

## Encuentros y desencuentros con la felicidad

Susana Strozzi

(Universidad Central de Caracas)

La palabra *felicidad* es una de ésas que todos sabemos usar pero de la cual nadie sabe lo que quiere decir. Mucho menos los especialistas de las neurociencias que avanzan en la elaboración de los mapas donde recogen, desde el cerebro de los sujetos experimentales, los cambios bioquímicos asociados a los estados descritos cuando se usa el significante en cuestión (o, según los casos, el adjetivo correspondiente). Así, dirán algunos: “soy feliz”, “me siento feliz”. O, con énfasis exclamativo: “¡qué felicidad!” Para no olvidar cuando asoma el interrogante de la duda, ni metódica ni trascendental pero recurrente: “¿eres feliz?” que se inserta insidiosamente para cubrir la verdadera cuestión: “¿te hago feliz?”, o sea, “¿soy yo el objeto que te completa?”

Tanta opacidad y equívoco han puesto a trabajar a mucha gente, incluyendo los científicos aludidos, y también, por supuesto, a los psicoanalistas. Un filósofo polaco tuvo la buena idea de intentar una investigación exhaustiva pero, como dijo Borges de su familia, seguramente sabía poco de Historia Universal porque su texto fue publicado en 1939<sup>1</sup>. De la mano de un sociólogo preocupado que lo comenta revisamos la tipología de Tatkiewicz constatando que destaca cuatro sentidos en el uso de la palabra.<sup>2</sup> En primer lugar, un sentido “objetivo” que corresponde a lo que la gente describe como ocurriendo en el mundo cuando experimenta lo que llama felicidad, por ejemplo un ascenso, ganarse la

---

<sup>1</sup> El filósofo era Wladyslaw Tatkiewicz (1886-1980). Filósofo e historiador del arte y profesor en las Universidades de Vilnius, Postdam y Varsovia, escribió *Historia de la Filosofía, Historia del arte y Sobre la Felicidad*. Este último trabajo fue publicado por la editorial científica universitaria (PWN) en 1939 y reeditado recién en 1965. La referencia borgiana es recogida de una entrevista en la que Borges comenta el viaje a Europa decidido por sus padres poco antes del comienzo de la Primera Guerra Mundial. A causa de ello debieron permanecer en Suiza durante varios años. (César Fernández Moreno, “Harto de los laberintos”, *Mundo Nuevo*, No.18, dic.1967, París, pp.8-9).

lotería, contraer matrimonio, aprobar un examen, etc. El sentido “subjetivo” (*Erlebnis*) que viene en segundo lugar, se refiere a los afectos, las emociones, los sentimientos, los estados mentales, asociados a la felicidad como algo vivido y en los que se destaca su carácter efímero y volátil.

En tercer lugar, Tatarkiewicz dibuja un uso del término que está ligado a condiciones históricas particulares, las de la Antigüedad y la Edad Media, cuando se aplica a quien está libre tanto del deseo como del exceso y donde lo que se juega es una teoría subyacente: la de la vida como equilibrio y armonía que los romanos llamaban *beatitudo*.

La cuarta y última referencia del filósofo apunta a un sentido ligado al anterior y se ilustra, igualmente, con un ejemplo históricamente localizado: Goethe al final de su vida declarando (en oposición a lo dicho un poco antes) que era feliz. Una afirmación que cubre a la vida en su totalidad, al balance entre alegrías y pesares, equilibrio necesario para una vida bien llevada.

Lo que ocurre – según muestra la tipología – es que, tanto en la vida corriente como en el recorrido más acotado de los filósofos, la palabra aparece en referencia a las nociones de: buena fortuna/placer/satisfacción y buena vida, campos semánticos que en la práctica de la comunicación se superponen.

En relación con estos deslizamientos, Bauman hace dos exploraciones interesantes.<sup>3</sup> La primera está dedicada a Séneca y su diálogo *De Vita Beata (Acerca de la vida feliz)* en el que argumenta la diferencia entre la felicidad verdadera y la falsa, y cómo si bien la primera siempre proporciona placer, no todos los placeres, en cambio, hacen feliz a un hombre. El camino para distinguirlos es el de la sabiduría que, no obstante, no se da a cualquiera ni uno puede guiarse para ello por la opinión de la mayoría ya que la manada es el último lugar donde inspirarse para una vida feliz. Y aunque la razón puede ayudar, es cierto que muchos no saben cómo usarla y tampoco están dispuestos a hacerlo. Un punto – quizá el más importante - es el llamado a distinguir entre la fugacidad de los placeres, que

---

<sup>2</sup> Zygmunt Bauman, *La sociedad sitiada*, FCE, Buenos Aires, pp.153-157.

<sup>3</sup> Véase Bauman, *op.cit.*, pp.159-165.

empiezan a enfriarse en su momento más ardiente, y el carácter de la felicidad que sólo puede encontrarse en la duración. Esta introducción del tiempo conduce a la condición de la vida humana como breve, al horror frente a la muerte o del vacío que vendrá luego. En ese sentido, los placeres cooperan con la muerte, reducen el tiempo, en tanto la felicidad le opone resistencia: es la que priva al tiempo de su poder. La búsqueda de la felicidad como coartada de la eternidad. Un milenio y medio después, Pascal en sus *Pensamientos* señala lo mismo: la búsqueda del placer y la lucha por la felicidad se fijan el objetivo de hacer que la vida, contaminada desde el principio por el conocimiento de la mortalidad, sea soportable. La orientación que da Pascal a los hombres para lograrlo es:

*... distraer el pensamiento, ya sea con alguna ocupación que les mantenga las mentes lejos de eso, o a causa de alguna pasión novedosa y agradable que los mantenga ocupados, como el juego, la caza, algún espectáculo absorbente; en resumen, por aquello que recibe el nombre de diversión. (Pascal, Pensées, Penguin, 1966, pp.67-68).<sup>4</sup>*

Frente a la evitación y el *divertimento* de Pascal, Séneca, en cambio, aconsejaba enfrentarse cara a cara con el destino en una alternativa en dos pasos: tomar el camino de una vida contemplativa que lleva a la vida activa. Vida contemplativa y virtud son imperecederas; se vinculan así la felicidad con la inmortalidad y la inmortalidad con la vida del pensamiento.

Más allá de las inevitables asociaciones que surgen de estas citas, lo que queremos subrayar aquí es el carácter restringido, de privilegio, que tienen ambas posiciones - la de Séneca y la de Pascal - estructuradas en referencia a una elite aristocrática y dentro de ella a unos pocos entre otros pocos: los letrados. Eran “conversaciones” frente a ciertos elegidos cuyo gesto fundamental era excluirse y apartarse de la multitud.

---

<sup>4</sup> Citado por Bauman, op.cit., p.162.

Hicieron falta dos agentes especiales para mover este carácter, configurando con su movimiento nuevas plataformas para la articulación de los vínculos sociales: el cristianismo y la modernidad.

El primero se encargó de convertir el privilegio de unos pocos en el destino de todos. Nos referimos a la eternidad; la calidad de la misma, en cambio, era lo que cada uno debía procurarse por su cuenta y riesgo. Y aquí entraba otra vez el privilegio, ya que la felicidad eterna, como recuerda Bauman, no se oponía a una vida de placeres sino a la condena eterna con calderos de azufre hirviendo incluidos, a menos que por la vía de la fe (ya no de la razón, como en Séneca) se encontrara individualmente el camino de la bienaventuranza.

<sup>5</sup> La modernidad, por su parte, trajo consigo el desencantamiento del mundo; hecho peligroso porque daba lugar a que los enfrentamientos del Estado con la Iglesia produjeran una ecuación entre laicización de la moral y su eliminación.<sup>6</sup> La salida estaba en introducir un nuevo elemento de racionalidad en las ideas morales, inventar una nueva argamasa para la construcción de los vínculos sociales. La encontraron, entre los grandes protagonistas de la modernidad madura del siglo XIX, los padres fundadores de la Ciencia Social con la importación y adopción del concepto de “sociedad”. Esta experiencia, aunque no dejara de traslucir lo que se había perdido con el cambio (la queja durkheimiana por la pérdida de solidaridad y su ética) dio paso a la oferta de intervención de la nueva ciencia de lo social: no sólo con el diagnóstico de lo que andaba mal en una sociedad dada sino con la promesa de procurar su remedio, cumpliendo así la máxima comteana *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir* que venía a ratificar y ampliar el inicial programa cartesiano de la ciencia. Aludimos, con esto, a la consigna según la cual la ciencia tenía como objetivo poner la naturaleza al servicio del hombre. Y en cuya ampliación, tal cual fue formulada por Comte al pensar el programa de la aún no nacida Sociología, se trataba de intervenir no ya en el ámbito de las fuerzas naturales sino en el de los vínculos sociales

---

<sup>5</sup> Bauman, op.cit., p.165.

<sup>6</sup> Hay que insistir en que se trata aquí de la noción histórico-social de Modernidad, asociada al capitalismo mercantil y a la aparición de los estados nacionales junto con la poderosa palanca del discurso científico anunciado por el *cogito* cartesiano en el siglo XVII.

mismos. Ambas propuestas se condensarían, finalmente, a lo largo del siglo XIX, en la ideología del progreso que prometía a la humanidad la satisfacción de las necesidades materiales por intermedio de las ciencias de la naturaleza y la obtención de la felicidad por la vía de las ciencias sociales.

Esto fue posible porque en el trayecto inicial de la modernidad se había producido una mutación: la conversión de la felicidad en el fin último de la vida, o en el primer motor de la vida humana, cuando la penitencia, o de manera más general el sufrimiento, habían sido, hasta entonces y de manera extendida, el supremo propósito y el destino de los seres mortales. Hecho éste subrayado por los estudiosos de las grandes religiones que destacan el papel cumplido por aquellas, pero al que también contribuyeron las reflexiones de los estoicos y las afirmaciones de Pascal, ya mencionadas.

La felicidad como fin último de la vida se inscribe formalmente en el destino de occidente a finales del siglo XVIII, cuando la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos proclamó que la felicidad era un derecho universal de todo ser humano.<sup>7</sup> Deja de ser un privilegio para convertirse en un derecho, es decir, en una condición que todo ser humano podía exigir como derecho de nacimiento. Con el agregado de que, en caso de no ser escuchadas sus demandas, o éstas se ignoraran, podían quejarse, y rebelarse si no les eran otorgadas, o si la prometida felicidad tardaba en llegar.

La modernidad, en suma, como lo formula el autor que venimos citando ampliamente, construyó *la forma humana de ser-en-el-mundo [que] es una forma que contiene la idea de felicidad*. Gracias a lo cual se consiguieron cuatro cosas a la vez: 1) que la realidad tal como es no sea la única posible; siempre se queda corta, ya que la idea de felicidad es inherente a una crítica continua de la realidad; 2) que la experiencia de la infelicidad se haga insufrible, exija reparación, rebelión contra el *statu quo*; 3) que la idea de felicidad transporta causas de acción del pasado ya determinado al futuro por decidir;

---

<sup>7</sup> Como se lee en el párrafo introducido por Jefferson: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness.” (Véase: Samuel Eliot Morison, *The Oxford History of the American People*, Mentor Books, Chicago, 1972, vol.1, p.295).

de tal manera que la felicidad estará siempre más allá del mundo como es hoy, haciendo del futuro algo abierto a la experimentación; y 4) une a la humanidad en su diversidad porque, después de todo, nadie sabe quién tiene el secreto y siempre valdrá la pena escuchar otras variantes que pueden resultar interesantes.<sup>8</sup>

Durante el siglo duro de la modernidad - el XIX - las dos revoluciones industriales, la de la máquina de vapor y la de la electricidad, mostraron a la ideología del progreso como un *telos* tangible, un desarrollo unilineal que la tecnología ilustraba. Lo que hacía más fácil de aceptar la otra promesa de dicha ideología, la concerniente a la felicidad universal, que llegó a confundirse con la satisfacción de las necesidades materiales.

En esto ha sido fundamental el papel cumplido, como agente del discurso, por el Estado moderno tal como aparece bajo los semblantes del Estado-nación, y sobre todo en su forma de Estado-Benefactor, encargado de la distribución de los bienes. Mientras, en contrapartida, los ciudadanos comprometían su lealtad al Estado y éste esperaba de aquellos que se disciplinaran a su ordenamiento.

Era un programa que parecía suficiente para las exigencias que la vida urbana del mundo industrializado habían impuesto de manera creciente desde la tercera década del siglo XIX. Exigencias que, como lo señalara tempranamente Simmel, permitían un grado mayor de libertad individual a expensas de someterse a una creciente e imponente organización de fuerzas y de objetos, determinada por la división social del trabajo, que anulan con su impacto aquello que de particular e intransferible pueda tener cada sujeto.<sup>9</sup> Pagando el precio, como nos lo mostrara Freud, de constituir una forma de subjetividad que es la propia del deseo insatisfecho y en la que radica el supuesto “pesimismo” freudiano.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Bauman, op.cit., p.157-158 (cursivas del autor).

<sup>9</sup> El ensayo de Simmel “The Metropolis and Mental Life”, publicado originalmente en *Die Grosstadt Jarbuch der Gehe-Stiftunge*, es de 1903.

<sup>10</sup> Acerca de esta caracterización, Ernest Jones aporta un juicio esclarecedor, aunque en perspectiva psicológica, cuando dice que Freud era uno de esos “pesimistas alegres” que uno se encuentra en la vida. Y precisa luego que el término más adecuado sería “realista”, en el sentido de alguien que está libre de ilusiones. (Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Penguin, 1961, pp.373-374). Por otra parte, ese supuesto “pesimismo” freudiano es lo que calificaron de “antiprogresismo” los freudo-marxistas.

El espíritu moderno, modelado entre el aplazamiento de la satisfacción y el deseo insatisfecho, decretó que la renuncia era el índice de una inversión segura. Las promesas de los gobiernos, y su expresión en las políticas públicas, venían acompañadas de una reducción radical de riesgos, hasta el punto que la felicidad llegó a ser asociada con la emancipación de la incertidumbre. El cálculo racional y la burocracia terminan, no obstante, por abolir el futuro y la capacidad de elección, como bien lo han mostrado las modalidades de Estado totalitario desarrolladas por el siglo XX.<sup>11</sup>

Este hecho fue notablemente subrayado en los programas de dichos Estados que podrían resumirse así: si la felicidad equivaliera a la libertad respecto del deseo y el deseo a la falta de satisfacción de las necesidades, y si se conociera la suma de las necesidades humanas de una vez y para siempre, ni bien supiéramos cómo procurarnos la cantidad de bienes necesaria para satisfacer las necesidades y nos reuniéramos para actuar en función de ese saber, la felicidad se haría realidad. De modo que la implementación del derecho a la felicidad es sólo cuestión de tiempo... aunque ese tiempo siempre esté en el futuro. Lástima que la guerra nacional y los campos fueran los espacios donde estos programas se cumplieron, bajo el lema: “A cada uno lo suyo”, como reza la inscripción en el portón de acceso a Buchenwald.

Fue precisamente en las ominosas vísperas del IIIer.Reich, en el verano de 1929, cuando Freud comenzó a escribir un texto que pensaba titular *La infelicidad en la cultura* (Das Unglück in der Kultur).<sup>12</sup> Y para el cual, como sabemos, reemplazaría

---

<sup>11</sup> El Estado como agencia soberana reguladora desplegó, a lo largo del siglo XX, dos formas extremas: el Estado totalitario y el Estado Benefactor que, no obstante sus diferencias, por lo general consideradas diametralmente opuestas, coincidían en un punto: el de detentar un poder firmemente ubicado más allá de los sujetos, penetrando hasta el último rincón en la vida de éstos y llevando de alguna manera hasta sus límites la lógica del poder moderno que requiere la diferencia entre el adentro y el afuera, aun cuando sea para manifestarse por la vía de la violación de esos límites.

<sup>12</sup> Se trata del texto conocido en español como *El Malestar en la Cultura*. La referencia es de James Strachey, el reputado editor de las obras completas de Freud en inglés, la llamada *Standard Edition* (S.E.) quien lo afirma en su “Introducción del Editor” al texto citado (S.E., 1961, vol.XXI, pp.59-60). Una referencia más explícita dice que Freud así lo comentó a Eitingon en una carta fechada el 8 de julio de ese año (Peter Gay, *Freud; A Life for Our Time*, Norton & Co., New York, 1989, pp.544 y 744).

posteriormente el término “Unglück” por “Unbehagen”, conservado en el francés “malaise” y el español “malestar”.

El programa ético que constituye el núcleo de *El Malestar en la cultura* es de una gran riqueza. Muestra la insuficiencia de los conceptos de Razón y Necesidad para captar la realidad humana mientras recoge cabalmente el síntoma de la época: la fragmentación, el carácter efímero de la vida, propios de unos hombres convertidos en apéndices de las máquinas y en esclavos del reloj.<sup>13</sup> Y, en referencia a la doctrina de la pulsión, presenta un cuestionamiento radical de lo que en Marx – y todavía hoy – se denomina la “satisfacción de las necesidades materiales”. Pero, a diferencia de las expresiones con las cuales el modernismo cultural captura el malestar y lo elabora bajo formas estéticas, aquí de lo que se trata es de *qué hacer* con el él. De ahí que Freud se detenga en los casos en los cuales se pone de manifiesto el fracaso del programa terapéutico que el super-yo constituye para la mayoría de los individuos. Si en términos de las opciones individuales Freud no cesa de postular las bondades del tratamiento analítico con el cual se puede atacar el exceso de rigidez de los imperativos super-yoicos para disminuir el sufrimiento del individuo, lo interesante está – para el hilo argumental que recogemos en este artículo - lo que vislumbra como un “más allá de la época”, en relación al potencial mortífero de las masas abandonadas a un goce que la cultura no podría tramitar adecuadamente por la única vía que es visible para él: la de una introyección de los valores de la ciencia, de la racionalidad, de la búsqueda de conocimiento, por medio de la operación de un super-yo cultural que iría ampliando, así, los potenciales terapéuticos de la cultura misma.<sup>14</sup>

Lo que hoy llamamos globalización constituye el escenario de un nuevo encuentro (o sería mejor decir desencuentro?) con la felicidad. Un escenario de discurso en el cual es

---

<sup>13</sup> Articulación cuya verdadera naturaleza se hizo por fin visible en las modalidades de estado totalitario conocidas después de Freud.

<sup>14</sup> Y cautelosamente no se pronuncia de manera definitiva frente a los dos casos que se dibujan como extremos en el horizonte de su tiempo: el de la Unión Soviética y el de los Estados Unidos.

precisamente el discurso de la ciencia el que aparece como agente, donde el futuro se disuelve en el presente mediante un cambio fundamental: el progreso ha abandonado el curso de la linealidad y de los fines trascendentes y superiores para aparecer como

*... un movimiento sin causa, que escapa a todo control,  
que actúa por su cuenta sin meta o propósito alguno;  
igual que un giroscopio o una bicicleta que no tienen otra  
alternativa que seguir moviéndose, si no quieren caerse.<sup>15</sup>*

Imagen de la circularidad de la pulsión que ilustra la operatoria de la tecnología y de los patrones de conducta propios del consumo actual donde los objetos son apropiados no en términos de su valor de uso sino para relanzar una y otra vez el circuito del intercambio convirtiéndolos en deshecho. *Una cultura del deshecho*, como lo muestran de manera creciente, las imágenes de las grandes ciudades atrapadas entre los montones de basura. Pero una cultura, igualmente, donde el imperativo al goce se vehiculiza en la exigencia de la felicidad presente. “Don’t worry, be happy!” como dice la canción y muchos repiten a diario a modo de conjuro. Incluyendo, eso sí, de manera mucho más sofisticada, la incorporación de los *Happiness Studies* a la oferta académica de las grandes universidades, y la aparición de los Journals correspondientes.<sup>16</sup> Para lo que vale el juego significativo de Lacan entre “publication” y “poubellication”.

Porque, sin duda, la actualización que se intenta con la felicidad y que la disuelve en la fugacidad del momento, la vuelve también basura...

## **Bibliografía**

Arrighi, G.(1994). *The long Twentieth Century*. London, New York: Verso.

Dahrendorf, R. (1997). *After 1989; Moral, Revolution and Civil Society*. New York: St

<sup>15</sup> Bauman, op.cit., p. 178.

<sup>16</sup> Véase: Journal of Happiness Studies; An Interdisciplinary Forum on Subjective Well-Being; Editor-in-Chief: E. Diener, ISSN: 1389-4978 (print version); ISSN: 1573-7780 (electronic version).

- Martin Press in association with St Antony's College (Oxford).
- Freud, S. (1929). El Malestar en la Cultura. En *Obras Completas*, t.III, (pp.3017-3067).  
Madrid: Biblioteca Nueva.
- Harvey, D.(1995). *The condition of Postmodernity; An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge Ma. & Oxford UK: Blackwell.
- Lacan, J.(1991). *Le Séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lacan, J.(1978). Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972. En *Lacan in Italia 1953-1978*. (pp.32-55). Milan: La Salamandra.
- Simmel, G.(1971). The Metropolis and Mental Life. En D.Levine (Ed.). *On individuality And social forms; selected writings*.(pp..324-339). Chicago: The University of Chicago Press.