

*El conflicto, la felicidad en Platón y la actualidad de estas prácticas ideológicas**

Amelia Acosta León¹

Felipa Sánchez Pérez²

Martín Ortiz Ortiz²

(Recibido: octubre de 2014, Aceptado: noviembre de 2014)

INTRODUCCIÓN

Permitásenos abordar el problema con un pensamiento del catedrático de la Universidad de Costa Rica, Alexander Jiménez (2009)⁴ ... "La manera en que se recibe e integra a los extranjeros, sobre todo si son pobres y vulnerables, ilustra el nivel de desarrollo humano de una sociedad".

El mundo globalizado presenta hoy innumerables conflictos que por la misma dinámica en que se mueve el mundo se vuelven multifactoriales y cada vez, más difíciles de resolver y abordar.

Cierto es también que existen en nuestro puntito azul del universo sociedades deprimidas con perfiles muy difíciles de salir de ese *status quo*. De acuerdo con Ana Pantaleoni⁵ ... "la depresión se vuelve epidemia en la medida en que las mayores expectativas encierran más frustraciones" Los psicólogos y psiquiatras del orbe de acuerdo con la Organización Mundial de la Salud, mencionan...

"Estamos ante una crisis de salud mental". Jáuregui cita algunos de los factores que considera que nos llevan a esta situación: una sociedad cada vez más atomizada con familias más pequeñas y personas más anónimas; una forma de concebir el mundo que se ha abierto como un melón y que ha perdido todo sistema de referencia; un ocio cada vez más pasivo. La tristeza en los países ricos se tiende a hacer cuestión patológica". "La salud mental es una prioridad de todos los sistemas sanitarios del mundo"

Hemos traído los comentarios anteriores al estudio, porque consideramos relevante partir de una base científica, con resultados específicos, sin embargo, aunque nuestro estudio científico no pretende abordar el objeto desde la psicología o la psiquiatría, sino desde la filosofía, es posibles que algunos resultados esperados tuviesen que tener una salida hacia estos otros campos de estudio.

Palabras Clave: eudaimonía, daimon, teleología, racional, frustración

Como toda indagación científica, la nuestra persigue los siguientes objetivos:

General:

Analizar *a posteriori* y de manera exhaustiva los porqués de los conflictos sociales generados en ciudades como Monterrey y Villahermosa, a partir de una genealogía de la felicidad atendiendo múltiples fenómenos paradigmáticos relacionados con la felicidad e infelicidad que pueden conducir a las persona a un estado de salud mental que se convierte en problema de salud pública

Específicos:

- Promover desde la Filosofía humanista, el debate, creando consensos sobre las posibles salidas factibles para disminuir el fenómeno.
- Identificar otros campos cognoscitivos como la psicología o en general la salud mental en que transita el problema para incluir las observaciones al debate filosófico.

* Realizada en una Estancia de Investigación realizada entre mayo-junio de 2014, por la Dra. Amelia Acosta León, en coordinación con los Doctores Felipa Sánchez Pérez y Martín Ortiz Ortiz, integrantes todos del Cuerpo Académico: Estudios de Fenómenos Socioculturales, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Nuevo León y dentro del programa de filosofía, Humanismo.

¹ Amelia Acosta León. Es Contadora, Historiadora, Maestra en Filosofía y Doctora en Ciencias Políticas y Sociales. Prof. Inv. T. DACSYH.

² Felipa Sánchez Pérez. Es Abogada, Maestra en Derecho y Doctora en Derecho Judicial. Prof. Inv. Titular de la DACSYH.

³ Martín Ortiz Ortiz. Es Lic. En Historia, Maestro y Doctor en Historia. Prof. Inv. Titular de la DACSYH.

⁴ Jiménez Alexander. La vida en otra parte. Migraciones y cambios culturales en Costa Rica. (San José: Arlekin, 2009).

⁵ Pantaleoni, Ana. *El País*, España, 2008

Lineamientos teóricos generales y propuesta de recorrido

Las sociedades posmodernas, con su globalización e hiper-especialización, traen como resultado la formación de sujetos fragmentados e individualistas cuyas metas caen en una falta constante. La falta de voluntad, la pasividad ociosa y la superficialidad reinan en un mundo mediatizado donde el trabajo y los vínculos carecen de profundidad. Se trata de un cambio constante para el no cambiar. ¿Mediante qué procesos históricos y del orden político, discursivo y del pensamiento, se ha dado lugar a estas sociedades endémicas? ¿Hay un estadio último, o discurso de verdad en lo referente a la llamada *felicidad* que pueda ser alcanzado?

La tradición occidental, a través de la filosofía y las diversas manifestaciones artísticas, se ha encaminado en búsqueda de la dicha del hombre. Propongo, en consecuencia, un genealogía de la felicidad; un recorrido histórico no-lineal, del cual se desprenden algunas concepciones fundamentales de la filosofía ética, política y ontológica que ligan a las personas con la búsqueda de la felicidad.

Aunque iremos cronológicamente, elegiremos un modo circular de entender los conceptos; los de antes, los de ahora, que se entrelazan y dan lugar a nuestras sociedades actuales.

DESARROLLO

Eudaimonía: la búsqueda última de la felicidad.

Como sabemos, para Platón el mundo de lo sensible- siempre distorsionado, imperfecto, poco fiable- estaba supeditado a las ideas y valores superiores: la moral, belleza, la justicia. Es por eso, que la felicidad, siendo una aspiración del mundo inteligible, es algo a lo que el hombre puede bordear a través de la contemplación pero no alcanzar en su completud última. Para comprender mejor esta concepción, pasaremos a uno de los escritos fundamentales de su -aún con diferencias- continuador directo: Aristóteles introduce en su "Ética para Nicómaco",⁶ diferentes formas de vida búsqueda de la plenitud del hombre; al igual que en Platón, es mediante la virtud que se llega a la felicidad y, por lo tanto, se está hablando también de una ética. El término eudaimonía, pese a no tener una traducción literal en el español, refiere a formar parte de un buen destino. El daimon, que para los

helénicos era el genio particular que cada quien llevaba adentro, es en este caso un hado de nuestra fortuna en la adquisición de la felicidad, pero también un camino razonable y coherente que nos lleva a la vida noble y digna. Es precisamente a través de la razón, mediación que Aristóteles propone entre estos dos sentidos relativamente ambiguos, que el hombre llega a la dicha. Para Montoya y Conill, "*toda su estrategia consistirá en llenar de contenido normativo el concepto de felicidad*".⁷

Como afirman los autores, Aristóteles parte de un acuerdo lingüístico entre los hombres, al considerar verbalmente a la felicidad como el bien supremo. Lo que sucede *a posteriori*, es una vez más el problema de las ideas traducidas a lo tangible: sobre los hechos concretos, la idea de lo supremo se diversifica y tomar diferentes matices: para algunos es el placer, para otros la riqueza, para terceros el honor. Esta cuestión, no es considerada como algo negativo por Aristóteles, sino que muy por el contrario, se trata del motor mismo que mueve al hombre en búsqueda de su condición humana. Dice Aristóteles:

"Aquello que por sí solo hace deseable la vida y no necesita de otra cosa".⁸

En efecto, la felicidad no puede ser reducida a medios para un fin, sino que debe ser un fin en sí mismo, algo buscado para sí mismo y no en relación a conjuntos más amplios u objetivos posteriores. Se trata de algo único, e indefinido, que es deseable en sí mismo.

Si seguimos los principios teleológicos de Aristóteles, el hombre tiende a la felicidad naturalmente y, en su mejor versión, como fin último. Sin embargo, nos encontramos nuevamente con un faltante, una pequeña disgregación: tenemos una idea vaga, lejana en su cercanía de lo que puede llegar a ser la felicidad, pero no lo sabemos con exactitud, solamente tendemos a ella, sin llegar a alcanzarla. Una solución que nos acerca, es aquello que también nos acerca a los otros:

"(..) no entendemos por autosuficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para

⁶ Aristóteles: *Ética para Nicómaco* (1981). Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.

⁷ Montoya, José; Conill, Jesús: *Aristóteles: sabiduría y felicidad* (1988)- Bogotá, Cíncel Kapeluz. Pág. 106.

⁸ Aristóteles: *Ética para Nicómaco* (1981). Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. pp. 15-16.

los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social".⁹

En tal sentido, la felicidad no puede prescindir del entorno, de los otros que componen la esfera de la vida social. Allí reside el carácter ético de su búsqueda: a diferencia de Platón, se puede ver una revalorización de la actividad humana; la felicidad consiste también en un esfuerzo consciente para llegar a la mejor versión posible y eso atañe tanto a la profesión individual, como a la intervención política; es decir, la participación en comunidad. "*Aquí sólo queda, finalmente, la vida en cuanto actividad de la parte racional del alma*".¹⁰

De este modo, Aristóteles defiende cierta autonomía del mundo de lo sensible con respecto a la doctrina de las ideas: en efecto, esa dicha o felicidad como bien último, que se alcanzaría en la mejor versión posible durante la actividad de cada hombre, no sería más que una degradación de la Idea de Bien en detrimento del hacer humano, si seguimos anclados en la concepción anterior. Si bien Aristóteles no niega la contemplación pasiva, complemento por otro lado de la sabiduría práctica, entiende que en la práctica, quedar por fuera del terreno de la acción, nos alejaría de los fenómenos concretos que tienden a la autosuficiencia de la felicidad en sí misma. Esto no implica, sin embargo, que la contemplación deba dejarse de lado; por el contrario, al ser independiente de las condiciones materiales, es la que más tiende a lo divino y, por tanto, la que más se acerca a lo plenamente satisfactorio. La relación entre acción contemplación se hace, a este punto, más estrecha:

"Por tanto aquel tipo de elección y adquisición de bienes naturales (sean bienes corporales, riquezas, amigos, o cualquier otro bien) que promueva al máximo la contemplación de Dios, ése será el mejor y esa conformación de nuestra existencia la más noble (...)"¹¹

Es entonces la actividad humana, racional y consciente, la que nos lleva al estado de divina propio de la contemplación, y no la simple pasividad. La tensión latente, entre estas dos formas-la práctica reflexiva de la razón que los lleva a la sabiduría mediante las vías de acción adecuadas en relaciones sociales y vinculaciones políticas- y la contemplación de un orden divino, son lo

que nos acerca a una felicidad autosuficiente. Del lado mundano, dicha actividad racional es llamada por Aristóteles como oficio; aquello de autónomo que hay en el humano y que escapaba a su inactividad u ociosidad pero que, al ser realizado, nos lleva a la contemplación de lo divino: "(...) parece que lo bueno y el bien están en el oficio, así pareciera también en el caso del hombre si hay algún oficio que le sea propio. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste será naturalmente inactivo?"¹²

Tenemos entonces, una actividad racional propia de los seres humanos que además de mediar entre la acción y la contemplación, es necesaria en relación con los otros: la vida política, como en Platón, debe tender al bien común para que todos aporten pero también puedan realizar su mejor modo de ser posible. La sociedad tiende así, a un orden natural donde sus partes- cada hombre que la constituye- llegan a la mejor versión de su nivel de excelencia.

En este punto, habría que considerar dos cuestiones que no deben confundirse con la felicidad, pero sí se erigen como partes del todo que la conforman: hablamos del honor social y el placer; al tratarse de cuestiones individuales, y, aunque son deseables en sí mismos, no debemos confundirlos con la autosuficiencia de la dicha. Tanto la búsqueda del placer, como el honor o prestigio, pueden encontrar su lugar en una sociedad que tiende al orden natural.

El debate Hobbes/Spinoza

Durante la Edad Media, la felicidad estuvo ligada principalmente al signo de Dios y a la posibilidad de que las miserias terrenales fueran recompensadas en el más allá. Así mismo, algunas corrientes del neo-platonismo proponían una vida dedicada a la contemplación y que llamaba a la acción. Quisiera adelantarme varios siglos, casi a los albores de la etapa moderna, para mostrar un punto de ruptura que posiblemente define varios de

⁹ *Ibid.* Pág.

¹⁰ *Ibid.* Pág.

¹¹ *Ibid.* Pág.

¹² *Ibid.* Pág.

los estados actuales de la felicidad y que parten de una discusión conceptual entre Hobbes y Spinoza.

En sus clases sobre Spinoza,¹³ el filósofo francés Gilles Deleuze nos habla de cómo Nicolás de Cusa contamina dos palabras latinas, formando una creación verbal: "el ser de las cosas es el *posset*";¹⁴ es decir, posse, del infinitivo del verbo poder y et, la tercera persona del verbo ser en presente. El *posset*, designa entonces, lo que la cosa puede en el acto:

"Eso quiere decir que las cosas son potencias. Lo que no quiere decir simplemente que tienen potencias, sino que se reducen a la potencia que tienen, tanto en acciones como en pasiones".¹⁵

Habría que definir entonces, nos dice Deleuze, a las cosas por sí mismas y no por una esencia. Es aquí donde entra Spinoza, cuando nos dice que lo que las cosas quieren es la potencia y, por ende, las cosas ya no pueden ser definidas por una serie cualitativa-el hombre racional- sino por una potencia cuantificable. Se trata de un modo diferente de estar en el mundo y para mostrarnos el punto de partida de Spinoza, Deleuze cree necesario un repaso por la historia del derecho natural; el derecho natural, en efecto, ha colaborado como colección de conceptos de la antigüedad, negando esta espontaneidad cualitativa del ser. El filósofo francés nos habla de una primera línea del derecho natural clásico antigüedad-cristianismo, donde Cicerón-con su tradición platónica/aristotélica/estoica- tiene un papel fundamental; de hecho, los juristas cristianos-en especial Santo Tomás-han adoptado el derecho natural al cristianismo: se trata de una *teología natural*.

La concepción del derecho clásico se regía por una primera proposición, en la cual una cosa se define por su esencia; la esencia del hombre es ser un animal racional, es decir, esta es la ley de su naturaleza. Una segunda proposición, que nos dice que el derecho no puede remitirse a un estado anterior o que preceda a la sociedad, ya que se trata de un estado de esencia, una buena sociedad, la mejor posible. y apta para realizar esa esencia que es su naturaleza. Una tercera proposición, donde lo más importantes el deber; es decir, que solamente con derechos en tanto que deberes; ese deber, que precede a la ley, remite a las condiciones bajo las

cuales se da una vida conforme a la esencia, la esencia de la mejor sociedad posible. Por último, la cuarta proposición, aquella que el sabio es aquel más competente en la búsqueda de la esencia; él nos mostrará el camino y bajo que premisas podremos realizar también nuestra esencia.

Deleuze insiste en que estas cuatro proposiciones se adaptan de maravillas al cristianismo. Pero lo que le interesa más que nada, es decirnos que ese sabio del cual habla la última de las premisas, ese hombre apto, no es otro que Thomas Hobbes. Hobbes, aunque lo hará desde otro lugar, separado de la religión y el cual Spinoza utiliza para empezar con él y luego separarse. ¿Qué nos dice Hobbes?

Primera proposición: las cosas no se definen por su esencia, sino por su potencia. El derecho natural no es conforme a una cosa, sino todo lo que ella puede. Hobbes hace esto intensivo a los animales: nos habla de un derecho natural donde el pez grande se come al chico. Esta es, según Deleuze, la gran provocación de Hobbes: porque entonces, todo lo que se puede, está permitido por el derecho natural. El derecho natural es, a este nivel, la potencia.

Veamos un fragmento del capítulo XIII del *Leviatán*,¹⁶ en el que se habla de la felicidad y miseria del hombre:

"La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aún así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él."

¹³ Ver Deleuze, Gilles: *En medio de Spinoza* (2006) -Buenos Aires, Editorial Cactus.

¹⁴ *Ibid.* Pág. 31.

¹⁵ *Ibid.* Pág. 32.

¹⁶ Ver Hobbes, Thomas: *Leviatán* (1980). Madrid, Editora Nacional.

Segunda proposición: el estado de naturaleza se distingue, a partir de allí, del estado social e incluso lo precede: en las sociedades hay restricciones, leyes y prohibiciones que hacen que uno no pueda hacer lo que quiera. En el estado de naturaleza, en cambio, es permitido todo lo que uno puede. Volvamos al Leviatán:

"(...)Pues la naturaleza de los hombres es tal que, aunque pueden reconocer que muchos otros son más vivos, o más elocuentes, o más instruidos, difícilmente creerán, sin embargo, que haya muchos más sabios que ellos mismos: pues ven su propia inteligencia a mano, y la de los otros hombres a distancia. Pero esto prueba que los hombres son en ese punto iguales más bien que desiguales. Pues generalmente no hay mejor signo de la igual distribución de alguna cosa que el que cada hombre se contente con lo que le ha tocado."

El estado social define las prohibiciones en base a lo que se puede: si se lo prohíbe, es porque se puede. Nadie nace social, sino que se va haciendo en el devenir. Nadie nace tampoco razonable. Esto contradice al cristianismo adámico. Como afirma Deleuze:

"La tradición adámica es la tradición según la cual Adán era perfecto antes del pecado. El primer hombre era perfecto y el pecado le ha hecho perder la perfección. Esta tradición adámica es filosóficamente importante y se concilia con el derecho natural cristiano. Adán antes del pecado, es el hombre conforme a la esencia, es razonable."¹⁷

Tercera proposición: a partir de lo dicho anteriormente, es el derecho lo que viene primero, y los deberes quedan relegados a obligaciones secundarias. Esto se opone a un viejo derecho de naturaleza donde el deber es lo primero. La cuarta proposición sería entonces, ¿por qué los hombres deben o deberían devenir sociales? Aquí, si nos remitimos a Paolo Virno, podemos encontrar la principal diferencia entre Spinoza y Hobbes en lo referente a lo social: en *Gramática de la multitud*,¹⁸ el filósofo italiano hace hincapié en los conceptos de multitud y pueblo, los cuales son fundamentales para definir las categorías sociales de la Modernidad. Las multitudes, sostiene Virno, han desaparecido frente a la constitución de los estados nacionales y es finalmente la noción de pueblo la que ha prevalecido. Para Spinoza cuando se hablaba de multitud en realidad se estaba

hablando también de pluralidad, la acción colectiva sin que necesariamente se vuelvan un uno homogéneo, sino la posibilidad de existir como muchos en tanto muchos. Era esta la vía para las libertades civiles. Hobbes, en cambio, rechaza la multitud porque pone en peligro el monopolio de la decisión política del estado.

La confrontación política definitiva es aquella que se da entre pueblo y multitud: la esfera pública moderna solamente puede contar con una de ellas como centro y la guerra civil solo tiene forma en esta alternativa. Para él, si hay estado entonces hay pueblo, ya que está ligado a una única voluntad. La multitud, en cambio, quedaría anclada en el estado de naturaleza, aquello que precede a la institución del cuerpo político y que, como dijimos, puede poner en crisis o peligro al aparato de estado.

Hobbes y Spinoza, si hilamos fino, están parados en posiciones disímiles, pero ambos, nos dice Deleuze, coinciden en una cosa: el loco o el sabio razonable valen lo mismo frente al estado de naturaleza, ya que hacen lo que pueden. El derecho natural clásico-Cicerón, Santo Tomás- tiene una visión moral del mundo, mientras que en la concepción que encuentra punto de partida en Hobbes, tenemos una concepción jurídica de la ética.

"La esencia de las cosas no sería otra cosa que su potencia".¹⁹

Es esto lo que le interesa en definitiva a Spinoza, pese a ser políticamente contrario a Hobbes: no somos seres, sino modos de ser, un grado en una escala de potencias. La ética de Spinoza-similar a algunas consideraciones del eterno retorno de Nietzsche- implica en realizar un acto, como si uno quisiera verlo hecho un millón de veces. Ese es el criterio del modo de existencia, de la felicidad por sí misma, que por otro lado desconoce el placer de lo inmediato, por ejemplo, un vicioso que quiere dejar su vicio. Aquí, en cambio, el acto eleva la potencia de modo que uno quiere repetirlo indefinidamente.

La esclavitud, en este punto, es un modo de vivir y no un estatuto social. Spinoza y Nietzsche coinciden: ¿En

¹⁷ Deleuze, Gilles: *En medio de Spinoza* (2006). Buenos Aires, Editorial Cactus. p. 37.

¹⁸ Ver Virno, Paolo: *Gramática de la multitud* (2003). Buenos Aires, Editorial Colihue.

¹⁹ Deleuze, Gilles: *En medio de Spinoza* (2006). Buenos Aires, Editorial Cactus. p. 39

qué puede parecerse un tirado que detenta el poder, un sacerdote con poder espiritual, y un esclavo sin ningún poder aparente? Se trata de cultivar la tristeza, de imponer limitaciones. El tirano y el hombre de religión insisten en la miseria humana y la satirizan, tratan de enjuiciarla.

Spinoza propone, en cambio, la risa amistosa del hombre potente, un modo de ser que no responde a la sustancia y que, al librarse de ella, se da lugar a la experimentación. Para él no existe el sujeto individual, sino un modo de ser, que expresado en el hombre que ríe alegremente, realiza indefinidamente la potencia de su dicha. Esta idea de Spinoza- Una ética de la dicha del hombre en cuanto a lo que puede-, sin embargo, no sería la que iba a imperar en el desarrollo del proyecto moderno.

La felicidad extraída de la naturaleza

La Modernidad pensaba a sus hombres ya emancipados por completo del yugo de Dios; la razón, la ciencia y la educación salvarían a la sociedad en la formación de los nuevos estados modernos. Hablamos claramente, del Iluminismo. La felicidad de los individuos-ahora librados a su voluntad de auto-realización-, se sostenía en el relato de las grandes ideas políticas-el liberalismo, el marxismo-, y la ciencia. Eran estas las disciplinas que traerían el bien para la humanidad.

Adorno y Horkheimer se preguntan, al ver los campos de concentración nazi se preguntaron si era realmente ésta de la liberación de la cuál hablábamos. El hombre que en su afán por buscar la liberación del mundo mágico, caía en un nuevo mito: el mito de la razón instrumental. Para cubrir sus necesidades, los humanos perderán el viejo respeto hacia el mundo natural para extraer de él recursos y conocimiento y en ese mismo afán, al objetivarlo, también objetivarán a sus pares: el sujeto -con la pretensión positivista de deshacerse de las prenociones al abordar un estudio- se vuelve también objeto: los humanos se vuelven también piezas instrumentales del aparato industrial capitalista:

“El iluminismo es totalitarismo. En la base del mito del totalitarismo ha visto siempre antropomorfismo, la proyección de lo subjetivo sobre la naturaleza.”²⁰

Francis Bacon, entre otros pensadores, perseguían al

cristianismo y al pensamiento platónico metafísico como superstición: no podían haber valores universales, sino que el hombre debía creer en el desarrollo de la técnica, para la explotación de los recursos. El mundo debía ser liberado de la magia y el orden eterno de la naturaleza a través de la ciencia, algo que Adorno y Horkheimer no veía efectuado a principios del Siglo XX. La ciencia, lejos de ser fuente de libertad, se encierra en fórmulas, cayendo en un círculo incesante del procedimiento, un círculo metafísico, auto-referencial sin salida. El mito cristiano-platónico es reemplazado por el mito de la razón, cuyo esquema científico es análogo a los modos de vida y comportamiento sociales.

“La sociedad burguesa se haya dominada por lo equivalente. Torna comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se resuelve en números, y en definitiva, en lo uno, se convierte para el iluminismo en apariencia.”²¹

La felicidad es reducida a bienes para un fin, fin que por otro lado no cesa de llegar ya que la posibilidad e extracción de recursos, ya sean naturales, humanos o estratégicos, no termina. El círculo incesante en el que se entra desde la producción, trabajo o consumo, es dado de antemano por fórmulas que solamente tienden a la reproducción mecánica de sujetos estandarizados. El individuo, lejos de la singularidad de realización que tiende a lo natural en la ética platónico-aristotélica, es moldeado de a cuerpos a fines políticos y utilitarios: se crean forzados sentidos de pertenencia ciudadana y aceptación tácita de las reglas en base a un modelo estandarizado de sujeto; un sujeto ideal, homogéneo, sin capacidad de discernimiento. Esta labor, como bien marcada Foucault, se llevaba a cabo en las instituciones como la escuela, que tomando el modelo del cuartel militar, también se extendía a las fábricas y cárceles: la división de espacios y currícula, sistemas de gratificación y sanción, niveles de conocimiento por grado y, sobre todo, el minucioso trabajo del cuerpo, el moldeamiento sutil de sus detalles, aquello que el filósofo francés llamó *anatomía política del detalle*.²²

²⁰ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max: *Dialéctica del iluminismo* (1987). Buenos Aires, Editorial Sudamericana. p. 19.

²¹ *Ibid.* p. 20.

²² Foucault, Michel: *Vigilar y Castigar* (2008). Madrid, Siglo XXI Editores

La felicidad del individuo entonces, estaba dada de antemano: consistía en cumplir con una serie de reglas y metas cíclicas –el ritmo de la escuela y de la fábrica era prácticamente el mismo– que garantizaran la reproducción de los mecanismos por los cuales los efectos del poder se esparcían para legitimar su instauración. El individuo es, por supuesto, recompensado con un sistema numérico de notas o un salario, pero también en su propia conciencia moral pre-moldeada: en cuanto que cumpla con lo esperado por la sociedad, se sentirá más tranquilo consigo mismo.

El humanismo moderno, con Jean Paul Sartre a la cabeza, advertían también sobre la instrumentalización de los hombres pero sobre todo, criticaba a su vez, a la filosofía de la contemplación de tradición platónico-cristiana, a la que el filósofo francés tildaba de cómoda y burguesa. La visión de la técnica en el capitalismo sigue anclada en una visión esencialista del mundo. En su texto de divulgación "El existencialismo es un humanismo", Sartre explicaba:

"Consideramos un objeto fabricado, por ejemplo un libro o un cortapapel. El objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto; se ha referido al concepto de cortapapel, e igualmente a una técnica de producción previa que forma parte del concepto, y que en el fondo es una receta. Así, el cortapapel es a la vez un objeto que se produce de cierta manera y que, por otra parte, tiene una utilidad definida, y no se puede pensar un hombre que produjera un cortapapel sin saber para qué se produjera ese objeto. Diríamos entonces en el caso del cortapapel, que la esencia-es decir, el conjunto de recetas y cualidades que permiten producirlo y definirlo- precede a la existencia; y así está definida frente a mí la presencia tal o cual cortapapel, de tal o cual libre."²³

Pareciera entonces, nos dice Sartre, que la producción precediera a la existencia, en esta visión técnica del hombre. Esta concepción del cortapapel, de corte industrial, es extensible a la relación de Dios con el hombre: Dios conoce las técnicas, las recetas y movimientos para crear al hombre, así como el artesano sabe como diseñar su objeto. Estamos hablando por enésima vez, de las esencias, pero Sartre decide ir por otro terreno,

un tanto más provocador:

"El existencialismo ateo que yo propongo es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que ese ser es el hombre (...) El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empezar por no ser nada".²⁴

Sartre advierte, que esta autonomía del subjetivismo, el libre que todo lo que puede incluso en las situaciones más duras, no debe ser confundida con el sentido que le dan aquellos que él llamaba sus enemigos: el que elige, cuando elige, opta también por todos los hombres. Esa es su responsabilidad, la de actuar. Y esa acción nunca puede ser buena, si no es buena además para los otros. Si quiero formar una familia, tener hijos, dedicarme a la monogamia, dice el filósofo francés, entonces también estoy reproduciendo la tendencia hacia toda la humanidad.

En última instancia, no hay valores que nos precedan, leyes que nos definan o configuren: el hombre puede cambiarlo todo con su capacidad de acción. El hombre está condenado a inventar al hombre, que como ser arrojado al mundo no puede otra cosa que aceptar su condición y actuar en base a ella. Sartre alega que esta teoría es la única que dignifica al hombre y no lo reduce a un objeto:

"Todo materialismo tiene por efecto tratar a los hombres, incluido uno mismo, como objetos, es decir como un conjunto de cualidades y fenómenos que constituyen una mesa o una silla o una piedra. Nosotros queremos constituir el reino humano como un conjunto de valores distintos del reino material. Pero la subjetividad que alcanzamos a título de verdad no es subjetividad rigurosamente individual, porque hemos demostrado que en el cogito uno no se descubría solo a sí mismo, sino también a los otros."²⁵

²³ Sartre, Jean Paul: El existencialismo es un humanismo. Weblioteca del pensamiento (versión online). p. 4.

²⁴ *Ibid.* p. 5.

²⁵ *Ibid.* pp. 12-13.

Sartre se separa parcialmente de Descartes y Kant, porque es el cogito permite el reconocimiento de otro, la subjetividad propia es también el registro de la existencia de los pares. Se trata de una intersubjetividad en la que los hombres deciden quienes son y, por tanto, quienes son los otros. La universalidad del hombre no está dada, no es un dato que precede a su existencia, sino que la construye el propio hombre con sus elecciones. Al elegirse, entonces, el hombre construye lo universal. El existencialismo muestra el enlace del carácter absoluto de a acción libre que es, a la vez, compromiso libre. Incluso en las acciones más vulgares-comer, dormir, defecar- se está dando ese carácter absoluto. Es libertad, por otro lado, está situada históricamente, pero eso no nos quita la capacidad de elegir: elegir es posible siempre, lo que no se puede es no elegir. A diferencia de otras corrientes políticas o religiosas que también se autoproclaman humanistas, como en el caso del liberalismo o el cristianismo, Sartre nos dice que el existencialismo busca ideas progresivas y no el estancamiento en modelos conservadores. El existencialismo no desestima una naturaleza humana, pero sí reconoce en ella un desamparo total, una fuente de esencia a la que se aferra para no involucrarse:

“Cuando el existencialista habla de condición humana, habla de una condición que todavía no está comprometida en lo que el existencialismo llama proyectos y que, por consecuencia, es una pre-condición. Se trata de un pre-compromiso y no de un compromiso o una verdadera condición.”²⁶

Reconoce a su vez, que debe diferenciarse la realidad natural de la realidad humana: los hombres nacen situados históricamente y esa es su primera realidad natural. Es la historia propia la que hace que los individuos, a partir de su nacimiento o concepción no formen parte de una condición abstracta. Solo a este nivel, nos dice Sartre, no es posible hablar de una condición humana como realidad primera. El peligro de cerrarse sobre una condición humana aceptada en su plena esencia, es la de reproducir esas mismas condiciones, de generación en generación. Es el hombre, quien pese a no encontrarse en una condición abstracta sino situada, puede abrirse camino al proyecto para articular o dar lugar a lo nuevo.

Se trata de una moral pensada en base a la libertad y en la que se debe tomar partido.

Este pensamiento, entonces, desenmascara las pretensiones del racionalismo y el empirismo-ahora conjugados en el positivo y devenidos en razón instrumental- de buscar una universalidad en carácter de verdad abstracta que le de la dicha a los hombres. La esencia no puede buscarse como si ya estuviese allí, sino que es adquirida por los hombres a través de las instituciones que la replican.

La radicalidad del pensamiento sartreano era una provocación política a la burguesía y su poca capacidad de acción; el filósofo había llegado a negar incluso, aunque luego se desdijo- la existencia de un inconsciente, ya que este controlaría por lo bajo al hombre, algo alejado de su pensamiento.

Con dos guerras mundiales y múltiples conflictos territoriales, el avance técnico no había cumplido con su principal promesa: liberar al hombre su bestialidad y llevarlo hacia su mejor realización. Mientras esto sucedía, el capitalismo ya iba mutando en otra dirección: la venta de servicios, la creación de deseos.

La carrera infinita por la auto-realización

La constitución de las Industrias Culturales, son un punto fundamental en el modo en que los hombres se relacionan con la Idea de felicidad. Desde su principio, podemos nota cierta continuidad del pensamiento platónico de las Ideas, pero prescindiendo de la comunidad: si antes la búsqueda de la felicidad se planteaba en relación a los otros, es decir, la realización como comunidad que tiende a lo natural-la mejor versión de cada integrante-, ahora todo es reducido al goce individual. Lo que se mantiene sin embargo, es el carácter metafísico, espectral, e inalcanzable de la Idea: los objetivos planteados a través del ultra-individualismo posmoderna apuntan a un exitismo que desconoce al otro, pero cuya causa final es tan inaccesible con una Idea; en otras palabras, no importa cuánto se esfuerce el individuo para colmar las exigencias sociales, ya sean publicitarias, labores o relacionales, la cuestión es que nunca llegará a completar esa construcción de la felicidad

²⁶ *Ibid.* p. 22.

atomizada que se exige desde medios de comunicación, corporaciones y agencias publicitarias. Se trata de una carrera infinita por la auto-realización interminable, donde lo concreto sensible lucha por alcanzar un ideal que es eternamente desplazado y que impide anclarse en algo concreto, lo que genera constante insatisfacción e infelicidad. La búsqueda por la felicidad se vuelve un mecanismo perverso, donde el goce inmediato solo calma la infelicidad latente y, a través del cual, una vez saciado el impulso, se vuelve a caer en el mismo círculo de infelicidad a ser colmada.

La imposibilidad de consolidar un ideal de felicidad, tanto individual como colectiva funda sus cimientos con la proliferación de los mercados y el nacimiento de las industrias culturales: se fabrican sueños que ya no serán pensados para la entera comunidad, sino para ser realizados en la vida diaria; las sociedades post-industriales apuntan al ocio porque es allí donde se reafirma la apología de la individualidad y el conformismo. Como afirman Adorno y Horkheimer:

"Divertirse es estar de acuerdo. (...) El amusement es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscado por quien quiere sustraerse del proceso de trabajo mecanizado para ponerse de nuevo en condiciones de poder afrontarlo. Pero al mismo tiempo la mecanización ha conquistado tanto poder sobre el hombre durante el tiempo libre y sobre su felicidad, determina tan íntegramente la fabricación de productos para distraerse, que el hombre no tiene más que acceso a las copias y a las reproducciones del proceso de trabajo mismo."²⁷

Los modelos televisivos ofrecen un costumbrismo y la aceptación de que el mundo debe ser tal cual es, es decir, una apología de lo que es de hecho. Por otro lado, una de las ideas más interesantes de los filósofos de la Escuela de Frankfurt en relación a lo efímero de la felicidad supeditada ahora a la descarga inmediata, es aquella que afirma que dentro de la Industria, se defrauda a los consumidores respecto a lo que promete: si se muestra algún personaje feliz que realiza una acción por fuera del conformismo, este es castigado de inmediato; las excesivas muestras de discursos visuales pornográficos no tienen a la sublimación, sino a reafirmar la censura. "La

industria cultural no sublima, sino que reprime y sofoca".²⁸ Los protagonistas son castigados moralmente si intentan salirse de los modelos canónicos de familia, religión o el mismísimo *american way of life*.

El individuo busca la felicidad en el goce inmediato y la soledad de la pantalla de TV que reafirma ese carácter de búsqueda infinita y cerrada circularmente en un modelo análogo al que se da en la ciencia. De este modo, el viejo sueño iluminista de liberar al hombre, lo ha llevado a un círculo de consumo en la carrera por la auto-realización individual. Ya desde las escuelas, el individuo está acostumbrado a competir con otros; más adelante, es obligado a especializarse para mantener su trabajo. Adorno y Horkheimer, se adelantaban a lo que Bauman llamaría vida líquida: la superficialidad de las relaciones del hombre con su entorno y, en especial, con su propia autonomía en pos de la realización. La liquidez surge, en todo caso, del paso de las sociedades industriales a las post-industriales: cuando el mercado deja de fabricar manufactura y pasa a la venta de servicios, los trabajos deben adaptarse a un nuevo tipo de hombre: aquellos universitarios, formados, familias que quieren invertir en el ocio.

En las sociedades industriales el jefe tenía contacto directo con sus empleados e incluso un hombre podía contar con la seguridad de que permanecería en su puesto hasta el retiro; en la liquidez posmoderna, las multinacionales tercerizan las labores y un empleado apenas tiene contacto personal con sus empleadores; el viejo sistema de sanción jerárquica recompensa que Foucault veía en las escuelas de principios de la modernidad,²⁹ se extiende ahora a una feroz carrera del mercado laboral, donde los individuos deben mostrar día a día que son aptos para el trabajo y, aún siendo así, no cuentan con la seguridad de sus empresas.

El individuo se vuelve dueño de sí en su máxima expresión y la incertidumbre es total: se trata de un laberinto de cambios incesantes que Bauman ha llamado *vida líquida*; en efecto, antes de que el individuo pueda solidificarse, ganar experiencia o acomodar al entorno, las cosas ya han cambiado para él. La constante

²⁷ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max: *Dialéctica del iluminismo* (1987). Buenos Aires, Editorial Sudamericana. p. 165.

²⁸ *Ibid.* p. 168.

²⁹ *Vex Ibid.*

competencia laboral y la hiper-especialización a la que se somete a los profesionales –cuya formación jamás termina– dan al sujeto una sensación de constante desequilibrio, no pudiendo anclarse en ningún lado. Se pierde, además, el carácter político de la amistad latente en Aristóteles, que queda relegado ahora a la vida privada: si antes la *philia* era fundamental para la vida en comunidad, ahora queda relegada a un ámbito por fuera de la vida social.

Como bien dice Bauman, “*ser un individuo, significa ser diferente a todos los demás*”³⁰ Pero en la carrera de esa diferencia, todos se vuelven iguales. En efecto:

“En una sociedad de individuos, todos deben ser individuos; en ese sentido, al menos, los miembros de dicha sociedad son cualquier cosa menos individuales, distintos o únicos. Todo lo contrario: son asombrosamente parecidos (...) Paradójicamente, la individualidad está relacionada con el espíritu de la masa ya que se trata de una exigencia cuya observancia está vigilada por el colectivo. Ser un individuo significa ser como todos los demás del grupo.. (...) ¡He aquí un dilema inconcebible donde los haya!”³¹

Es así que el yo cae una búsqueda imposible de la autenticidad, autenticidad que por otro lado, es la realización de lo que se espera o se considera socialmente como propio de un individuo: de este modo, el sujeto se vuelve todo lo que se espera de él, una singularidad de la no-singularidad:

“La individualidad es una tarea que la misma sociedad de individuos fija para sus miembros, pero en forma de tarea individual, que, por consecuencia, debe ser llevada a cabo individualmente. (...) la sociedad de individuos no solo proporciona a sus miembros el reto de la individualidad, sino el medio para vivir con esa imposibilidad”.³²

Mostrar, es entonces más importante que ser auténtico: hacer hincapié en dónde uno fue, con quién fue, por qué y cómo lo hizo, hacer los viajes típicos, la comida típica, usar ropa típica de los lugares visitados y comer su comida, recorrer las ciudades pensando en los álbumes de fotos. El hombre contemporáneo debe ser dinámico, aventurero, conocer todo lo que le sea posible

y que lo distinguirá de su prójimo, siempre en un marco de frivolidad interesada.

A este punto, en la comunidad no se espera la mejor versión o realización de cada quien, sino la efectuación de modelos fragmentarios cuya particularidad es superficial e inmediata. En efecto, la *fluidez* o *liquidez* refiere a una cualidad que el filósofo ve desde los cimientos mismos de la Modernidad: el líquido nunca toma forma, sino que simplemente va yendo de un medio a otro, coqueteando con los moldes, pero sin quedarse nunca en ninguno. En dicho sentido, pone el ejemplo de la frase “derretir los sólidos” que se encuentra en el Manifiesto Comunista”: dicha frase muestra el ímpetu moderno por deshacerse de los derechos y obligaciones de la tradición; implicaba la creación de nuevos elementos sólidos, banderas en las cuales sostenerse, algo que jamás sucedió. Los moldes no pueden retener el líquido y los sólidos parecen haberse desintegrado para siempre.³³

De este modo, la escisión del espacio y el tiempo cuyo máxima expresión e las arquitectura panóptica de la que nos habla Foucault, hizo que ambos aspectos cayeran en una carrera de velocidad en pos de mantener el constante cambio que hace posible el funcionamiento del sistema; por otro lado, la emancipación de la economía, sin tener en cuenta otros factores sociales, creó mayor división entre clases, sujetos y la posibilidad de tener un lugar de lo común. El sujeto individual, obligado a adaptarse a los vertiginosos ritmos empresariales, no puede pensar en sus pares, ya que apenas puede sobrevivir él mismo.

Había sin embargo, en el viejo modelo industrial, cierta importancia de las relaciones en cuanto a lo laboral: el panoptismo buscaba crear sujetos dóciles pero no prescindía de cierta cordialidad en las relaciones de trabajo: una persona podía permanecer toda su vida en un puesto, por lo que era probable que tuviera una relación filial con sus compañeros. Bauman insiste en que el giro de lo industrial hacia los servicios, implica

³⁰ Bauman, Zygmunt: *Vida Líquida* (2006). Buenos Aires, Paidós, p. 27.

³¹ *Ibid.* p. 28.

³² *Ibid.* p. 31.

³³ Bauman Zygmunt: *Modernidad Líquida* (2006). Buenos Aires, Paidós.

también un nuevo tipo de ejercicio del poder llamado pos-panoptismo: antes los trabajadores eran vigilados desde lo alto de una torre-donde el poder era sugestivo-ahora, quienes tienen el poder son inaccesibles, e incluso pueden haberse nunca encontrado con el trabajador; las multinacionales que sub-contratan en países foráneos desconocen el número de personas a su cargo. Esto también es trasladado a nivel macro: en la Guerra del Golfo, ya ni siquiera intervenían humanos, dice Bauman, sino que se enviaban misiles desde lejos. Ese es el nuevo modelo del no compromiso mutuo.³⁴

Las relaciones de pareja se mueven por el mismo mecanismo que un objeto o producto a ser consumido: el otro se vuelve desechable sino cumple con los requisitos esperados de calidad y una vez que he extraído de él lo requerido, puedo desecharlo. Las parejas son elegidas en una gran vidriera en relación a conveniencias provisionarias o placeres inmediatos: puede ser del tipo sexual, económico, o simplemente prestigio simbólico.

El ideal de felicidad, contrariamente a lo que sucedía con Platón y Aristóteles, no se constituye en base al orden natural al que tiende la vida en sociedad y donde cada uno llega a la mejor posible, sino que es un valor aislado e interminable donde el individuo debe realizar sí o sí, para verse como feliz, cierto número de tareas, logros o condiciones que se le imponen. Tampoco tenemos, como en Spinoza, un valor de la diferencia: lo diferente es aquí lo banal, aquello que apenas toca la superficie ya no que no está anclado en el esfuerzo o la voluntad sostenida en el tiempo, sino en el placer inmediato; no es el placer aristotélico como parte del todo, sino un efecto que se consume tan rápido como se desea.

Conclusión: La felicidad: un proyecto fragmentado.

De algún modo, los vestigios de la filosofía platónico-aristotélica siguen en vigencia, pero se han trastocado los ejes fundamentales: la idea de felicidad ya era esquiva en la Antigüedad, pero aún era posible un camino para bordearla, incluso en el mundo sensible; los parámetros eran claros en cuanto al hombre de virtud y su compromiso para la mejor realización de sus pares. La vida política, el prestigio social, los honores, el goce y el placer, eran modos de expresar cierta cercanía a la felicidad, como algo en sí mismo, y sin prescindir de los otros. Hoy estamos frente a Ideas gestadas por la Industria Cultural,

las referencias o posibles caminos están coartados y el marco de referencia es más difuso que nunca; si antes la Idea podía ser bordeada, hoy es más un signo muerto que otra cosa: se trata de una metafísica de lo inmediato donde la Idea es el envase con el que se van llenando los diferentes placeres inmediatos de la industria. Ante el descreimiento en las instituciones y la falta de proyectos colectivos, el individuo debe decidir casi constantemente su errático destino. El paradigma de construcción de una idea de felicidad, como aspiración positivista a moldear la sociedad en base a un paradigma, idea o criterio; ha sido sepultada por la cultura del individualismo, aún en el tenso camino entre lo físico y lo metafísico; apoyándose en la felicidad que provee lo material y la felicidad que provee lo inmaterial, ni hablar de lo espiritual. Esa es la crisis actual. LA FALTA DE SEGURIDAD DEL SUJETO EN CUANTO A LA VIRTUOSIDAD DONDE APOYARSE. EL HOMBRE SUFRE Y EN ESTO QUEDA EVIDENTE.

La salida está, una vez más, en la creación de marcos de referencia estables, con continuidad y referencia en el tiempo. Quizás así podremos bordear una vez más la Idea de felicidad, que por otro lado, es lo que nos mantiene, pese a todo, en pie.

SEMBLANZA DE LOS AUTORES

Profesores investigadores de la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max: *Dialéctica del iluminismo* (1987). Buenos Aires, Editorial Sudamericana. p. 19.
- Aristóteles. *Ética para Nicómaco* (1981). Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. pp. 15-16
- Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza* (2006). Buenos Aires, Editorial Cactus.
- Bauman, Zygmunt. *Vida Líquida* (2006). Buenos Aires, Paidós. p. 27.
- Diálogos de Platón* (2010). Porrúa; México.
- Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar* (2008). Madrid, Siglo XXI Editores
- Hobbes, Thomas. *Leviatán* (2001). FCE. México
- Jiménez Alexander. *La vida en otra parte. Migraciones y cambios culturales en Costa Rica*. (San José: Arlekin, 2009).

³⁴ *Ibid.* Págs. 22-45

Montoya, José; Conill, Jesús. *Aristóteles; sabiduría y felicidad* (1988).
Bogotá, Cíncel Kapeluz. Pág. 106

Pantaleoni, Ana. *El País*. España. 2008

Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Webloteca del
pensamiento (versión online). p. 4.

Virno, Paolo. *Gramática de la multitud* (2003). Buenos Aires, Editorial
Colihue.

