), la *psykhé* tiene una naturaleza simple atendiendo a su inmortalidad; en la *República* (441 bc, 439e, 351e, 352a, 554d, 480e, 603d), el alma tiene una realidad compuesta y cada parte cumple unas funciones. Las funciones que se le atribuyen al alma son las de “ordenación y mantenimiento, funciones mucho más específicas y superiores que las del alma considerada desde el punto de vista biológico”. La aspiración al control racional de las pasiones produciría un movimiento del alma hacia la contemplación, neutralizando las funciones del cuerpo, pero también cuando su actividad se dirige hacia el cuerpo disminuye la capacidad de vida contemplativa. Hay, pues, una cierta complementariedad en la que prevalece una actividad

sobre la otra. Sin embargo, en el *Fedón* aparece una noción novedosa, a juicio de Dodds², que es la noción de *stásis*, o conflicto psicológico. En la mirada que hace Platón del hombre real observa que, además de la inteligencia, también habita en él un elemento irracional y esto le hace pensar en el mal moral en términos de conflicto psicológico. ¿En qué consiste este conflicto? El conflicto surge por la dificultad de armonizar la vida de las pasiones con la vida racional y ética. De esta tensión da cuenta en la *República* IV 440e y 439c, al concebir una partición del alma en *noûs*, *thymós* y *phrén* (parte racional, cólera o irascibilidad y parte apetitiva respectivamente). En el *Fedón* la tensión se produce entre un alma, que es *noûs* y nada más que eso, y el cuerpo (*sóma*) al que da vida, que es negatividad. El conflicto interno (*stásis*) también se desarrolla en el *Sofista* (228b), donde lo define como una especie de enfermedad del alma, de mal moral en general, distinto de la ignorancia o de la incapacidad racional. Allí no se trata tanto de suprimir su asistencia a la materia como de *controlarla y regularla*. En el diálogo *Fedro* (237d), postula dos principios por los que estaría regulado el ser humano:

En cada uno de nosotros hay como dos principios que nos rigen y conducen... Uno de ellos es un deseo natural de gozo, otro es una opinión adquirida, que tiende a lo mejor. Las dos coinciden unas veces pero, otras, disienten y se revelan y unas veces domina una y otras otra. Si es la opinión la que, reflexionando con el lenguaje, paso a paso, nos lleva y nos domina en vistas a lo mejor, entonces ese dominio tiene el nombre de sensatez. Si, por el contrario, es el deseo el que, atolondrada y desordenadamente, nos tira hacia el placer, y llega a predominar en nosotros, a este predominio se le ha puesto el nombre de desenfreno.

En el *Fedro* (246b), sigue ocupado en el conflicto interno entre las partes del alma. Para hablar de él, no utiliza el recurso de una argumentación lógica sino que recurre a una exposición alegórica y nos presenta el mito del carro alado. En él aparece la figura de un conductor, el auriga, que guía a dos caballos y que, debido a que uno es bueno y hermoso y el otro, lo contrario, resultará difícil su manejo. La tarea del alma consiste en eso, en intentar conquistar una armonía entre sus distintas partes. En la *República*, Platón hace un giro al plantear la posibilidad de un diálogo entre las partes del alma; las pasiones ya no se contemplan como algo irracional del ser humano, sino como una parte necesaria para la vida e incluso como una fuente de energía.

III

En el *Filebo*, no se trata de describir el alma libre del cuerpo, ni tampoco establecer un modelo de vida filosófica, sino, como lo expresa Platón a través de Sócrates:

Poner de manifiesto un estado y disposición del alma capaz de proporcionar una vida feliz a todos los hombres³.

La cuestión que se debate aparece formulada en dos tesis:

Primera tesis: Es bueno para todos los seres vivos el disfrutar, y también el placer y el gozo y todo lo que es conforme a ese género.

Tesis de refutación: No son esas cosas, sino que es la prudencia, el intelecto y el recuerdo y las cosas emparentadas -opinión correcta y razonamientos verdaderos- las que resultan mejores y más eficaces que el placer para todos cuantos son capaces de participar de ellos (*Filebo* 11b).

¿De qué clase de placeres se trata? No se trata de cualquier placer, se trata de los placeres que acompañan a la *areté*, especialmente la virtud de la *phrónesis*, la prudencia. La prudencia implica que no se debe gozar ni mucho ni poco, es decir, implica sujetarse a un límite, gozar con moderación. Los griegos designan la prudencia con la palabra *sophrosyne*, que significa “pensar sano”; en cambio los instintos y las emociones son llamados *pathos*, sufrimientos. La *sophrosyne*, la prudencia, es la sabiduría que regula la salud y el bienestar. Snell⁴ afirma que en la Grecia de la época arcaica, las palabras que designan a la virtud y al bien, *areté* y *agathós*, se refieren principalmente a la categoría de lo útil, de lo que conviene y no tienen tanto contenido moral. La exhortación a la virtud promueve la búsqueda de la propia felicidad y el mejoramiento de las propias capacidades y el propio valer. De manera semejante, *areté* no significa la virtud moral, sino la nobleza, la capacidad de acción, la reputación. Estas palabras designan desde Homero hasta Platón, y aún posteriormente, el valor máximo del hombre y de las acciones humanas. En el transcurso del tiempo, estas palabras fueron llevadas al campo de la moral con el fin de designar algo que no sólo está al servicio de los intereses particulares, sino que responde a un valor más universal.

A la pregunta inicial planteada en el *Filebo* (21d-22), en relación a la vida que es preferible, Platón responde que no es razonable escoger ni una vida prudente excluida de placer, ni una vida placentera excluida de razón y de prudencia. Lo racional orienta a que es preferible elegir una vida mixta de placer y de prudencia. ¿Cómo caracteriza el placer? Platón retoma en este diálogo la solidaridad placer-dolor, como propios de la sensibilidad del alma encarnada, ya tratada en el *Fedón*. Frente a este par, la *República* nos ha permitido ubicar los *placeres puros*, exentos de dolor, que deben ir acompañados del ejercicio de la *phrónesis*. En el *Filebo* tras varios intentos de clasificación de los placeres, vuelve a retomar el criterio de la pureza como el más adecuado. Los *placeres puros*, a los que considera verdaderos, los caracteriza como exentos de dolor, van ligados a la salud y a la templanza, están en relación al bien y conducen a la contemplación de la belleza. El otro grupo de *placeres*, los *impuros* o falsos, son los que siguen a la insensatez y al vicio, toleran la inclusión de dolor y ello tanto si son físicos y -llegan a la consciencia por medio del cuerpo- como si son puramente anímicos. Pero también plantea que en la vida real, a diferencia de la ideal, los dolores están mezclados con los placeres (*Filebo* 50b). Además de la distinción entre placeres del cuerpo y placeres del alma y su relación con el dolor, distingue también el placer del deseo. Veamos en primer lugar la relación placer-dolor para pasar después a la relación placer-deseo.

Al poner en relación el placer con el dolor, Platón se pregunta por el género al que pertenece el placer; y si placer y dolor tienen límite o son de lo que admite una gradación. El límite es aquello que se ajusta conforme a la naturaleza. Para Platón, tanto el placer como el dolor admiten una gradación, y por tanto, ambos conceptos pertenecen al género de lo ilimitado y ninguno de los dos es autosuficiente (*Filebo* 31c). Si placer y dolor pertenecen al género de lo ilimitado y admiten gradación, no pueden ser definidos desde fuera. Ahora bien, contra la idea platónica de que placer y dolor no pueden definirse independientemente, Burke⁵, en el siglo XVIII, no acepta que entre placer y dolor haya únicamente relaciones, que sólo pueden existir si se contrastan; sino que se pueden distinguir independientemente. ¿En qué consiste su diferencia?

IV

Burke denomina *gusto* a una cualidad o facultad común a todos los seres humanos, aunque no igual para todos. Reconoce la dificultad de definir esta facultad, mediante la cual emitimos un juicio acerca de una sensación de placer o displacer causada por un objeto. La supuesta

igualdad en el gusto la sostiene a partir de que todos disponemos de los mismos sentidos y las diferencias las considera desde el factor de la costumbre. Esta misma consideración la toma en cuenta en lo relativo al principio de placer derivado de la imaginación. La imaginación es el espacio del placer y del dolor, del miedo y de la esperanza, y de todas las pasiones que les acompañan. A propósito de las relaciones mutuas entre disminución o cese del placer y del dolor, Burke distingue entre *placer* y *deleite*. El placer positivo o simplemente, *placer*, es tal que no tiene ninguna relación con el dolor; sólo es *placer* en cuanto se siente. El *placer* se siente después de haber sido afectada la sensibilidad con objetos que consiguen relajar toda la musculatura del cuerpo. Esa relajación y distensión muscular son los signos inequívocos de haber sentido *placer*. El dolor, por el contrario, se siente como tensión o contracción. Para que los objetos causen *placer*, deben reunir una serie de propiedades, como por ejemplo, la suavidad, la novedad, la continuidad, etc. ¿Cómo afecta a cada uno el cese o la disminución del *placer*? Burke sostiene que el cese del *placer* puede afectar de tres maneras: 1) Si éste termina, después de una duración apropiada, el efecto es la indiferencia o un estado de tranquilidad; 2) si se interrumpe bruscamente, sigue una especie de malestar o decepción; 3) si el objeto se pierde, de tal manera que también se pierde la posibilidad de volver a gozar de él, se produce una pasión que se llama *pesar*.

El *placer relativo* o *deleite*, es un sentimiento doloroso y *plancentero* que puede sentirse cuando aparece la representación de una idea de dolor o de peligro, sin hallarnos en tal circunstancia. Caracteriza lo sublime como un sentimiento mixto de *placer* y de dolor, distinguible del *placer real* y del *dolor real*. A todo lo que resulta adecuado para excitar ideas de dolor y causar peligro, lo considera fuente de lo sublime. Éste tiene un aspecto de atracción, a la vez que la representación de lo más temible y produce emociones mucho más fuertes que las que producen el *placer*.

Volviendo a Platón, formulamos la pregunta: ¿qué produce *placer*? En el *Filebo* afirma que lo que produce *placer* es la satisfacción de los deseos, no su término. Es decir, para Platón, el *placer* aparece cuando se alcanza aquello a lo que se aspira. Pero ¿qué quiere decir Platón con esa acotación “no su término” y qué es lo que no termina? La lectura que proponemos es que lo que no termina es el deseo. Interpretamos así que el deseo guarda relación con una falta, con un vacío instalado en la estructura de la subjetividad y se aspira a su satisfacción pero nunca se alcanza del todo. Para Platón el deseo reside en el alma y la memoria juega un papel en la búsqueda de la satisfacción. El alma tiene contacto con la satisfacción por la memoria y ésta es la que conduce a lo deseado. Es decir, que las experiencias de satisfacción que con el cuerpo se han sentido, se han inscrito en la memoria y, esta experiencia de *placer* y de su objeto, rige la búsqueda de un objeto en la realidad efectiva, con el cual intentaría el sujeto satisfacerse. Con este planteamiento tendríamos que establecer una diferencia entre: 1) la primera experiencia de satisfacción inscrita en la memoria y su objeto, y 2) las posteriores experiencias de satisfacción y los objetos de la realidad que dan una satisfacción pero que siempre serán diferentes respecto a la primera. ¿En qué consiste esta diferencia? La diferencia la tenemos que situar entre la satisfacción buscada (por representación) y la satisfacción obtenida en la realidad. Pero esta diferencia entre la satisfacción buscada y la satisfacción obtenida, lejos de tener un valor negativo, tiene un valor positivo porque relanza el deseo. Así es como lo plantea Freud, al conceptualizar la *primera experiencia de placer* así como la *experiencia de dolor*, explicitadas en el *Proyecto de psicología para neurólogos*. La experiencia de satisfacción inscribe a su vez el objeto y su ausencia.

En contraposición a Platón veamos, a continuación, cómo piensa Epicuro la vida buena y cómo conceptualiza el *placer* y el *dolor*.

V

Epicuro va a adoptar un sistema filosófico en el que la diferencia alma y cuerpo no tiene ninguna cabida, por eso en su filosofía reduce la realidad del alma a fisiología. ¿Cómo concibe el *placer*? El *placer* consiste en no sentir dolor en el cuerpo (*aponia*) ni turbación en el alma (*ataraxia*). Epicuro⁶ piensa que el placer es el principio y el fin de una vida feliz porque lo reconoce como el bien primero, a partir del cual iniciamos cualquier elección o aversión, y sentir placer es la referencia a la hora de juzgar los bienes según la norma del placer y del dolor. ¿Cómo se puede tener una vida placentera? Se puede conseguir por medio del buen juicio en nuestras acciones, buscando la tranquilidad del alma y el límite de los dolores y los deseos. La *sophrosyne*, la prudencia, es un buen instrumento para ordenar la vida, para renunciar a placeres inmediatos que pueden causar sufrimiento y aceptar aplazar la satisfacción con vistas a placeres futuros más duraderos.

En el modelo propuesto por Platón se pretendía liberar al hombre, liberando su alma. En el epicureísmo, la liberación se produce en la vida terrena. Se logra tras abandonar la creencia en la reencarnación, pero manteniendo la creencia en la vida inmortal. La inmortalidad, según el epicureísmo, es la característica propia de lo divino. La muerte es disolución, disgregación del compuesto. El hombre puede divinizarse y, además, en este mundo. ¿En qué consiste la divinización? Consiste en la liberación de la inquietud. En la *Epístola a Meneceo* 123, sostiene que el sabio no se provoca dolor ni a sí mismo, ni a los demás. Para los epicúreos, la anticipación al mal debe ser anterior a la experiencia dolorosa y, en el caso de que se esté viviendo alguna, se deben utilizar las vías para liberarse del sufrimiento lo más rápidamente posible. Para conseguir ese estado de serenidad, el sujeto debe conseguir reorganizar y sustituir todo un sistema de valores. El sistema de valores contra los que Epicuro lucha es el sistema platónico. En resumen, el planteamiento del placer para Epicuro, consiste en gozar lo mínimo posible, con el objetivo de seguir gozando. Sin embargo, Freud⁷ objeta el *principio del placer* que, para Epicuro, es el principio y el fin de la vida feliz. Formuló otro principio llamado “un *más allá del principio de placer*”, independiente de él y mucho más originario:

[...] Nos proporcionan así una perspectiva sobre una función del aparato anímico que, sin contradecir al principio de placer, es independiente de él y parece más originaria que el propósito de ganar placer y evitar displacer.

VI

Para Freud, siguiendo la antigua tradición de los epicúreos, el placer es la sensación agradable percibida por el yo cuando disminuye la tensión; el goce, en cambio, consiste en un mantenimiento o un agudo incremento de la tensión. Es el estado de tensión que vivimos en circunstancias límites, en situaciones de ruptura, en el momento en que hay que asumir un desafío, o una crisis, a veces dolorosa. No es sentido de inmediato, pero se manifiesta indirectamente en las pruebas máximas que debe atravesar el cuerpo y la psique de un sujeto. El *goce* es una palabra para decir la experiencia de sentir una tensión intolerable, mezcla de ebriedad y de extrañeza.

Lacan, retoma el concepto de goce freudiano y elaborará una teoría de los goces. El concepto de goce lo toma también de Hegel, de la *Filosofía del derecho*⁸. En este texto, Hegel parte del derecho a la propiedad, cuya primera posesión es el propio cuerpo. La toma de posesión hace de la materia de la cosa, mi propiedad⁹. La voluntad del dueño, con cuya conformidad una cosa es suya, es el primero y substancial fundamento. La utilización de una cosa es por sí una toma de

posesión individual, apareciendo así el derecho al uso y disfrute de la cosa que es la manera particular que sucede a aquel fundamento universal:

La apropiación corporal es, bajo el aspecto sensible, la manera más perfecta de la posesión, porque yo estoy, inmediatamente presente en ella, y precisamente por eso, mi voluntad es reconocible¹⁰.

Admitido así el derecho a gozar del propio cuerpo, nos preguntamos: ¿cómo goza cada sujeto de su cuerpo? En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel establece la diferencia entre el goce del amo y del esclavo. El amo no goza tanto de las cosas, como de la disposición de su propio cuerpo. El privilegio del amo es que goza de su cuerpo. El esclavo, por el contrario, goza de la cosa, en tanto que la transforma, pero está privado de su cuerpo. Un cuerpo es, así, algo que puede gozar. Cuando Hegel habla de goce, habla de un cuerpo que goza. Gozar implica poseer mi cuerpo, se pone en juego la voluntad y la libertad.

Pero volviendo a la diferencia desde el campo psicoanalítico entre placer y goce, Lacan en el seminario 15, *La lógica del fantasma* se vale del término *jouis* y del equívoco que se identifica por la escritura entre dos términos: *jouis* (goce) y *j'ouïs* (literalmente, yo oigo). Con el juego del equívoco pretende dar cuenta de la diferencia entre el goce del cuerpo, vivido como placer, y el goce que el significante introduce, como voz del superyo¹¹. El antecedente lo encontramos en Freud en *El Yo y el Ello*, cuando afirma que el *super yo*, cuando es inconsciente,

Puede estar constituido por representaciones verbales y su origen procede de impresiones auditivas (mandatos significantes)¹².

El super yo como mirada o como voz, las dos modalidades se relacionan con esa instancia censora interna que se encarna en esa dimensión de presencia que mira al sujeto desde un lugar de desprecio y en conexión directa con una percepción interna de palabras escuchadas cuyo mandato es el de callarse. En esos momentos, aparece en el yo esa percepción interna del mandato del Ello en forma de *super yo* que, como Freud afirma, “puede ser ‘hipermoral’ y hacerse entonces tan cruel como el Ello”¹³.

Si el significante introduce en el cuerpo goce, la causa del goce es el significante. Esta tesis, sostenida por Lacan en el seminario *Aún*, tiene una analogía con la idea de Burke¹⁴, según la cual, existe el poder de afección de las palabras, pudiendo hacer surgir el sentimiento de lo sublime. Para Lacan, el goce en su determinación negativa, no es signo de amor y es aquello que no sirve para nada (p. 33). El goce, en su determinación positiva, es algo subjetivo, particular, imposible de compartir, inaccesible al entendimiento y opuesto al deseo. El deseo, por el contrario, es universal. Hay goce en el nivel en que comienza a aparecer el dolor y se ubica más allá del principio del placer. El modelo nos lo da Freud en *Tres ensayos*: es el placer preliminar que Freud opone al placer final, por eso opone la excitación sexual a la satisfacción sexual. Es importante no confundir goce con masoquismo o procurar la muerte. El aumento de tensión no implica necesariamente sufrimiento. El goce desconcierta, es la puesta en escena del exceso de excitación que se presenta más allá del sistema amortiguador de las representaciones (Freud). El placer (*lust*), por el contrario, produce calma; es un dispositivo incorporado desde un principio, el principio del placer, con una función de orden vital. Es el placer el que da al goce sus límites, el placer como lo que nos une a la vida. En la oposición placer-goce y la relación goce-castración, Lacan¹⁵ en *Subversión del sujeto* formula la distinción de dos órdenes: 1) la ley del placer y 2) la Ley del deseo. La ley del placer es, para Lacan, del orden de la naturaleza; la Ley del deseo no es del orden de la naturaleza, sino del orden simbólico. ¿Qué permite la inscripción de la Ley del deseo? La Ley del deseo,

afirma Lacan, hace entrar a la ley del placer en el orden simbólico y para ello es necesaria una operación simbólica, llamada castración, que regulará el goce del cuerpo. El sujeto debe renunciar a un goce, a cambio de una promesa de otro goce, que es el propio del sujeto de la Ley, la Ley simbólica del deseo.

Barcelona, 31 de marzo de 2010

NOTAS

¹ Mendez Lloret, M. I. *La simplicidad del alma en Platón y su inserción en el mundo sensible*.

² Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Traducción de María Araujo. Madrid: Alianza, 1980, pp.200-201.

³ Platón. *Filebo* (11d), en Diálogos VI. Traducción de M^a Ángeles Durán. Madrid: Gredos, 1992.

⁴ Snell, Bruno. *Las fuentes del pensamiento europeo: Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de occidente en la antigua Grecia*. Traducción de José Vives. Madrid: Razón y fe, 1965, pp. 237-243.

⁵ Burke, Edmund. *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Traducción de Menene Gras Balaguer. Madrid: Tecnos, 1987, pp. 24-25.

⁶ Epicuro. *Obras*. Traducción de Montserrat Jufresa; con la colaboración de Montserrat Camps y Francesca Mestre. Madrid: Tecnos, 1999, p. 128.

⁷ Freud, Sigmund. *El Yo y el Ello*. Obras Completas, tomo VII. Traducción de Luis López-Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva, 1974, p. 2.723.

⁸ Hegel, G.F. *Filosofía del Derech*. Traducción de Angélica Mendoza de Montero. México: Juan Pablos, 1998, § 47, p. 73.

⁹ *Ibid.* § 52, p. 75.

¹⁰ *Ibid.* § 55, p. 77.

¹¹ Por lo que respecta al efecto paralizante de la voluntad por parte del super yo, ver Medina, Pepa. “Un comentario psicoanalítico sobre L’ Étranger: Albert Camus”. En *a-nudamientos n° 5*, disponible on line en <http://www.carlosbermejo.net/aNUDAMIENOS5/Un%20comentario%20psicoanalitico.htm>

¹² Freud, Sigmund. *op. cit.*, p. 2.725.

¹³ *Ídem*

¹⁴ Burke, Edmund. *ob.cit.*, p. 131.

¹⁵ Lacan, Jacques. *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en Escritos 2*. Traducción de Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 1988, p. 801.