

DE CÓMO EL 'IMAGINARIO SOCIAL' DE LA FELICIDAD SE HA ADUEÑADO DE LA COTIDIANIDAD: UNA RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-CONCEPTUAL

Angel Enrique Carretero Pasin

IES Rosalía de Castro

Universidad de Santiago de Compostela

<http://dx.doi.org/10.5209/NOMA.54679>

Resumen.- A grandes rasgos, el contenido de este trabajo pretende poner de relieve las claves explicativas de la significación concedida a la felicidad en el contexto de las sociedades de la modernidad avanzada. Para ello adopta como presupuesto las directrices epistemológicas instauradas a raíz de la consideración de la realidad como algo socialmente construido, y, más específicamente, de las implicaciones en esta dirección alentadas por la noción de "imaginario social". Primeramente, explora los obstáculos para una implantación social de las caracterizaciones discursivas en torno a la felicidad durante la antigüedad y el medievo. Luego revela cómo, a raíz de la modernidad, la felicidad pasará a ser concebida como la finalidad última que, en su ansiada realización histórica, impulsará un elenco programático de discursos impulsados, en su conjunto, por la categoría de Progreso. Finalmente, muestra el giro acontecido en la consideración de la felicidad en la modernidad avanzada, subrayando su íntima relación con la construcción de unas subjetividades sociales enmarcadas en la lógica producción/consumo.

Palabras clave: *Imaginario social, Felicidad, Poder, Progreso, Subjetividad.*

Abstract.- Broadly speaking, the content of this paper seeks to highlight the explanatory clues of the significance given to happiness in the context of advanced modern societies. In order to do so, it adopts as a presupposition the epistemological guidelines established following the consideration of reality as something socially constructed, and, more specifically, the implications in this direction encouraged by the notion of "social imaginary". Firstly, it explores the obstacles to a social implantation of the discursive characterizations around happiness during antiquity and the Middle Ages. He then reveals how, as a result of modernity, happiness will come to be conceived as the ultimate goal that, in its longed for historical realization, will promote a programmatic cast of discourses driven, as a whole, by the category of Progress. Finally, he shows the turning point in the consideration of happiness in advanced modernity, emphasizing its intimate relationship with the construction of social subjectivities framed in the logic of production/consumption.

Keywords: *Social Imaginary, Happiness, Power, Progress, Subjectivity.*

Introducción

En las dos últimas décadas, un nuevo fantasma recorre, sino el mundo, sí las sociedades occidentales. Se trata del espectro de la felicidad. Es algo notorio en lo que atañe a su circulación por los entresijos de la cotidianidad, pero también en la abundante literatura filosófica, psicológica y sociológica que, recientemente, ha despertado un interés en torno a ella, tanto en el interior como en el exterior de nuestras

fronteras. Gran parte de ella, debido a que solamente ha contribuido para engrosar la extensión de un producto ensayístico carente de un mínimo tono de rigor académico, no hace merecimientos suficientes para ser dignos de mención. Conformémonos con sí hacerlo con alguna formulación próxima a nuestras fechas acreedora de un tal merecimiento (Bueno, 2005). Un buen número de estas producciones intelectuales, incluida la mencionada, pudieran ser encasilladas en un registro que, en el concierto académico, pudiera ser acotado como propio de una problemática filosófica, aún cuando, a veces, pueda verse camuflada bajo una variante psicológica o sociológica. La singularidad de la formulación de Gustavo Bueno, que la eleva en rigor y profundidad por encima de la mayoría, es que aborda la felicidad como un mito a desmontar.

Nuestra óptica pretende encarar una reconstrucción histórico-conceptual de la noción de felicidad en el decurso de las sociedades occidentales, asumiendo un parentesco con la actitud *desmitificadora* de Bueno. No obstante, lo hará proyectándose sobre un prisma de acento sociológico, en sintonía con los dictados instados a partir de una “construcción social de la realidad”. Dictados perfilados por Peter Berger y Thomas Luckmann, quienes, en el universo sociológico estadounidense de la década de los sesenta del pasado siglo, se enfrascarán en el objetivo de sentar las bases programáticas de una *Sociología del conocimiento* de corte fenomenológico. De acuerdo a ellas, se nos dice: “La cuestión central para la teoría sociológica puede, pues, expresarse así: ¿Cómo es posible que los significados subjetivos se vuelvan *facticidades* objetivas? O, en términos apropiados a las posiciones teóricas aludidas: ¿Cómo es posible que la actividad humana (*Handeln*) produzca un mundo de cosas (*choses*)?. O sea, la apreciación adecuada de la “realidad *sui generis*” de la sociedad requiere indagar la manera como esta realidad es construida. Sostenemos que esa indagación es la tarea de la sociología del conocimiento (Berger-Luckmann, 1986: 35). Esta óptica eminentemente sociológica se verá complementada y ahondada con la utilización del acervo teórico encerrado en la noción de “imaginario social” que, en los años setenta del siglo pasado, desarrollará en Francia Cornelius Castoriadis. Una noción que, como bien sabemos, invita a una multiplicidad de lecturas, pero, para lo que aquí nos atañe, en la que primará el papel sociológico por él concedido a las “significaciones sociales imaginarias”. De modo que, al decir de Castoriadis: “Cada sociedad define y elabora una imagen del mundo natural, del universo en el que vive, intentando cada vez hacer de ella un conjunto significativo, en el cual deben ciertamente encontrar su lugar los objetos y los seres naturales que importan para la vida de la colectividad, pero también esta misma colectividad, finalmente cierto “orden del mundo” (Castoriadis, 1983: 258).

Sabemos, siguiendo la estela de este autor, que el “imaginario social”, a través de estas “significaciones imaginarias”, determina aquello socialmente connaturalizado o evidenciado como “lo real”, estableciendo un umbral de visibilidad acerca de lo que las cosas son y *podrían ser*. Si bien no lo hace de un modo, por completo, homogéneo. Vale decir que en todo modelo social han existido y existen batallas, larvadas o explícitas, por adueñarse del poder para “definir la realidad” (Pintos, 1995), entroncándose, como no podía ser de otro modo, en una reconsideración del ejercicio del poder visto como un permanente “campo de fuerzas” (Foucault, 1991: 77-86). De manera que los “imaginarios” con visos de socialmente hegemónicos, aún impregnando la práctica totalidad del cuerpo colectivo, tendrán una distinta permeabilidad y receptividad, o misma oposición, en virtud de la singular heterogeneidad de los sectores sociales en donde, contextualmente, pretendan encontrar aposento.

De esta guisa, proponemos, en términos sociológicos puramente operativos, una distinción central y de acento polarizado entre, por una parte, los “imaginarios dominantes”, producidos históricamente por las élites y, por otra parte, la plural recepción de ellos por parte de los sectores dominados. Además, identificamos a estos sectores históricamente dominados con los sectores populares, o, si se quiere, con la categoría amorfa de pueblo –vacunado el término de un deslizamiento ontologizador o de una conversión en hipóstasis–, que, de acuerdo con Agustín García Calvo (1985), sería una instancia en sí misma reacia a un sometimiento a las prerrogativas políticas dibujadas por las élites y a sus saberes subsidiarios. Pudiéramos haber elegido, en efecto, otro tipo de polarizada distinción reveladora de la inconsistencia de la mencionada homogeneidad, como pudiera serlo la de “género”, o la de “clase social”, entre otras plausibles. Pero no cabe interpretar nuestra elección como un gesto de arbitrariedad si nos percatamos de que, con los matices que se le pudieran añadir, ella sí resulta decisiva, dado que absorbe a las restantes o a las posibles, en el cometido de proveernos de un esquema transversal descifrador de una lógica de la dominación que se habría mantenido ilesa a lo largo del devenir histórico de las sociedades occidentales. En este sentido, nos apropiamos del canon metodológico preconizado por Max Weber como guía orientadora en esta empresa. Decía Weber, en una emblemática enunciación: “Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (Weber, 1993: 43). Un canon que, sofisticando el andamiaje teórico marxiano, hace que resulte inservible un esquema reductor de la lógica de la dominación a una gramática constreñida a una dicotómica oposición de clases, pero en donde, sin embargo, cobraría valor un otro esquema basado en un conflicto entre “posiciones”, también dicotómico, a partir de una “autoridad” desigualmente distribuida (Dahrendorf, 1979). Por otra parte, la

polarizada distinción a la que recurrimos nos deja entrever que no siempre, ni necesariamente, los “imaginarios dominantes” cristalizan, enteramente, en el “universo simbólico”, y consiguientemente en el *habitus* estructurante de las prácticas sociales (Bourdieu, 2007), de los dominados. En ocasiones, de forma imprevisible, estos “imaginarios” propician unas “apropiaciones” por parte de los aparentemente dominados que, escapando de lo predecible, adoptan cursos tangenciales o completamente opuestos a lo que era de preveer (Castro Nogueira, 2016); incluso, llegado el caso, “metaforizando el orden dominante, haciéndolo funcionar sobre otro registro” (De Certeau, 1990: 54).

Afirmar, como aquí se propone, que eso que ha sido denominado como la categoría de “pueblo” nunca ha sido históricamente feliz, o que ha estado ajeno a la felicidad en tanto *constructo imaginario*, puede sonar a contrasentido, cuando no a temeridad intelectual. Pero no resulta tal si entendemos el vigor actualmente fehaciente de la felicidad -al margen, obviamente, del equilibrio entre gracia y desgracia singularmente encerrado en toda vida humana- como una construcción, esencialmente cultural, fraguada, interesadamente, desde un determinado “imaginario social” en un particular contexto histórico. Como tampoco si le añadimos que el requisito básico para que un tal *constructo imaginario* sea socialmente no ya alcanzado, sino mismo percibido como un horizonte en disposición de alcanzarse, pasaría, a modo de fase previa, por el cumplimiento de unas necesidades antecedentes y más primordiales, como diría Maslow (1954), que, a lo largo de las diferentes etapas históricas, sólo se habría podido evidenciar en unos minoritarios sectores sociales.

1. Del mundo griego a la modernidad. ¿Por qué no pudo darse un “imaginario social” de la felicidad?

Dice Werner Jaeger (2001: 77-78) que Hesiodo, en su poema *Erga*, distanciándose de los códigos morales de la obra homérica, en donde se realizaba la gran epopeya y los relatos heroicos en los que intervienen conjuntamente los Dioses y los hombres, dota de una legitimadora “orientación de sentido” a la vida de las clases populares griegas. Se trata de un recurso a la narración mítica con una finalidad esencialmente didáctica, forjando un *ethos* emanado de la propia vida que ensalza los valores de una sociedad, como la griega, mayoritariamente agraria. Es una doctrina moral que, en conjunción con una doctrina cósmica, se arraigará, fuertemente, en el seno de los estamentos populares. En ella se valoriza el trabajo como auténtica vía de conquista de una peculiar forma de *areté*, tal como se entiende ella por el campesinado. Ahí descubrimos que la cultura popular griega, de espaldas a un ideal aristocrático, pivota en torno al papel atribuido a una sabiduría tradicional en donde se promueve la resignación ante el

destino vital, instando a un ajuste de las expectativas individuales en concordancia con el orden del mundo. Un legado tradicional conservado en un saber práctico, inspirado en las generaciones precedentes, condensado en breves sentencias al uso y con una sencilla incardinación en el entramado de la memoria colectiva. La vida vulgar campesina, la cotidianidad vivida en el mundo de las pequeñas comunidades agrarias, es, así, presentada en su aspecto más realista, precario, penoso y, en el fondo, pesimista. Dado que es contemplada al arbitrio del infortunio y de la muerte, revelándonos una omnipresente nostalgia entre lo que la vida es y lo que se quisiese que fuese (Jaeger, 2001: 66)¹.

La teorización en torno a la felicidad griega contrasta, enormemente, con las directrices de la cultura popular griega. Según Jean-Pierre Vernant (1992: 71), Aristóteles conjuga, no sin ambigüedades internas, un ideal teórico de felicidad, con un rango de supremacía, con, asimismo, la idealización de la dimensión política. El pensamiento griego, en general, pero especialmente tras la deriva de la polis a consecuencia de la desaparición del gobierno de Pericles, se debate, incesantemente, en esta tesitura, dividiéndose, finalmente, en estas dos direcciones supuestamente antitéticas. Es bien conocido el razonar de Aristóteles. Recordémoslo brevemente. Bajo el influjo de su concepción teleológica de la naturaleza, la *eudemonía* consistirá en el cumplimiento de aquello más propio de cada ser. Su conclusión es taxativa: la actividad consagrada al saber es la que hace una mayor justicia al ser humano, en tanto es aquella en la que la naturaleza humana alcanza una mayor realización². Aristóteles acepta aquí el

1. Paralelamente, la persistencia del mito de la "Edad de oro" funcionará como un persistente recurso narrativo justificador de una degradación del tiempo histórico conducente a las penas y a las privaciones que, permanentemente, azotan a la vida, que acompañan al trabajo cotidiano. Una mentalidad complementada con una religión de intenso calado popular, que se haya imbricada con el mito, politeísta, antropomórfica y con una clara ausencia de dogmas. Esto debido, en gran medida, al hecho de carecer de un libro sagrado en el cual los dioses revelasen una implicación, y a su vez marcasen, los designios de la vida individual y colectiva. De manera que la voluntad intervencionista de los hombres se hará depender, por entero, de una dependencia de lo sobrenatural (Dodds, 2006: 26). Este elenco de factores desdobra a la cultura griega en una "religión oficial", ligada a la condición ciudadana como miembro de la polis, y, por contraposición, en otra más popular, ligada a los cultos *místicos* alrededor de la diosa *Deméter*.

2. Aristóteles oscila entre dos posiciones distintas. Por una parte, una aceptación de que "el bien" es inseparable de su condición pública y de que no tiene objeto de espaldas a la moral. Vale decir que no se puede divorciar de una consideración del individuo en cuanto ciudadano, en armonía con los fines del Estado y arrastrado por un compromiso moral con éste, enlazando con la superioridad concedida por naturaleza y en origen a la polis sobre el individuo, como "el conjunto es anterior a sus partes" (Aristóteles, 1986: 44). Por otra parte, argumentará Aristóteles, la *eudemonía* tiene que ver con la búsqueda de un bien que se persigue como un fin en sí mismo y no como un medio en aras de un fin distinto a él. La felicidad será el bien supremo, puesto que se desea no en función de otra cosa. Y esta felicidad se halla en una

legado socrático-platónico, esencialmente aristocrático, según el cual la auténtica virtud pertenece al alma, a lo espiritual, y no al cuerpo o a los bienes exteriores. De ahí su desconsideración de la búsqueda de placer, o el abandono al instinto, por parte del vulgo como ilustraciones de una degradada desviación de la tendencia del alma hacia la virtud. La felicidad es el ajustamiento del actuar a la virtud, acorde al empleo de aquello más singular del alma humana: el uso de la razón. Así vista, la vida teórica, el *bios teoréticos*, en contraposición a la vida activa, fijada esta última a las necesidades de la vida, es la que reporta no sólo la felicidad sino también la libertad, haciendo plena justicia a lo que realmente es el ser humano³. El estagirita concluirá sosteniendo que el sumo grado de felicidad se halla en la vida intelectual, como “acto de pensamiento y del entendimiento”, como “pensamiento contemplativo”, aquella que, en verdad, logra desasirse de los obstáculos pasionales e instintivos (Aristóteles, 1985: 327-328). El tipo de vida que mejor concuerda con el de la vida feliz es el consagrado al pensamiento, a la vida teórica, el que mejor encaja con el principio de mayor excelencia de los que conforman al ser humano. De manera que la felicidad satisfecha en la vida política, en la condición y práctica como ciudadano, siempre será de un rango inferior a la alcanzada en la vida teórica o contemplativa, la desprendida de un interés por los bienes materiales, puesto que la vida dedicada al pensamiento provoca más dicha que la vida propiamente activa encauzada hacia los quehaceres de la vida pública.

La reflexión en torno a la felicidad aristotélica, como primera reflexión emblemática en torno a esta temática, está en sintonía con una opción originariamente comprometida con un singular “modo de vida”. Se trata del implicado en una autorreflexión personal concitada, necesariamente, en el interior de una “comunidad intelectual” o “espiritual” guiada por el cometido de una “conducción en la vida” (Hadot, 1998: 14-15)⁴. Un peculiar “modo de vida” superpuesto sobre el mismo contenido temático de una investigación filosófica que no se podrá entender al margen de éste. La *Sophia* es un saber vivir. De ella brota un ideal ascético de felicidad perfilado hacia la vida teórica y contemplativa, una preparación para la sabiduría. Ella exige, a modo de requisito, tanto una depreciación como un desprendimiento de las cosas “mundanas” y “mortales”, una indiferencia actitudinal ante las

actividad, la más genuinamente idiosincrática de cada ser. En el caso del ser humano, esta actividad es el uso de la razón, por lo que la felicidad humana radicará en el “acto del alma conforme a la razón” (Aristóteles, 1985: 69-70).

3. En el seno de una jerarquía axiológica, lo asociado a “la inquietud” (*askholia*) adopta una connotación de bajeza, en oposición a la nobleza de la “quietud” propia de la vida contemplativa (Arendt, 1998: 28).

4. Una herencia filosófica del pitagorismo que, encarrilada por vía del platonismo, desaparecerá a causa de una hegemonía del aristotelismo averroísta que revertirá en un detrimento del pensamiento avicénico, viéndose degradada en una modulación teórica de corte racionalizado (Durand, 1999: 19-26).

preocupaciones de índole material. De lo que su desaprobación de los placeres corporales y de los bienes materiales es una inmediata consecuencia. Precisamente por este motivo, el ideal de felicidad desprendido de la *Sophia* griega sólo se vislumbra al alcance de una reducida minoría de destinatarios, estando, de suyo, dirigido a ella. Su acento es aristocrático y elitista. No por no haber razones de peso para que pudiera erigirse en un ejemplarizante modelo capaz de ser legítimamente aupado como una deseable referencia universal. Dicho acento, más bien, es debido a que la exigencia del ideal ascético, cuya esencia es la búsqueda de una movilización de la interioridad por medio de la práctica de “ejercicios espirituales” en aras de una conversión por entero del yo, no se encuentra inmersa en el horizonte de las preocupaciones cardinales de la mayor parte de los sectores sociales ni, obviamente, al alcance de ellos. Un ideal esencialmente encerrado sobre sí mismo, en la medida en que está ideado para que circule por los intramuros de una determinada comunidad y se dirija, de modo autorreferencial, a un círculo compuesto -y obviamente reducido- de miembros de ella. El círculo de aquellos instalados socialmente, en razón de su condición, en un “modo de vida” intrínsecamente vinculado al ascetismo definitorio del universo intelectual griego. Por otra parte, sus receptores, los integrantes de dichas comunidades, serán las élites que luego intentarán proyectar su saber en el ámbito académico, político o jurídico, pero nunca serán destinatarios de origen popular.

Desde el siglo IV a.c. hasta el ocaso del siglo I a.c., la propuesta de Epicuro servirá de puente, a través de la obra de Lucrecio, entre el mundo intelectual griego y el romano, manteniéndose viva hasta bien entrado el siglo II d. c. Su actividad filosófica se llevará a cabo, también, en el seno de comunidades autogestionarias que habitaban en las afueras de la ciudad (en el “jardín”). En ellas se edificaba un peculiar vínculo intelectual entre sus miembros que se verá acompañado de un ensalzamiento del sentimiento de amistad, guiado por una visión minoritaria y aristocrática del saber. Sus enseñanzas apuntan, exclusivamente, a los integrantes de la *Escuela* o, circunstancialmente, a un discípulo concreto con el que pretende ser discutido algún punto doctrinal, pero no al público en general (Hadot, 1998: 225). En este sentido, el epicureísmo se distinguirá, nítidamente, de la religión popular griega, apareciendo enfrentada con ella, como posteriormente lo estará con el Cristianismo. Dice Hadot: “Desde este punto de vista puede hablarse de la existencia, en ciertos filósofos de la Antigüedad, de un sentimiento de lo sagrado, tan vinculado al cosmos como a la vida interior y sus profundidades, un sentimiento cuya intensidad puede llegar a la experiencia mística pero que es por completo ajeno a cualquier religión, organizada o revelada. Tal sentimiento aparece incluso en el epicureísmo, que sin embargo se había esforzado por desmitificar y desacralizar el universo” (Hadot, 2006: 262). Pese a ello, los

epicúreos pretenderán cincelarse como una Escuela abierta a sectores sociales amplios, incluyendo entre sus miembros a unas mujeres hasta entonces marginadas, que las Escuelas filosóficas precedentes. La naturaleza del vínculo comunitario será un ingrediente esencial de su concepción de la filosofía. Comunidades en donde sus participantes hallaban un refugio protector ante el reconocido desmoronamiento del, en otra hora, ennoblecido ideal de la polis griega, víctima de las luchas intestinas por el poder, y un consolador alejamiento de la vida pública. En consecuencia, un ideal de felicidad basado en un rechazo de la *paideia* y de la vida política (García Gual, 2002: 65-66). Un ideal comunitario que, prolongando el viejo "ideal ascético" de las Escuelas anteriores, incorporará, en efecto, la idea de conquista de una felicidad junto a otros, si bien sólo en comunión con algunos de los otros. Para ello, en su *Carta a Meneceo*, Epicuro alecciona a recurrir a un efecto terapéutico inherente a la filosofía que se dirigirá al logro de una vida placentera y liberada de todo asomo de infelicidad, a la conquista de una serenidad de ánimo. Esto entraña el móvil de un singular hedonismo que, guiado por la prudencia, ansíe una persecución del gozo y una evitación del dolor (García Gual, 2002: 132). Es el camino señalado para acceder a la meta de la *ataraxia*: la tranquilidad interna, la libertad interior, la ausencia de perturbación. Resultado de un distanciamiento con respecto al acontecer de la realidad que será entendido como el auténtico modo de encarar la *salvación*. La Filosofía tendrá como propósito el descubrimiento del modo en cómo debería ser alcanzada la felicidad, mirando hacia el interior y desdeñando la consecución de bienes o fines materiales; una ética, en definitiva, del "cuidado de uno mismo"⁵. Esta modalidad de ética se prolongará en el Imperio Romano, contando con la admiración de Séneca, afincándose en las clases medias-altas con una dedicación dirigente en Roma e influenciando, de distinto modo, a figuras como Adriano y Marco Aurelio (García Gual, 2002: 252).

En los avatares del itinerario seguido por el Estoicismo, difiriendo con el Epicureísmo en su concreción del ideal vinculante entre sabiduría y felicidad, aunque aceptando su apuesta por la individualidad en menoscabo de lo político, hay una definitiva consagración, ya en la época en la que cuaja el asentamiento del Imperio Romano, en un espíritu marcado por el *aristocratismo* presente en la obra de Séneca. El círculo de recepción doctrinal serán las élites dirigentes, nunca el pueblo, encontrando una encarnación en las directrices políticas impulsadas por Marco Aurelio. "Pereceremos -decía significativamente Séneca- por el ejemplo de los demás, nos salvaremos si nos separamos

5. Un prototipo de ética que, implantada en unos ámbitos restringidos de la sociedad greco-romana, se encontrará "definida por la relación de uno para consigo mismo" que derivará en una "conversión del yo" en la cual, siguiendo a Michel Foucault (1994a: 88-89), se amplifican los límites de la existencia y se prescinde de la esclavitud derivada de un sometimiento al descontrol de las pasiones.

de la masa" (Seneca, 1988: 43). Con la expansión del discurso cristiano, mejor acomodado a las expectativas de las capas sociales desfavorecidas, la moral estoica se irá recluyendo, crecientemente, en el espacio de las élites filosóficas y políticas. Dado el nivel de implicación en un compromiso ascético que el pensamiento estoico reclamaba a sus seguidores lo hacía realmente inalcanzable para una gran mayoría⁶. En cualquier caso, la ética estoica se verá históricamente arrinconada por el cristianismo, una soflama con una mayor sinergia para conectar con las demandas populares de la época.

Ya en el siglo IV d. c., Agustín de Hipona, en un ambiente intelectual de notoria decadencia del antiguo brillo del Epicureísmo y del Estoicismo, así como contagiado por el imperativo en ofrecer una fórmula teórica conciliadora a las permanentes disputas arrastradas de siglos anteriores entre el pensamiento griego y la doctrina cristiana, propondrá que la felicidad consiste en la posesión de una fe en Dios y en una vida en beatitud conforme a la virtud de sus dictados. A partir del más puro espíritu dialéctico de cuño platónico, en disputa con Teodoro, Agustín (1980) especulará, en su obra *De la vida feliz*, al calor de su reciente conversión al cristianismo, que Dios es un faro iluminador en un mundo abocado a estar sumido en un completo naufragio. Para él, la felicidad entraña un compromiso personal con la verdadera sabiduría, que es siempre la que tiene como objeto una "vida contemplativa" orientada por Dios y hacia Dios, y una acorde separación de las cosas banas e intrascendentes que de él nos alejan⁷. Una sabiduría que es la única Verdad. De manera que sólo en la captación más plena de esta Verdad radicará la mayor felicidad. Una vida guiada por la espiritualidad y orientada al alimento del alma será, indudablemente, más dichosa y elevada que aquella, por el contrario, enredada en la persecución de bienes materiales impulsados por la vanidad o por la satisfacción de meros apetitos corporales.

Algunos siglos más tarde, en las postrimerías del XIII, la docta inteligencia de Tomás de Aquino (1991: 322-329), (2001: 746-752) será puesta al servicio de los intereses de la Iglesia bajo un empeño por arbitrar entre los enquistados litigios intelectuales entre Escuelas que, más o menos larvados durante toda la Edad Media, recrudecen con fuerza a partir del siglo XII. El aquinense llamará a la felicidad, concebida al modo aristotélico como el fin último al que tiende el ser humano, como "bienaventuranza". Ella consistirá en aquello más noble de él, aquello

6. Éste consistía, fundamentalmente, en la práctica de un detallado examen personal, de un minucioso y constante dominio del yo, por medio de la utilización de un repertorio de técnicas orientadas al "cuidado de sí mismo" que tanto despertarán, a finales del pasado siglo, la atención de Foucault (1995: 45-94)

7. Así, el ensalzado ideal de vida contemplativa griega, asociada con una experiencia de lo eterno, con un desprecio de unos asuntos públicos teñidos por lo mundano, se verá refrendado en las primeras fases del cristianismo, transformando la anterior exigencia de unos pocos en un derecho de todos (Arendt, 1998: 25-33).

que lo asemeja, analógicamente, a un ser superior y divino; y no, por el contrario, en aquello que, como los placeres, lo aproxime a los seres inferiores en la gradual jerarquía de perfección inscrita en la naturaleza. Dicho de otro modo, la "bienaventuranza" radicarán en lo que más le acerque y oriente hacia Dios. Nuevamente, se trata de enfatizar que la contemplación de La Verdad, y Dios como dicha Verdad, es la fuente de la auténtica felicidad.

En el universo institucional característico de la alta cultura, la religiosa, del medievo, enclaustrado en los intramuros de una vida monacal con muy poca ósmosis con el exterior y plegado a los dictados canónicos de la Teología, se propone un modelo ejemplarizante de felicidad y una vía de acceso a éste al alcance de una minoría, en un continuismo con lo acaecido con anterioridad en la cultura greco-latina. Esta minoría es la integrada por aquellos que contraigan un compromiso personal con la Verdad inspirada por Dios y refrendada por medio de una entrega a la vida contemplativa.

En un evidente contraste con esta propuesta, y oponiéndose subrepticamente al cuño teológico de la cultura oficial, la cultura popular, magníficamente representada en la obra iconográfica de Rabelais, se mueve por un ansía en transfigurar la oficialidad cultural. Para ello echará mano del recurso a una irrisoria comicidad en donde el mundo religioso y sus valores son invertidos, vistos en su doblez. La parodia, la risa, patrimonios universales del pueblo y de su estética volcada hacia una cultura práctica, ocuparán un lugar central en el universo simbólico popular medieval, encargándose de ridiculizar y de subvertir la presunta superioridad de los ideales de felicidad alentados desde la considerada como alta cultura. Existe, pues, una "segunda vida" del pueblo, de espaldas a los dogmas y a los dictámenes o prerrogativas eclesiásticos. Debido a la inviabilidad de su erradicación, por su fuerte enraizamiento popular, la Iglesia, único garante institucional del control moral en la época, admitirá un relativo grado de tolerancia con respecto a estas expresiones populares. En ellas se introducía un espíritu de relativización en la concepción del mundo instada desde la ideología –con sus guías de conducta consiguientes-consagrada y preconizada por el canon eclesiástico, en la gravedad de las verdades teológicas y en la solemne autoridad de éstas, mostrando una escenografía "al revés" y "contradictoria" del mundo (Bajtín, 2003: 16)⁸. En este contexto, un aspecto a tener especialmente

8. En esta dirección, apunta Bajtín: "Ofrecían una visión del mundo, del hombre y de las relaciones humanas totalmente diferente, deliberadamente no-oficial, exterior a la Iglesia y al Estado; parecían haber construido, al lado del mundo oficial, un segundo mundo y una segunda vida a la que los hombres de la Edad Media pertenecían en una proporción mayor o menor y en la que vivían en fechas determinadas. Esto creaba una especie de dualidad del mundo, y creemos que sin tomar esto en consideración no se podría comprender ni la conciencia cultural de la Edad Media ni la civilización renacentista. La ignorancia o la subestimación de la risa popular en la

en cuenta es el “realismo grotesco”, una vulgarizadora inversión de los tan ensalzados, en cuanto que elevados, valores del ascetismo y de la espiritualidad medieval. Apunta a un realce de lo material, lo corporal, lo erótico, de lo cual es portador el pueblo. La fiesta y su correlato humorístico colaborarán, decisivamente, en este cometido.

En el periodo datado entre finales de la Edad Media y el asentamiento de la modernidad, entre los siglos XV y XVIII, se produce una transición hacia un nuevo modelo social gobernado por una notable impronta secularizadora, aunque todavía impregnado por la presencia de trazos culturales significativos, si bien en un gradual proceso de erosión, del universo simbólico cristiano que fuera enteramente dominante durante el medievo. Y en donde, como fruto de la crisis del Cristianismo, brillará un heterogéneo magma, conjugado en base a contradicciones doctrinales internas, de propuestas intelectuales de distinta índole. Por una parte, en el siglo XVI, una apuesta de sello humanista, abanderada por el estadista y lúcido pensador Michel de Montaigne, quien, sin un ánimo de sistematización teórica, se inclinará a un reencuentro con la fascinación surgida de una inmersión en la óptica de los moralistas grecolatinos, Plutarco, Séneca o del epicúreo Lucrecio, como hallazgo de una felicidad derivada íntimamente de una sabiduría entendida, al modo originariamente griego, como una enseñanza para una conducción en la vida (Montaigne, 2011: XXXII-XXXV, 83-108, 1057-1068). Por otra parte, una reciclada apropiación de un “naturalismo ético” y de una llamada a una sabia “gestión de las pasiones”, de raigambre estoica, latente en el pensamiento racionalista de René Descartes (1981: 18-19) y de Baruch Spinoza (2001: 308-310). Por último, la aparición del luteranismo introducirá la idea de que la felicidad se hallará en el cumplimiento de una tarea profesional en el mundo como medio de agrandar a Dios, si bien aún todavía desligada ella de una perseverante búsqueda de beneficio económico al modo del puritanismo instaurado, poco después, por las sectas calvinistas, se materializará acatando, fidedignamente, un mandamiento de Dios hecho llegar como misión a cada uno de los hombres (Weber, 1979: 81-107). En la aspiración a una concordancia entre felicidad y moralidad, que luego Immanuel Kant (1983: 177-182), con una tonalidad pietista, propondrá como modélico principio guía de la conducta, como deber interno para la subjetividad, se traduce la circunstancia de que en el abordaje de la felicidad por parte del de Konisberg se prolonga y sobrevive indemne una secularizada huella de acento religioso, aunque ahora canalizada moralmente.

A lo largo de la antigüedad clásica y del medievo la felicidad no pudo llegar a ser presentada como un logro de alcance universal y destinado al conjunto de la colectividad. Esto no fue viable debido a una

Edad Media de forma también el cuadro evolutivo histórico de la cultura europea en los siglos siguientes” (Bajtín, 2003: 11)

conjunción de motivos, tanto de orden propiamente infraestructural como vinculados a la específica idiosincrasia de los espacios de saber en donde se entretrejan los discursos dominantes. Para detectar este giro tendente a una proyección colectiva de la felicidad habrá que esperar a la llegada de la modernidad.

2. La modernidad: La constitución de la utopía del Progreso como “imaginario social” de la felicidad

A partir del siglo XVIII, la categoría histórico-conceptual de Progreso pasará a ocupar un lugar significativo en las sociedades occidentales, erigiéndose en un “acto de fe” (Bury, 1971: 16), en un dogma inquebrantable y comúnmente aceptado que, más tarde, en el siglo XIX, se convertirá en vértice central de la totalidad de la vida social. Esta cardinalidad de la categoría de Progreso se encuentra connaturalmente imbricada con el paulatino auge adquirido por la burguesía y con el racionalizado ideario económico puesto en marcha en aras de la expansión de sus intereses de mercado, ahora ya convertida ella, definitivamente, en grupo socialmente hegemónico. Por tanto, la categoría de progreso está inspirada en una ambición ideológica por transformar por completo la totalidad de las cosas en algo potencialmente productivo y que redunde en un aumento de la prosperidad material, contribuyendo, supuestamente, a una mejora de la humanidad. Una categoría que se adecua perfectamente con el sistema de valores de una burguesía de nuevo cuño y alejada del *leitmotive* de la burguesía originaria, impulsor de su auge como clase hegemónica que tendrá como asiento las prerrogativas de un absoluto “racionalismo económico” al albur de la alianza entre un ascético metodismo y una racionalización técnica (Sombart, 1993). Una categoría que, asimismo, encaja, sintomáticamente, en el perfil de las optimistas directrices económico-políticas que guían la dinámica del capitalismo en su emblemática etapa de ensalzamiento y despliegue de la producción⁹. Pero finalmente, también, una categoría que, de la mano de un “credo liberal”, “alentó con un fanatismo sectario un cambio social sin límites y sin reglas” generador de intensas conmociones estructurales en el seno de la sociedad a finales del siglo XVIII (Polanyi, 1997: 133). La dogmática confianza depositada en el desarrollo ilimitado de unas fuerzas productivas enteramente consagradas a un también ilimitado aumento, sin cortapisas, de la productividad será el complemento que se derivará, naturalmente, de

9. No en vano, Adam Smith (2002), siguiendo la estela de los fisiócratas y como figura fundadora de la economía moderna, se apropiará de esta categoría para dar cuenta, explícitamente, de las cuatro etapas histórico-secuenciales del desarrollo económico que, a su juicio, culminarán con el surgimiento del mercantilismo, de la “sociedad comercial”, como fase superior de un proceso éste conducente a la cima de la prosperidad social

la visión *prometéica* impulsada desde la centralidad de la categoría de Progreso como sinónimo de felicidad colectiva.

La idea nuclear de este ideario progresista radicarán en que las fases secuenciales por las que han atravesado los diferentes modelos sociales en Occidente han implicado un aumento de perfección histórica y, por tanto, se encaminan en la dirección correcta. “El progreso, decía Lewis Mumford, era bueno por sí mismo independientemente de la dirección o del fin” (Mumford, 1972: 207). De ahí que el pasado sólo sea concebido como algo superado en nombre de un presente condenado, de principio, a la misma superación bajo la responsabilidad de un futuro en manos de la voluntad humana. Así, el presente contiene al pasado y permite anticipar, previsiblemente, el futuro. En palabras de Bury, el Progreso radica en “una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente –*predetentium progredientes*- en una dirección definida y deseable e infiere que este progreso continuará indefinidamente. Ello implica que, al ser (El fin del problema máximo de la tierra), se llegará a alcanzar algún día una condición de felicidad general, que justificará el proceso total de la civilización, pues, si no, la dirección deseada no sería la deseable” (Bury, 1971: 16-17). El horizonte pasa a ser el del futuro, pero de un futuro a conquistar, ilimitadamente, por la entrega de la voluntad y la labor humana.

“Siempre ha habido una relación orgánica entre la religión y el concepto de progreso” (Nisbet, 1996: 488). Aclaremos este aserto. La doctrina cristiana había conseguido transmutar la vieja concepción greco-romana de “salvación”, la que la identificaba con el logro de un estado de imperturbabilidad de ánimo resultante del “autogobierno de uno mismo”, en un ideal de redención histórica ubicado en una temporalidad futura¹⁰. Una versión de la historia en donde la temporalidad se pensaba en función de un vector de futuro con un consustancial ingrediente salvador. A consecuencia del proceso secularizador, el significado de la realización concedida a la historia en la antigua visión judeo-cristiana se torna en algo ahora resultante de una acción humana inmanente a ella, y, por tanto, en un fenómeno expresamente *intramundano*. Sin embargo, pese a ello, el *éscathon* cristiano, la redentora “salvación” ubicada al término de la historia que, originada en el gnosticismo medieval, habría conseguido sobrevivir latente en el universo mental contemporáneo, permanecerá en ella incólume (Voegelin, 2006: 1995-225). La idea fuerza de Progreso es

10. En el candente debate de nuestros días en torno a la génesis y a la evolución de la semántica conceptual de la temporalidad moderna, en donde se han enfrascado autores como Löwith (1973), Blumenberg (2007) o Kosselleck (2003) entre otros, se deja traslucir una reconversión, en clave secularizada, de la linealidad de la filosofía de la historia apuntalada por el judeo-cristianismo.

reconsiderada como una supervivencia residual de la vieja categoría de “salvación” ahora reciclada, inmanentemente, a esta vectorialización histórica. Por tanto, la “salvación”, concebida como meta, ya no está perfilada a la conclusión de una andadura histórica, sino que se ve disuelta en la misma voluntad humana ejecutada, progresivamente y sin fin, en el interior de la misma historia.

Esta lógica histórica pivotada sobre la categoría de Progreso se llevará a cabo por medio de una transformación de la naturaleza y de la sociedad en aras de la conquista *procesual* del reino de la felicidad. Y ello metamorfoseando la antigua concepción cristiana que había cifrado, tradicionalmente, la felicidad en un absoluto supramundano, concretándose, ahora, en una meta con una trastocada naturaleza. Se trata de un anhelo de plenitud, en efecto, pero que será reconsiderado en virtud del cumplimiento de una dicha necesariamente terrenal y radicada en el porvenir, en un punto final del proceso histórico. La asociación natural entre Progreso y felicidad se transformará, a partir de este momento, en un *constructo ideológico* diseñado por las élites burguesas para una generalizada permeabilidad en las capas populares y pensando, no lo olvidemos, en un indiscutido bienestar de ellas. *Constructo ideológico* que reclamará una adhesión por parte de estas capas, elevándose al rango de un derecho universal del que nadie debiera quedar excluido. De esta manera se fraguan las condiciones idóneas para la configuración del “imaginario social” determinante de la época, en donde Progreso y felicidad mantendrán una perfecta alianza. En el siglo XVIII, el logro de la felicidad colectiva pasa a ser el gran vértice temático no sólo de las formulaciones filosóficas, científicas y políticas del momento sino, también, de la mentalidad que empuja la época. “La felicidad –escribía Mme. De Puiseux al pintar los caracteres de sus contemporáneos- es una bola tras a cual corremos cuando rueda, y que empujamos con el pie cuando se para.. Está uno muy cansado cuando se decide a descansar y a dejar rodar la bola.. “ (Hazard, 1998: 26). *Le Temple du bonheur*, así se llamó en Francia a una selección de los mejores tratados seleccionados entre una innumerable gama de aquellos consagrados al tema de la felicidad (Hazard, 1998: 24). La felicidad pasa a ser, inexorablemente, intrahistórica, fruto de los beneficios resultantes de una voluntad humana afanada en la finalidad de incrementar un mayor provecho material. Por eso, en realidad, entre saber y felicidad se seguirá dando un estrecho nexo, si bien absolutamente distanciado del, en otra hora, dignificado por la especulación griega. Ahora se apreciará que el único objetivo real del saber será la conquista, a través de su buena planificación práctica, de la felicidad colectiva, y no otro.

Asimismo, se entiende que esta conquista de beneficios prácticos está en manos exclusivas del saber, y no de otras instancias. Pero, eso sí, no a expensas de cualquier tipo de saber. Un tipo de saber que despreciará

la inutilidad del conocimiento hasta entonces vanagloriada. El saber enmarcado, como antaño, en una "vida contemplativa" será visto como un gesto de desperdicio u holgazanería. En contraposición, se apeará un tipo de saber que, ligado estrechamente a la técnica, repercute en una inmediata utilidad social. Para los enciclopedistas franceses el propósito de ennoblecimiento de las "artes mecánicas", minusvaloradas desde el mundo griego, se convertirá en todo un lema político. "... se ha alabado mucho más a los hombres dedicados a hacer creer que éramos felices que a los hombres dedicados a hacer que lo fuésemos en efecto" (Hazard, 1998: 189). Así quedan asentadas las bases, luego desplegadas con un mayor ahínco en el marco del industrialismo de la segunda mitad del siglo XIX, para atribuir a la tecnología el resorte impulsor de un aumento de productividad. De lo que, presuntamente, derivará el logro de unas mayores cuotas de beneficio económico y, a la postre, de felicidad colectiva¹¹.

El "imaginario social" en donde se imbrica Progreso y felicidad contaminará enteramente la idiosincrasia de las sociedades industriales a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX. Salvo excepciones, los proyectos ideológico-políticos de distinto color, Liberalismo, Socialismo utópico o, con matices, Marxismo, concordarán, sin fisuras y con meras diferencias de matices, en la asunción de esta imbricación como postulado. Estos proyectos se entroncaban en una competencia por adueñarse de la patrimonialidad funcional relativa a la construcción de un global "sentido colectivo". A modo de brújula orientativa, permitían aferrarse a un significado de lo que son las cosas, de lo que éstas debieran ser y del modo, por antonomasia, en cómo podría pasarse del "ser" al "deber ser". Puede rastrearse ello, por ejemplo, en la tentativa ideológica por subsanar el clima de "anarquía moral" que Henri de Saint Simon diagnostica en su época. Su cometido, más decididamente en sus primeros escritos, será el de atribuir de responsabilidad a la conjunción entre la ciencia y el industrialismo en una tarea destinada a una incidencia en una mejora de la utilidad pública. Concebida esta utilidad pública como la genuina fuente de felicidad colectiva, dada la esterilidad, por otra parte, de resistirse a la dinámica determinista conducida por el progreso histórico¹². O también puede verse reflejada en la versión progresista de

11. De esta necesidad de ennoblecimiento de las "artes mecánicas", tan preconizada en la atmósfera del siglo XVIII, se pasó, vertiginosamente, al desplazamiento a una atribución del maquinismo como exclusiva fuente de valor, al gobierno de un sistema mecánico de cómputo del tiempo al servicio de la maquinaria industrial. El valor quedará transformado en un mero cálculo del tiempo, en un "*movimiento en tiempo*" (Mumford, 1972: 202).

12. "Los industriales se constituirán en la primera clase de la sociedad; los más importantes de entre los industriales se encargarán, gratuitamente, de dirigir la administración de la riqueza pública: ellos serán quienes hagan la ley y quienes marcarán el rango que las otras clases ocuparán entre ellas; concederán a cada una de ellas una importancia proporcionada a los servicios que cada una haga a la

la historia formulada por su discípulo, Auguste Comte, quien ofertará un ideario de cariz laico en donde se intentará hacer ver que el *Estado Positivo* es el que, gobernado por la entronizada "ciencia positiva", representa el de una concluyente culminación de la humanidad, cuya implantación ocasionará una reforma social edificada desde una "educación racional" y estimulada por el Progreso entendido como catalizador del bienestar y de la felicidad colectiva¹³. Por su parte, Karl Marx y Friedrich Engels expresan una visión ambigua del progreso. En efecto, el maquinismo generado a raíz de la Revolución Industrial, y teniendo en cuenta sobre todo su inserción en un contexto de relaciones de producción burguesas, delata un sometimiento del obrero con respecto a la máquina. Lo que no es óbice para, por otro lado, alabar el progreso de las fuerzas productivas como una potencial fuente generadora de bienestar material, en tanto instrumento liberador de las constricciones impuestas a lo largo de la historia por los dictados de la naturaleza. En este aspecto, Marx y Engels no se liberan concluyentemente del "imaginario social" gestado por la burguesía¹⁴.

industria. Tal será, inevitablemente, el resultado final de la actual revolución; y cuando se obtenga este resultado, la tranquilidad quedará completamente asegurada, la prosperidad pública avanzará con toda la rapidez posible, y la sociedad disfrutará de toda la felicidad individual y colectiva a la que la naturaleza humana puede aspirar" (Saint Simon, 1960: 84).

13. "Así, pues, si el privilegio de la coherencia lógica ha pasado desde ahora irrevocablemente al espíritu positivo, lo que no puede apenas discutirse en serio, es menester desde el mismo momento reconocer también en él el único principio efectivo de esa gran comunión intelectual que viene a ser la base necesaria de toda verdadera asociación humana, cuando está unida de modo conveniente a las otras dos condiciones fundamentales, una conformidad suficiente de sentimientos y una cierta convergencia de intereses" (Comte, 2004: 21).

14. Aunque reconociendo que este aspecto requeriría un examen más exhaustivo para disipar las oscuridades de un hilo discursivo en este punto ciertamente paradójico, dirán ambos en *El Manifiesto Comunista*, lo que suena a una decidida loa en favor del desarrollo de las fuerzas productivas: "La burguesía ha creado energías productivas mucho más grandiosas y colosales que todas las pasadas generaciones juntas. Basta pensar en el sojuzgamiento de las fuerzas naturales por la mano del hombre, en la maquinaria, en la aplicación de la química a la industria y la agricultura, en la navegación de vapor, en los ferrocarriles, en el telégrafo eléctrico, en la roturación de continentes enteros, en los ríos abiertos a la navegación, en los nuevos pueblos que brotaron de la tierra como por ensalmo. ¿Quién, en los pasados siglos, pudo sospechar siquiera que en el regazo de la sociedad fecundada por el trabajo del hombre yaciesen soterradas tantas y tales energías y elementos de producción?" (Marx-Engels, 1998: 58). O en *El Capital*, en donde se ensalzan las virtudes en gestación atesoradas en la máquina, no sólo vistas en tanto propulsoras de un aumento de riqueza sino, incluso, como favorecedoras de la creación de empleo, contrastándolas con los dañinos efectos ocasionados en el tejido social a consecuencia de su subordinación a un determinadas relaciones de producción, las capitalistas: "Hubo de pasar tiempo y acumularse experiencia para que los obreros aprendieran a distinguir entre la máquina y su explotación capitalista y se acostumbraran a dirigir sus ataques, no precisamente contra los medios materiales de producción, sino contra la forma social en que eran explotados" (Marx, 2014: 382). Añadiendo poco después: "A pesar de que la máquina suprime más o menos obreros de oficios y manufacturas en los que

En la segunda mitad del siglo XIX, en pleno apogeo del “imaginario social” que concentraba su tesón en el establecimiento del Progreso como vía unilateral de acceso a la felicidad colectiva, la lúcida mirada nietzscheana –insinuada ya antes en el Romanticismo– fungirá, con un notable influjo en los campos de la filosofía y de la literatura europea del momento, como una excepcional reacción a contracorriente de dicho “imaginario social”. Sin que, debido a motivos obvios, pudiese estar en condiciones de diagnosticar los efectos culturalmente colindantes desatados por este “imaginario”, Nietzsche, no obstante, los entreverá y, sobre todo, los presagiará¹⁵. Habrá que esperar a que, ya avanzado el siglo XX y tras el desenlace de dos guerras a nivel planetario, el presagio nietzscheano se corrobore en el dictamen acerca del reverso de los avatares de la Ilustración llevado a cabo por la *Escuela de Frankfurt* en el meridiano del siglo pasado¹⁶.

La configuración del “imaginario social” del Progreso como utopía instauradora de una felicidad colectiva fue un ideario dibujado por las élites intelectuales burguesas, cuyo propósito final era la materialización de un modelo social basado en una planificada lógica *productivista*. Y este “imaginario social” contrastará, en las coordenadas de la modernidad industrial, con la asunción que de éste se hará por parte de los sectores sociales populares. Un contraste revelador, en algunos casos, de la confrontación y colisión del mencionado “imaginario social” con los “imaginarios sociales” fuertemente enquistados en el seno de la cultura popular. En otros, de la sumisión o de la erradicación de estos “imaginarios populares” al arbitrio del poder ejercitado por el “imaginario” ahora dominante. Y finalmente, en otros, de una desviada “apropiación” de éste.

El reservorio cultural que, inspirándose en el Romanticismo, se alzó, antitéticamente, como la falla del renombrado Progreso fue la alusión a una reivindicación del tiempo histórico pasado, a la tradición envuelta bajo un ropaje liberador. En la medida en que ella sí evidenciaba la nostalgia de un mundo definitivamente desmantelado por la dinámica del Progreso, pero, lo que es más importante, los desarreglos fehacientemente engendrados por esta dinámica. El Pasado será contemplado, así, desde una ambivalente y plausible lectura

acaba de ser introducida, la máquina puede, no obstante, ocasionar un aumento de empleo en otras ramas de la producción, pero este efecto no tiene nada en común con la llamada teoría de la compensación” (Marx, 2014: 395). El problema de fondo es que, para las categorías de la Economía Política burguesa, no se concebiría otro empleo de la máquina que no sea el mediatizado por el capitalismo. “Los antagonismos y contradicciones inseparables del empleo capitalista de la máquina existen, no porque broten de la máquina misma, sino porque emanan del empleo capitalista de éste” (Marx, 2014: 394).

15. Especialmente en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva* (Nietzsche, 2006: 96-104).

16. En su emblemática *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno-Horkheimer, 1994).

ontológico-política: como “revolución conservadora” o como “conservación revolucionaria” (Mayorga, 2000). Visto ello en el concierto de la oposición relacional entre las élites y las capas populares en el devenir de la modernidad industrial, resulta, indudablemente, más fértil detenerse en la “conservación revolucionaria”.

En este sentido, a contrapelo de la visión de la historicidad burguesa y su “imaginario social” institucionalizado, la sensibilidad de Walter Benjamin hacia los “vencidos por la historia”, siempre estas capas populares olvidadas por la cultura oficial, testimonia que el curso del Progreso, en lugar de ser un catalizador de felicidad colectiva, revela su enmascarado rostro como un instrumento de sometimiento generalizado. Así lo condensará alegóricamente Benjamin en una de sus conocidas *Tesis sobre Filosofía de la historia*, la Tesis IX, reinterpretando la emblemática obra pictórica de Paul Klee, *Angelus Novus*, bajo el convencimiento de que la irreversibilidad del Progreso reporta una irremediable catástrofe y condena colectiva¹⁷. De manera que su propósito será anticipar el reverso real del Progreso en su hegemónica pretensión por hacerse permeable en el interior del tejido simbólico de las clases populares y la consiguiente hostilidad a éste de ellas espontáneamente destilado. En virtud de lo anterior, Benjamin (1998: 23-47) piensa que donde el análisis científico de Marx, en su intención de captar la esencia de la sociedad moderna, no pudo llegar sí lo hará la inspiración poética de Charles Baudelaire. De ahí su admiración por los proscritos de la sociedad industrial. Ellos, en su concreción en un elenco de figuras con un aura arquetípica, delatan el envés del Progreso, y, ante su mirada, su proscripción los investirá de un singular destello de heroicidad. El Club revolucionario de Blanqui, los integrantes de la bohemia, el trapero, el *lumpemproletariado* o los protagonistas del cine de Charles Chaplin, son, en su conjunto, personajes surgidos de un magma reactivo a la era industrial. Instigados e instigadores de una rebeldía anárquica, de un ansia de desorden en su estado de pureza y sin cortapisas. Desafiando el productivismo alentado desde la falaz equiparación de Progreso y felicidad, son la sorda contrapartida negadora no sólo del ciudadano sino, incluso, del proletariado encauzado en una militancia doctrinal. Traducen, a su vez, el clandestino latir de una autenticidad popular que, en su sentir cotidiano, expresa una profunda hostilidad a una tentativa de metabolización por los cánones del “imaginario social” del Progreso.

17. “Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja *irreteniblemente* hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (Benjamin, 1990: 183).

Que duda cabe que esta atmósfera desencadenada por el industrialismo será el caldo de cultivo para la germinación de un “ilegalismo sonriente y tolerado” (Foucault (1991: 90), ampliamente extendido en los siglos XVIII y XIX y que sólo se tornó en un problema real de orden público cuando se intuyó que podía atentar contra los derechos de propiedad de la burguesía. El proceso de modernidad industrial provocó un forzado traslado poblacional desde el campo a la ciudad que, aunado con un excedente demográfico, propició un problema de localización y concentración de la fuerza de trabajo paralelo al de la acumulación de capital. En consecuencia, toda una acrisolada gama de individuos quedó localizada en los márgenes de la dinámica productiva puesta en funcionamiento. Era una “población flotante” inherentemente refractaria a los nacientes moldes de encauzamiento bajo una rígida disciplina laboral¹⁸. Por medio de las instituciones modernas, atravesadas por el binomio Poder/Saber, se pretenderá erradicar un contagioso espíritu de pereza, propio de toda suerte de individuos sin un anclaje social determinado, allí donde la ola de moralización desplegada en manos de las iglesias no llegó a cumplir tal objetivo. Vagabundos, locos, vagos, marginales, indigentes, o criminales representan, visto de este modo, el rechazo radical a una conciencia del mundo burguesa y desdican el “imaginario social” por ella puesto en circulación, en virtud del cual el Progreso habría de inducir, necesariamente, una generalizada felicidad. La consabida preocupación de Foucault (1991. 87-88) por los “mediocres”, por una extendida “anormalidad”, es tal porque permite visualizar el opaco reverso del “imaginario social” edificado por las élites burguesas.

En contraste con épocas precedentes, en la época moderna sí habría conseguido fraguarse un “imaginario social” de la felicidad. El discurso en torno a ella logrará sobrepasar unos reducidos círculos elitistas y extenderse por el conjunto del tejido social. En manos de la visión del mundo y de los intereses económicos de la burguesía, el “imaginario social” de la felicidad llegará a cuajar socialmente como proyecto con una aspiración a una generalizada dimensión colectiva. Se transformará en una siempre inacabada promesa de futuro que servirá como horizonte rector para la realización de un abanico de programáticas económico-políticas que, guiadas por el ideario del Progreso, estarán gobernadas, en su totalidad, por una propuesta de organización y planificación de lo social.

18. Esta circunstancia desembocará, según ha retratado magistralmente Michel Foucault, en la emergencia de unas “técnicas disciplinarias”, ejercitadas en un régimen espacio-temporal, encargadas de apuntalar un sometimiento de los individuos a su tratamiento como fuerza de trabajo útil y productiva Foucault (1967), (1994b). Se corresponde con la aparición, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, de las diferentes instituciones modernas, consideradas como instancias de control de una fuerza de trabajo a disciplinar.

3. El funcionamiento del “imaginario social” de la felicidad en la modernidad avanzada

La comprensión de la actuación del “imaginario social” de la felicidad en la modernidad avanzada exige el reconocimiento de una interconexión funcional de factores de índole sociológica sumamente determinantes. Estos factores se podrían desglosar del modo siguiente:

a. La ausencia de un proyecto histórico e ideológico, claramente definido, orientado hacia el futuro, que lograrse concentrar y movilizar las expectativas sociales hacia una finalidad histórica, cualquiera que fuese la dirección que ésta adoptase (Lyotard, 1994), (Baudrillard, 1992), (Maffesoli, 1990).

b. La mutación de un capitalismo consagrado a la producción, y por ende a la producción de unas subjetividades acordes a ello, a un capitalismo consagrado ahora al consumo, con una también producción de las subjetividades acordes, correlativamente, a esta mutación; y una transformación de este último en eje vertebrador por entero de la vida colectiva (Ibáñez, 1994), (Alonso, 1999), (Livopetsky, 2007).

c. La aparición de una emergente clase media que, procedente del aumento en el nivel de vida económico del antiguo proletariado, forja unas nuevas pautas y estilos de vida generacionalmente diferenciados de los de fases históricas anteriores, dando prioridad, resueltas en gran medida sus necesidades primordiales por la tutela de un Estado benefactor, a un marco de valores con una expresividad hedonista (Bell, 2004) y *post-materialista* (Inglehart, 2005) estrechamente ligada a una utópica obediencia a una “construcción de uno mismo”.

d. El desmantelamiento de los viejos sistemas de creencias, religiosos o ideológicos, que habían sido, tradicionalmente, la matriz irradiadora de un sentido nuclear en las sociedades occidentales, trasladándose su actuación al campo de dispositivos de saber de carácter técnico y en manos de una creciente especialización (Habermas, 1986).

e. La desestructuración del tejido colectivo, y de sus ligámenes vinculantes, conducente a un individualismo de nuevo cuño que revierte en una pérdida de identificación y de adhesión en torno a una referencia común, gestada al calor de la fragmentación en un abanico de *microcódigos* morales marcados por el signo de la fragilidad y de la provisionalidad (Sennet, 1994), (Bauman, 2006).

f. La irrupción de una cultura centrada en el culto al “yo” favorecedora de una traslación del origen de las problemáticas de calado inherentemente social al ámbito de la interioridad, allanando el terreno para la forja de una *psicologización* de lo social, para una conversión de todo acontecer social en un hecho de naturaleza puramente individual (Lasch, 1999), (Lipovetsky, 1983), (Giddens, 1994).

En el escenario operativo del “imaginario social” de la felicidad en la modernidad avanzada resulta especialmente significativo el tránsito, acaecido a partir de la década de los años ochenta del pasado siglo, en las pretensiones a las que se encamina el saber y las prácticas psicológicas. Con una localización originaria en el marco académico perfilado por los trazos de la cultura estadounidense, aunque luego exportados con facilidad por el marco geográfico, académico y cultural europeo, surgirá una tendencia sumamente relevante que, acto seguido, describiremos. Por otra parte, en aras de una eficacia y utilidad más inmediata, habrá un cambio de registro en el abordaje psicoterapéutico, pasando a ser primadas recetas prácticas con una mayor brevedad en su aplicación en comparación con aquellas dispuestas a trabajar sobre un horizonte temporal más amplio. A una habitual preocupación clínica por lo patológico -y esta es la tendencia antes apuntada- se le sobreañadirá, e incluso se tornará en central, un firme encargo de colaboración en la conquista de un bienestar de naturaleza subjetiva más que colectiva (Seligman-Csikszentmihalyi, 2000). De esta forma, la felicidad, sinónimo de este anhelado “bienestar subjetivo”, pasará a ser un *constructo imaginario* que quedará inserto en el marco de los parámetros de la autoridad que ampara a la ciencia, y, por tanto, legítimamente tratado a partir de la credibilidad de ésta. A tal efecto, este *constructo imaginario* será introducido y tratado como algo indicativo de una calidad de vida que se pretenderá desligar o ampliar de una connotación limitadamente económica, incluyendo para ello los innumerables e indiscutibles efectos prácticos y utilitarios reportados por la adquisición de la felicidad. Con la consolidación de la llamada “sociedad del bienestar” y la aparición de una gama de valores con una tonalidad “post-materialista”, se producirá un hecho culturalmente decisivo: comienza a ser explotada la aceptación del axioma según el cual un mayor “bienestar material” no, necesariamente, desencadena un mayor “bienestar subjetivo” (Csikszentmihalyi, 1975), (Csikszentmihalyi, 1998). Motivo por el cual la felicidad, a partir de la década de los ochenta, se transforma en un objeto y en una temática específicamente individualizada, acaparada por una lectura psicológica, léase bajo un credo de cientificismo, entregada por completo a los derroteros del saber por esta ciencia institucionalizados. Lo que no es óbice para que no haya conseguido disolverse del todo el halo de desconfianza acerca de la credibilidad epistemológica de un saber consagrado a tan complejo cometido.

Paralelamente, el saber psicológico comienza a aproximarse y, finalmente, a acoger en su dominio aspectos no estrictamente cognitivos, léase afectivos y emocionales, contribuyendo a añadirle al

“bienestar subjetivo” un importante sello de “bienestar emocional”¹⁹. Al fin y al cabo, la idea rectora consistirá en que la felicidad es el resultado de un cómputo y de un balance decisorio, más allá de un ramplón hedonismo, entre un bipolar y esquemático manejo de afectos y de emociones, tanto con una carga positiva como con una negativa en su lenguaje, que conformarán el bienestar general de cada individuo. A mayores, se incidirá en que el crecimiento del “afecto positivo”, fruto de un adiestrado trabajo de gestión de las “emociones negativas”, deriva y precede a la consecución del éxito en los diferentes escenarios en los que se entreteje la vida cotidiana: en el trabajo, en las relaciones sociales, en la salud, o incluso en la esperanza de vida (Lyubomirsky-Sheldon, 2005). El camino trazado para dicho crecimiento radicará en una implicación práctica del individuo en “actividades intencionales” que, gobernadas por una actitud guiada por el optimismo, se orienten hacia un aumento de la felicidad, estimulando la intensificación de todas aquellas experiencias procuradoras de satisfacción en la vida diaria.

Al unísono con lo anterior, se da relevancia a las nociones de “auto-aceptación” o de “autorrealización”, incidiéndose en una reiterada alusión a un sí mismo²⁰. Con estas nociones se está sobredimensionando la “auto-referencialidad”, así como el “control” y la “orientación de la experiencia interna”, como vías de genuino acceso a la felicidad (Csikszentmihalyi, 1998)²¹. Tanto es así que llegará a formalizarse una escala cuantitativa, construida sobre la base de un diseñado abanico de indicadores, encargada de la evaluación del “bienestar subjetivo”, de acuerdo a la constatación de un patrón metodológico que pueda ser utilizado como referente objetivo. En sintonía con ello, desde la prestigiosa Universidad de Pensilvania, y afincado en los centros neurálgicos de poder académico estadounidense, Martin Seligman (2004), (2005), en esta línea, abanderará todo un programa teórico-

19. No sin motivo, precisamente en este mismo contexto histórico y local, irrumpirá con fuerza la noción de “inteligencia emocional”, ensanchando el ámbito asignado corrientemente a la inteligencia con la introducción de una multiplicidad de subtipos de ésta y precipitando, así, una problematización de su adscripción a una unívoca lectura de acento cognitivo (Goleman, 2001).

20. Así, se retoman, con un barniz readaptado a unos nuevos tiempos, algunos elementos ya ostensibles en el núcleo teórico de la llamada *Psicología humanista*, encabezada en su momento, entre otros, por Abraham Maslow (1998) o Carl R. Rogers (1989), con mucho impacto en ciertas clases sociales estadounidenses durante las décadas de los sesenta y setenta.

21. Como ejemplo, la denominada “Escala de bienestar psicológico” planteada por Ryff (1989), en la que, en nombre de los principios de una teoría multidimensional del bienestar, se propondrán las fórmulas más idóneas para el desarrollo de unas capacidades psicológicas propulsoras de un decidido crecimiento personal.

práctico encaminado al logro de este “bienestar subjetivo”, léase de la felicidad²².

Los principios de la obra de Seligman, como forjador de las directrices teóricas de un proyecto de constitución de una “ciencia de la felicidad”, merecen ser objeto de un examen atento. A finales de la década de los noventa, crea una corriente en Psicología llamada *Psicología Positiva*. En ella, bajo un reconvertido influjo de técnicas de origen oriental, se apuesta por el cultivo de las “fortalezas” personales. Algo esencial en esta empresa, siguiendo la estela de Seligman, será lo apuntalado por Csikszentmihalyi (2011), quién se encargará de alentar acerca de la eficacia de aprender a vivir en *flow* (“en la zona”). En esto radicará la actitud más provechosa - pues no de otra cosa más que de una metafórica o no contabilidad de emociones se trata- para encarar, *positivamente*, los múltiples retos vitales, persiguiéndose una optimización de la gestión de las “fortalezas” en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana. Para ello se revalorizarán un elenco de nociones tales como las de “optimismo”, “positividad”, “motivación” o “creatividad”, entre otras, ligadas a un trato *positivo* y *optimista* con el mundo. En este aspecto, se deja apreciar un vuelco significativo en la misma consideración del saber y de la práctica psicológica. Se pretende romper el vínculo históricamente contraído por la Psicología con el modelo médico, el que enfatiza la patología, la anormalidad, la negatividad, en la conducta, para aunar, por el contrario, como objeto temático central la *positividad* y las formulas para ésta ser alcanzada.

Y el programa catapultado por una necesidad de realización de este “bienestar subjetivo” llevará parejo, como no podía ser de otro modo, la apuesta en favor de una “pedagogización de la felicidad”. Un esfuerzo orientado a forjar un modelo de subjetividad con una decidida inclinación al cultivo de una personalidad socialmente atractiva y fraguada a través de un aprendizaje tanto de habilidades sociales como de una mejora de las relaciones afectivas con las personas del entorno más próximo (Fordyce, 1997).

En rigor, este proceso, más que abrir una sospecha acerca de la verosimilitud del estatuto epistemológico asignado al saber psicológico, tiene que ver con una fenomenología distinta. Se trata de la traducción de una tendencia encaminada a una *psicologización* de las problemáticas de naturaleza social y de otra tendencia, aunada con la anterior, encaminada a una tentativa de resolución de ellas en clave *psicologicista*. Si bien, admitiendo, como es sabido, que el discurso, en

22. Sus sucedáneos, el *coaching positivo*, o la ingente producción de literatura de “autoayuda”, se enmarcan en unas variantes programáticas cercanas o semejantes, tratando de hallar y optimizar las claves para extraer lo mejor que, supuestamente, habita en el interior de cada persona, supeditándolo al objetivo último de un “bienestar subjetivo”.

innumerables ocasiones, genera su propio objeto. Por otra parte, este proceso aquí expuesto no acogería al conjunto de las perspectivas psicológicas en su totalidad, sino que, más bien, se circunscribiría a aquellas que predefinen de antemano la consigna de un "bienestar subjetivo" y ofrecen, consiguientemente, los pasos pautados más acordes que debieran ser seguidos para alcanzarlo. Y ello de acuerdo al fomento de una forma de tutela del yo en la que se esquivaba una profundización, sin embargo, en el detonante de que el individuo se haga responsable de un compromiso con su vida²³.

Nuestra propuesta es que la naturaleza funcional del "imaginario social" de la felicidad en la modernidad avanzada es indisociable de las estrategias *culturales* desplegadas por un capitalismo de consumo, y que sólo destapando la verdadera intencionalidad de éstas estaríamos facultados para desentrañar el significado de aquella. Es más, dicha naturaleza funcional será indisociable de una connotación de alcance ontológico constitutiva del consumo, en virtud de la cual el ser de las cosas es concebido, en su totalidad, de acuerdo a su condición de cosa en y para el consumo, incidiendo en una concepción del ser de los individuos que serán vistos, en exclusividad, a través de una sujeción de su subjetividad a la articulación interna del binomio: producción/consumo. En este decorado, la felicidad pasa a ser una "objetivación inmaterial" inscrita en un "imaginario social" con visos de hegemonía cultural. En buena medida, irrumpiendo como una *fantasmagórica* variable compensadora, a título individual, de los efectos propiciados por la desestructuración de las subjetividades sociales y los plexos de textura comunitaria a consecuencia de los dictados de este binomio. Esta inserción de la felicidad en el mundo del consumo permite entender su *fetichización*, obedeciendo a la circunstancia de que no puede ser despojada de su carácter de

23. Por lo que este proceso no incluiría a corrientes psicológicas, como la psicoanalítica, entre otras, con una preconsideración antropológica con un acento, digamos, "trágico" y que, por tanto, rehúyen a priori de la posibilidad de ofertar una Verdad como receta resolutoria de los problemas a los que irremediablemente se enfrenta toda vida humana. En *El malestar en la cultura*, afirmaba, sintomáticamente, Sigmund Freud: "El designio de ser felices que nos impone el principio del placer es irrealizable; mas por ello se debe –ni se puede- abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización. Al efecto podemos adoptar muy distintos caminos, anteponiendo ya el aspecto positivo de dicho fin –la obtención del placer-, ya su aspecto negativo –la evitación del dolor-. Pero ninguno de estos recursos nos permitirá alcanzar cuanto anhelamos. La felicidad considerada en el sentido limitado, cuya realización parece posible, es meramente un problema de de la economía *libidinal* de cada individuo. Ninguna regla al respecto vale para todos; cada uno debe buscar por sí mismo la manera en que pueda ser feliz. Su elección del camino a seguir será influida por los más diversos factores. Todo depende de la suma de satisfacción real que pueda esperar del mundo exterior y de la medida en que se incline a independizarse de éste; por fin, también de la fuerza que se atribuya a sí mismo para modificarlo según sus deseos" (Freud, 1981: 27).

“mercancía”, con un determinado “valor” en el sistema de relaciones del mercado. Como tal “mercancía” no se puede librar del “fetichismo” que rodea a toda mercancía, de una fantasmagórica transfiguración de sí misma en donde se ven desdibujados los trazos del “carácter social” del trabajo. Sólo que, a diferencia de la etapa del capitalismo de producción, en concordancia con un mercado abastecedor de servicios ahora esencialmente inmateriales, entre los que se incluiría el de la felicidad. Los productores, aclimatados en un otro orden del “carácter social” del trabajo, y debido precisamente a ello, hacen suyo un reclamo de consumo de felicidad, dando pie a una nueva modalidad de “mundo invertido” (Marx (2014: 72-82); en donde la “mercancía felicidad”, nacida no tanto de una necesidad como “valor de uso” como de su conversión en “valor de cambio”, acaba por adueñarse de la mediatización en la relación de los individuos con el mundo y de ellos entre sí. El “imaginario social” de la felicidad alcanza, así, su éxito previsible, logrando no sólo permear sino también ejercer una presión sobre la atmósfera más cercana en la que los individuos se hayan inmersos.

En esta dirección, una pista provechosa para comprender el por qué de la entronización, en una clave *psicologista*, del “imaginario social” de la felicidad en la modernidad avanzada es la anunciada por el sociólogo Jesús Ibáñez, a partir de su posicionamiento analítico en torno a la dinámica *subjetivadora* alentada por el capitalismo de consumo. Decía Ibáñez (1994: 170-171) que, en la “primera palabra de Dios”, la teológico-religiosa, el goce era diferido hacia una promesa de futuro y el sacrificio era la condición necesaria para la adquisición de tal goce. En la “segunda palabra”, la política, el goce se afincaba en la misma promesa, desembarazada ya de una dimensión *supramundana*. En la “tercera palabra”, la publicitaria, el goce, desprovisto de una proyección de futuro, se vuelve sobre sí mismo, transformándose, de facto, en una carga imperativa. El capitalismo apoyado en la producción fijara el goce en el horizonte de un mañana. El que se apoya en el consumo lo fija en el presente. Algo paralelo a lo planteado aquí por Ibáñez ocurriría con el “imaginario social” de la felicidad, en la medida en que ésta habría pasado a ser incluida como un elemento significativamente relevante en el registro del goce. Por eso, el “imaginario social” de la felicidad en la modernidad, como hemos visto, se postulaba como un proyecto inyectado por un referente de futuro, mientras que, en la modernidad avanzada, se actualiza y agota en su misma presencia.

La reforma luterana había instado a la idea de que el camino para un encuentro con “el mal” que se cernía permanentemente sobre la conciencia individual consistía en un ahondamiento en el examen de la interioridad. Esta consideración del acceso a la procedencia originaria del “mal” se transferirá del campo religioso al campo psicológico. En

este trayecto, se verá diluido todo resabio teológico, quedando reciclado en una deriva de tipo técnico, aún cuando sobrevuele conservada una análoga equivalencia funcional operativa en ambos campos. En la actualidad, este énfasis de profundización en el sí mismo ha dado pie a la aparición de distintas variantes discursivas de acento *psicologicista* portadoras de una misma seña de identidad común que las anuda y que se traducirá en una atmósfera socialmente imperativa: la inspirada por un hallazgo tan sumamente individualizado como democratizado de felicidad. Todas ellas confluyen en la presentación de un diseño manufacturado de felicidad disponible para todos, si bien indiferente a la posición ocupada por cada uno en los sistemas de relaciones de poder que cruzan la sociedad. Un diseño especialmente ideado para el consumo de los sectores socialmente dominados²⁴. Por eso, el “imaginario social” de la felicidad actual extirpa de su campo de visibilidad *lo contextual* y, por ende, *lo político*. Vale decir que se desentiende del modo en cómo se construye socialmente, en una determina contingencia histórica, una gestión “imaginaria” y “política” de la felicidad. A tal efecto transmite una visión del individuo a imagen de una *mónada* autosuficiente, como un ente individuado y desvinculado del tejido simbólico-cultural en donde necesariamente se ve envuelto. Un individuo que, como tal, será abordado, en términos epistemológicos, a partir de una *amniótica* preconsideración cincelada desde unas coordenadas *psicologicistas*, a partir de un irreal *ser sí mismo* y *estar consigo mismo*. En consecuencia, se pretende hacer ver que el particular trato que cada individuo establecerá con la realidad -de lo que derivará su felicidad o infelicidad- dependerá, sobremanera, del modo subjetivo -y por tanto modificable- en cómo afronte, individualmente, las dificultades y los desafíos impuestos por esta realidad. Desde esta óptica, poca o ninguna cabida se brinda para un desvelamiento de como la subjetividad es algo, en sí mismo, no sólo constitutivamente permeable sino, es más, entretejido en base a una infiltración de *lo social e histórico*, con las contradicciones internas que éste inevitablemente atesora.

Concluamos enfatizando que, durante la fase cultural correspondiente al capitalismo de producción, la felicidad no era realmente un objeto con una relevancia socialmente significativa, ni era percibido como un obsesivo fin individual en sí mismo. Lo nuclear era una preocupación centrada en la satisfacción de unas necesidades que la sujeción al mundo del trabajo facilitaba, dejando entre paréntesis y diferida la inquietud en torno a una posible autorrealización en su seno. Ahora bien, el descreimiento en torno a cualquier relato donador de sentido que, al modo moderno, se empecinase en una realización de la

24. En contraposición, las nuevas élites abrazarán unas fórmulas de felicidad de tintes *neopicureistas*, cimentadas en una seleccionada amalgama de placeres tendentes a una autorrealización personal y compartidos con otros individuos de un análogo o semejante espectro social.

felicidad colectiva, habría propiciado el brote de un nuevo “imaginario social”. En éste, a diferencia de aquél definitorio de la modernidad más clásica, se trabaja en pos de la configuración de un perfil de subjetividad social organizado en consonancia con el binomio producción/consumo y que, consiguientemente, resulta de utilidad en el mantenimiento de una arquitectura estructural asentada sobre unas relaciones dominación. O, para decirlo en un lenguaje a día de hoy familiar, dicho “imaginario social” está motivado por un propósito de calado *biopolítico*²⁵, orientándose hacia una cristalización de un connaturalizado trato de la subjetividad con el mundo social, así como hacia un modo en cómo ella se ve a sí misma en el interior de dicho mundo. Con en este “imaginario social”, una pautas de configuración del yo enmarcadas en la exigencia de una “subjetividad feliz” pasan a ser algo de una común aceptación bajo la forma de un imperativo. Esta común aceptación, además de ejercer una fuerte presión sobre cada yo individual, oculta lo auténticamente inalcanzable que resulta una empresa destinada a una real consecución de una universalización de la felicidad, transformándose, de esta guisa, en no más que una soflama *ideológica* a tono con la idiosincrasia cultural de la modernidad avanzada.

4. Conclusiones

Tras este periplo histórico-conceptual que, apoyándose en las posibilidades sociológicas encerradas en la noción de “imaginario social”, se ha consagrado al propósito de desvelar la carga semántica acompañante de los discursos centrales en torno a la felicidad, se deduciría lo siguiente:

1. Por motivos estrechamente ligados a una determinada infraestructura e institucionalización del saber, difícilmente podría sostenerse una real implantación de un “imaginario social” de la felicidad con anterioridad al decurso histórico conocido como la modernidad.
2. Con la aparición de esta fase histórica moderna, el surgimiento del “imaginario social” de la felicidad estará íntimamente imbricado con la idea rectora de Progreso, en cuanto categoría ontológico-política sobre la que se cifrará el logro de una felicidad colectiva.
3. A raíz de una mutación en los perfiles de la escenografía cultural de la modernidad avanzada, el “imaginario social” de la felicidad pasará a funcionar en un terreno operativo encaminado a una configuración de la subjetividad social, en la que se cargará el acento sobre la individualidad, acorde a aquella.

25. En una línea ampliamente dibujada por Foucault (2009).

Bibliografía

- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Agustín de Hipona (1980). *De la vida feliz*. Buenos Aires: Aguilar.
- Alonso, L. E. (1999). *La era del consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1985). *Moral a Nicómaco*. Madrid: Austral.
- (1986). *Política*. Madrid: Alianza.
- Bajtín, M. (2003). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid, Alianza.
- Baudrillard, J. (1992). *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós.
- Bauman, Z. (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid: Siglo XXI.
- Bell, D. (2004). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, W. (1990). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- (1998). *Iluminaciones II*. Madrid: Taurus.
- Berger P. y Luckmann, Th. (1986). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Blumenberg, H. (2007). *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bueno, G. (2005). *El mito de la felicidad*. Barcelona: Ediciones B.
- Bury, J. (1971). *La idea de progreso*. Madrid: Alianza.
- Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusqués, (2).
- Castro Nogueira, L., L. y M. A. (2016). *¿Quién teme a la naturaleza humana?*. Madrid: Tecnos.
- Comte, A. (2004). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza.
- Csikszentmihalyi, M. (1975). *Beyond Boredom and Anxiety*. San Francisco: Jossey-Bass.
- (1998). *Finding Flow: The Psychology of Engagement With Everyday Life*. New York: Basic Books.
- (2011). *Fluir (flow). Una psicología de la felicidad*. Madrid: Ediciones de Bolsillo.

- Dahrendorf, R. (1979). *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Madrid: Rialp.
- De Certeau, M. (1990). *L'invention du quotidien. Arts de faire*. Paris: Gallimard (1).
- Descartes, R. (1981). *Discurso del método*. México: Porrúa.
- Dodds, E. R. (2006). *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza.
- Durand, G. (1999). *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE.
- (1991). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- (1994a). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- (1994b). *Vigilar y castigar, México, Siglo XXI*.
- (1995). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *Nacimiento de la biopolítica: Curso del College de France 1978-1979*. Madrid: Akal.
- Fordyce, M. (1997). Educating for happiness. *Quebec Review of Psychologie*, 18, (2).
- Freud, S. (1981). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- García Calvo, A. (1985). *Razón común*. Zamora: Lucina.
- García Gual, C. (2002). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1994). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Goleman, D. (2001). *Inteligencia Emocional*. Barcelona: Kairós.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: TécnoS.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?*. México: FCE.
- (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hazard, P. (1998). *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Alianza.
- Ibáñez, J. (1994). *Para una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- Inglehart, R. (2002). *Modernización y posmodernización: El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid: CIS.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia*. México: FCE.
- Kant, I. (1983). *Crítica de la razón práctica*. México: Porrúa.

- Kosselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Lasch, C. (1999). *La cultura del narcisismo*. Madrid: Andrés Bello.
- Lipovetsky, G. (1983). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- (2007). *La sociedad paradójica: Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.
- Löwith, K. (1973). *El sentido de la historia*. Barcelona: Herder.
- Liotard, J. F. (1994). *La condición postmoderna*. Barcelona: Tecnos.
- Lyubomirsky, S. y Sheldon, K. (2005). Pursuing Happiness: The Architecture of Sustainable Change. *Review of General Psychology*, 2, (9).
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Marias, Julián (1988). *Séneca*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2014). *EL Capital: Crítica de la economía política*, Libro I. México: FCE.
- Marx, K. y Engels, F. (1998). *El manifiesto comunista*. Madrid: Alba.
- Maslow, A. (1954). *Motivación y personalidad*. Barcelona: Sagitario.
- (1998). *El hombre autorrealizado: Hacia una psicología del ser*. Barcelona: Kairós.
- Mayorga, J. (2003). *Revolución conservadora y conservación revolucionaria*. Barcelona: Anthropos.
- Montaigne, M. (2011). *Los ensayos*. Madrid: Acantilado.
- Mumford, L. (1972). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2006). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nisbet, R. (1996). *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.
- Pintos, J. L. (1995). *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Madrid: Sal Terrae.
- Polanyi, K. (1997). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta.
- Ryff, C. (1989). Beyond Ponce de Leon and life satisfaction: New directions in quest of successful ageing. *International Journal of Behavioral Development*, 12.
- Rogers, C. R. (1989). *La persona como centro*. Barcelona: Herder.
- Saint Simon, H. (1960). *Catecismo político de los industriales*. Buenos Aires: Aguilar.
- Seligman, M. (2004). *Haga de la vida una experiencia maravillosa*. Madrid: Ediciones de Bolsillo.

- (2005). *La auténtica felicidad*. Barcelona: Zeta Bolsillo.
- Seligman, M. y Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive Psychology: An Introduction. *American Psychologist*, 55, (1).
- Sennet, R. (2000). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Smith, A. (2002). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.
- Sombart, W. (1993). *El burgués: Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2001). *Ética*. Madrid: Alianza.
- Tomás de Aquino (1991). *Summa Teológica*. México: Porrúa.
- (2001). *Summa contra los gentiles*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Vernant, J. P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.
- Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires: Katz.
- Weber, M. (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.