

Del hedonismo y las felicidades efímeras

On Hedonism and Ephemeral Happinesses

*María Magdalena Trujano Ruiz*¹

RESUMEN

Esta reflexión aborda las reconfiguraciones culturales que enriquecen hoy los temas tradicionales de la sociología. Parte del presupuesto de Elias sobre la *reconfiguración social continua del conocimiento* y la actuación. Presenta la cuestión de la felicidad como un conjunto de aspiraciones construidas y legitimadas socioculturalmente. Postura que muestra una indagación de la felicidad que se modela por las propias prácticas sociales, por los discursos que emergen de relaciones de saber y poder, antes que por acepciones científicas o éticas. Se analizarán las indagaciones de Lipovetsky sobre las felicidades propias de algunas fases de la modernidad. Asimismo, se señalará el carácter filosófico que busca el *sentido de la vida* actual.

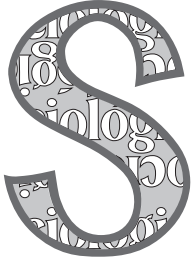
PALABRAS CLAVE: felicidades, infelicidades, hedonismos, reconfiguraciones, construcciones ónticas, emociones, modernidades.

ABSTRACT

This reflection deals with the cultural reconfigurations that enrich the traditional themes of sociology today. The author's starting point is Elias's supposition about the continual social reconfiguration of knowledge and action. She presents the question of happiness as a series of socially and culturally legitimated and constructed aspirations. This position demonstrates an inquiry into happiness modeled on social practices themselves, on the discourses that emerge from power and knowledge relations rather than on scientific or ethical definitions. The article analyzes Lipovetsky's inquiry into happinesses corresponding to certain phases of modernity. In addition, it points out the philosophical nature of today's search for the meaning of life.

KEY WORDS: happinesses, unhappinesses, hedonisms, reconfigurations, constructions of entity, emotions, modernities.

¹ Socióloga mexicana y doctora en filosofía. Profesora-investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco. Correo electrónico: mtrujano@hotmail.com



Este artículo se plantea la pregunta central que le concede título: ¿cómo es que el inicio del siglo XXI se encuentra marcado por el reiterado cuestionamiento de qué es la felicidad, sobre si es posible alcanzarla en la vida cotidiana y si vivimos en una era hedonista? Tal es el contenido del primer apartado: “De las felicidades previas”. Una pregunta que ha suscitado multitud de reflexiones de todo tipo, no sólo en el presente, sino desde la Antigüedad Occidental. La mera diversidad de acepciones nos plantea la cuestión de su remodelación histórica cultural continua como consecuencia de las propias reestructuraciones políticas, económicas, sociales, culturales y hasta discursivas. En el apartado “De las reconfiguraciones del mundo, los individuos y las felicidades posibles” se presenta un recuento, no exhaustivo, de algunas de las acepciones de felicidad predominantes para mostrar la ocurrencia de sus reconfiguraciones sociológicas continuas, desde una mirada eliasiana. No obstante, queda pendiente una aproximación detallada y crítica a la serie de mutantes acepciones de felicidad propias del industrializado siglo XVIII en adelante, y específicamente de las del siglo XX, las cuales requieren de un análisis lipovetskyano puntual que las vincule con las propias modalidades de transformación del mercado capitalista, a la vez que se muestren sus diversas definiciones socioculturales y sus apropiaciones individuales. Tal es el derrotero argumental del apartado “*Reconfiguraciones de consumos y hedonismos: Lipovetsky*”. Finalmente, se presenta una reflexión crítica propia a modo de conclusión en el último de los apartados, titulado “Del equilibrio inestable de felicidades-infeli-

ciudades”, en el cual se abordan las infelicidades omitidas en el análisis de las sucesivas *reconfiguraciones sociológicas*, y se muestra el enlace de las felicidades-infelicidades con el análisis filosófico sobre el *sentido de la vida* y la posibilidad de imaginar, desear y construir otros mundos sociales posibles.

DE LAS FELICIDADES PREVIAS

En general, los individuos, los grandes pensadores y los colectivos se han interrogado siempre por el contenido de la felicidad. ¿Qué puede significar ser feliz en sociedad, en lo personal, en el sentido íntimo y propio que concede significación a la vida? Esta es una pregunta de respuesta variable en función del entorno histórico y sociocultural desde el cual se planteé; una pregunta que reedita, silenciosamente, el cuestionamiento por el sentido de la vida y por el propio posicionamiento en ella, que demanda respuestas a los estereotipos culturales vigentes, o bien, que los critica y destruye. Es, indudablemente, una de las preguntas más solitarias, relevantes, útiles y orientadoras que cualquier persona puede hacerse. No obstante, es de las más devaluadas por los colectivos y el consenso cultural; ya que puede resultar contraproducente por sus efectos críticos, revolucionarios, vanguardistas, en suma, destructores, renovadores y reinventores del orden social.

Independientemente de que existan propuestas que renueven y mejoren a los colectivos en el largo plazo, lo que interesa destacar aquí es la perspectiva multihistórica de interrogación incesante que constituye un *horizonte analítico reconstructor de sentidos*, *horizonte* que se comprende como el lugar de gestación de lo *óntico* (de lo propiamente *filosófico*). Es decir, que la interrogación por la felicidad conlleva a dos escenarios analíticos consecuentes: primero, el del rastreo *sociologizador* de la felicidad que muestra sus usos, y después, el de la propia pertinencia de la interrogación por la felicidad que remite a su significado. Este último escenario constituye, hoy y siempre,

una cuestión filosófica: *óptica* en tanto que aborda los modos de construcción del individuo respecto de la felicidad. Esto es, al plantearnos ¿soy feliz?, ¿cómo podría serlo?, ¿cómo habría de pensarme para conseguir la felicidad?, o bien, ¿cómo habría de pensarla para vivirla? La propia serie de interrogantes muestra un cuestionarse sobre el individuo y su entorno, tanto como sobre el individuo y su sensibilidad.

En épocas previas, pero inclusive en las primeras formulaciones de la Modernidad (desde el siglo *xvi* a la primera mitad del *xx*) nos obligábamos a cumplir metas y estereotipos culturales esperando una felicidad que se retrasaba en llegar, o que simplemente no alcanzábamos nunca. Hoy nos cuestionamos por la carencia o presencia de la felicidad conseguida en medio de determinados horizontes socioculturales. De ahí, la popularidad creciente de tal cuestionamiento que reconoce la necesidad de su redefinición. Por ello, su búsqueda incesante en el presente y la oferta infinita de discursos que la mientan desde una diversidad creciente de contextos, bien sea en los proyectos políticos del futuro sin utopías, o en el consumo de todo tipo que ofrece experiencias inenarrables pero finitas, hasta en la indagación espiritual de rituales y religiones, y más.

Así, la cuestión de la felicidad ofrece distintas perspectivas para la reflexión. Este es el problema que deseamos abordar: el de algunas de las modalidades sociológicas y filosóficas de su búsqueda infinita y siempre inconclusa, que nos colocan en el horizonte actual de reflexión del *sentido de la vida*, de su construcción, destrucción y reconstrucción infinitas. Horizonte propicio para la emergencia de las utopías, que hoy parecen irremediabilmente perdidas.

DE LAS RECONFIGURACIONES DEL MUNDO, LOS INDIVIDUOS Y LAS FELICIDADES POSIBLES

Esta reflexión parte de los presupuestos de Norbert Elias respecto de la *reconfiguración social continua* tanto del conoci-

miento (de todo tipo, inclusive del científico), como de la actuación individual y colectiva correspondiente (Elias, 1994a).² Aportación con la cual se rebasa la comprensión de lo social como progreso infinito, propia de la Modernidad Ilustrada dieciochesca, así como la acepción evolucionista histórica aplicable tanto a los avances científico y tecnológico, como a la civilización que prevaleció en el siglo XIX (Trujano, 2009).

La sociologización del conocimiento y la actuación que propone Elias suponen romper con el debate previo de la sociología, que en realidad es un debate fundacional, sobre quién determina a quién: el individuo al colectivo, o bien éste a los individuos; es decir, se acepta el indeterminismo o el determinismo. La perspectiva analítica de Elias recupera y actualiza la visión hegeliana de una construcción conflictiva entre los individuos y sus colectivos, en tanto prisioneros (*señores o siervos*) de relaciones por transformar (*emancipación*). El resultado de esta comprensión se manifiesta en la amplia obra eliasiana que alude a diversos periodos históricos europeos para mostrar la intrincada vinculación entre problemas sociales, construcciones culturales y científicas, valores morales, redefiniciones éticas y jurídico-normativas, así como su impacto sobre los marcos institucionales vigentes³ (Elias, 1994a). Todos los cuales son producto de la actuación de los individuos, en tanto que éstos son la sociedad (Elias, 1990a), y establecen *interdependencias* y *figuraciones sociales* cambiantes (Elias, 1990b: 160). Desde este horizonte analítico se abordarán a continuación algunas de las acepciones sociológicas fundamentales de la fe-

² Donde establece: “La teoría simbólica del conocimiento [...lo] aborda [...] como un proceso a largo plazo, como conjuntos de símbolos en estado de flujo [...que] puede avanzar o retroceder, aumentar o disminuir [...] ser más congruente con la realidad, [...] tener menos contenido fantástico, o al revés” (Elias, 1994a: 179).

³ Al respecto puede consultarse también su *Conocimiento y poder* (Elias, 1994b), en donde se refiere a las transformaciones políticas ancladas al conocimiento científico del arranque de la Modernidad Ilustrada; asimismo, plantea en otro opúsculo incluido en este texto, la necesidad social de la subordinación femenina referida en los discursos morales de las épocas previas a la emergencia de la crítica en la segunda posguerra mundial, como un trabajo invisible e impago requerido por los órdenes vigentes.

lidad, en términos culturales y sin la intención de elaborar un análisis exhaustivo, sino más bien mostrando algunas de sus reconfiguraciones sociales.

En la antigüedad occidental, cuyo modelo es la cultura griega, la felicidad se define como el equilibrio entre mente y cuerpo, y se ilustra por la narración platónica en la que se encuentra un carro tirado por un caballo blanco representante de la razón y otro negro simbolizando los deseos carnales (comida, bebida y sexualidad). El carro es conducido por un auriga humano que encuentra la manera de que ninguno de los caballos tire hacia su lado, sino que los dirige con aplomo y corrección hacia donde él mismo decide. En esta metáfora se plantea ya la cuestión de que el exceso o la prioridad de alguno de los corceles redundan inevitablemente en una disminución de las facultades humanas que puede resultar fatal. Felicidad significa, en este contexto, el equilibrio de los deseos y pensamientos que posibilitan una vida enriquecida. En suma, antes que las propiedades, el conocimiento o el auto consentimiento, la felicidad consistía en equilibrar las facultades humanas, en evitar una vida víctima del arrastre por una sola de sus facetas.

En el medioevo, cuyo modelo se orienta por la religiosidad católica, la felicidad es concebida como una recompensa después de la muerte, que se consigue por haber sufrido en esta vida: el acceso al Paraíso garantiza el estado de felicidad perpetua, mientras que perderlo coloca a las almas en una situación de indefinición en el Purgatorio, o bien, ante el castigo del Infierno y un sufrimiento eterno. Ante dicho panorama, acceder al Paraíso no parece una elección mínima o secundaria de esta vida sino que, precisamente, constituye su objetivo fundamental y orienta el conjunto de acciones y pensamientos que dan sentido a la existencia diaria, a la acción social.

En la Modernidad Ilustrada (propia de los siglos *xvi* al *xviii*), y como consecuencia de la comprensión del hombre centrado en sí mismo, aquel que vale por su actuación en términos de libertad, igualdad y fraternidad, la comprensión de la felicidad aparece como algo que se construye y se disfruta en esta vida

y como resultado de las elecciones individuales. Se trata de una felicidad definida desde el principio no sólo por las aspiraciones y el disfrute personal, sino también por la oportunidad de su generalización social y de compartir y construir en colectivo, en la sociabilidad. Por supuesto, esto genera una bipolaridad política (en los siglos XIX y XX) que comprende un bienestar socialista incluyente de todos, o bien un bienestar capitalista que incluya sólo a los propietarios. Independientemente del inevitable conflicto entre ambas direcciones políticas y culturales queda establecido que la actuación vivencial en el presente es portadora de esfuerzos que redundan en recompensas o castigos de propiedad, poder, prestigio, reconocimiento o meritocracia socioculturales. Así, no sólo la vida adquiere un carácter presentista, sino también lo hace el futuro que se construye desde el quehacer cotidiano (Elias, 1994a: 216). En tal contexto, la felicidad se diversifica por los estereotipos culturales centrados en la exhibición de objetos que muestren el poder adquisitivo de cada persona que se desempeña laboralmente y obtiene un salario, un modo de vida, un modo de felicidad. De esta manera se construyen los modelos de familia feliz, sociedad civilizada o comunista, ciudadanos politizados y participativos. Modelos que aun desde la crítica siguen constituyendo referentes obligados como última instancia (Elias, 1994b: 55).

En el inicio del siglo XX destaca una modernidad que se caracteriza por un creciente y acelerado tinte crítico ante los problemas sociales y políticos del momento. Se abunda en modalidades de análisis que muestran una construcción cultural de la felicidad que se difunde institucionalmente con la intención y efecto de contener la emergencia de movilizaciones armadas, de protesta contra el orden político y social. Se refiere a la escuela, la familia, la burocracia, la propia reflexión científica, como fragmentos de una gran orquestación de promesas de movilidad social y mejoría en las condiciones de vida, que al convencer a los individuos de vivir en la *unidimensionalidad* desarticulan la protesta colectiva y restan fuerza a las agrupaciones laborales y políticas. Esa es la propuesta de la Teoría Crítica de Marcuse (Marcuse, 2001).

También se expresa en la psicología que irrumpe en este mismo siglo xx con reiteradas alusiones críticas a la felicidad. Específicamente en la propuesta de Sigmund Freud se cuestionan las promesas de felicidad moderna, al señalarse que subyace un *malestar en la cultura*, un *desencanto* generalizado entre los individuos que no han alcanzado, por generaciones, las metas de homologación con el modo de vida aristocrática precedente. En un relevo analítico, Jacques Lacan plantea la presencia de un Deseo indefinible e inalcanzable, un Deseo de consumo, un Deseo de salud, de educación, de política, de trabajo, que resulta insostenible en el largo plazo justamente porque en el presente se redefine continuamente. Esta perspectiva apunta a un esfuerzo constante que se enfrenta a la pérdida de su preciosa significación, la cual genera la necesidad de reiniciar la construcción de la felicidad próxima. A su vez, Reddy (citado en Jimeno, 2004: 36) elabora sus apreciaciones de *lo emotivo* en la frontera de la psicología, la sociología y la antropología.⁴ Distingue tres aspectos: la expresión del estado emocional al verbalizarlo; el intento relacional (de socialización) al mencionarlo ante otros; y una búsqueda exploratoria interior que es, en sí misma, un efecto de autoalteración. Al colocar esta acepción en la felicidad se aclara la concurrencia de su búsqueda caótica desde la acción de los individuos y sus probables consecuencias sociales imprevistas: un aparente vacío de socialización, de solidaridad, y un ejercicio de reconfiguraciones sucesivas de escenarios de felicidades en los que se experimentan otros mundos posibles. “Para Reddy la emoción no es una mera expresión cultural o lingüística [...sino que] cada cultura la modela y la sitúa en planos discursivos y de acción peculiares” (Jimeno, 2004: 36). Cabe destacar que en estas reflexiones psicológicas se retoman algunos planteamientos filosóficos presocráticos, que ya mostraban este proceso de insatisfacción y redefinición continua de la vida como derro-

⁴ La emergencia de los estudios sociológicos sobre las emociones derivan, en primer lugar, del fenómeno mundial del *self*; y en segundo, de la *self*-experiencia como fuerza de autodefinición de la constitución emocional (Barbalet, 2004: 171).

tero necesario para acceder a la felicidad y que también revelaban su volatilidad constitutiva.

El tránsito por el siglo xx se encuentra sobre todo signado por la Guerra Fría y su tipificación de estereotipos políticos (reforma o revolución); económicos (competencia capitalista mundial o concertación de la producción en el socialismo real); consumo o anticonsumo, fragmentos socioculturales desde los cuales se construye la comprensión y autovaloración de los individuos como exhibidores de propiedades y poder, o únicamente de comunitarismo y poder. La felicidad concebible desde el proyecto capitalista del reformismo se encuentra al alcance de toda actualización del consumo hasta su exacerbación consumista, que se enlaza y opaca a los otros sentidos de la vida: participación ciudadana, familia, lazos afectivos, trascendencia. Todos ellos se trasladan a un escenario secundario, mientras que en el primer plano aparece el trabajo productivo conmutable por consumo y estatus. Así, la felicidad reformista vive y transita entre los multiplicados consumibles del mercado. En cambio, la felicidad comunitaria radica en alcanzar la revolución de cada nación como compromiso permanente. Cualquier distracción es impensable e irrelevante, y arriesgar la vida es imprescindible para lograr cambiar el mundo capitalista; asimismo, atender las instrucciones de los líderes socialistas resulta fundamental para concertar el proceso revolucionario mundial que transite al comunismo. Por ello, la felicidad se encuentra en la integración y realización del proyecto político colectivo, que absorbe el sentido de la vida por completo; de esta forma la familia, los lazos afectivos, y también las colecciones de objetos quedan relegados, pues sólo el trabajo inmediato, social o político, es incorporable al proyecto cívico supremo dador de significación vital. En suma, este siglo destaca por la acepción de felicidad capitalista magnificada por su enlace con el consumo hasta su masificación, el consumismo, y su propia reinención experiencial, hedonista e interrogadora por el sentido de la vida; al mismo tiempo que, por la comprensión socialista que pospone una versión de felicidad personal efímera y siempre carente, frente al máximo compromiso cívico de construir un mundo

igualitario donde todos fueran felices, el cual concluyó renegado y finiquitado por la civilidad durante la *Perestroyka* y, por ende, reincorporado a la acepción capitalista.

Esta dinámica concluye con el cierre del siglo xx y el inicio del xxi, constituyendo una época signada por la sobrevivencia cultural ante el derrumbe de estos dos paradigmas y sus dinámicas económicas, políticas, culturales y hasta teóricas, que los sostenían. Se trata de un derrumbe aún impensable como tal, que refiere a la crítica como su dato fundante y a la incertidumbre como su consecuencia no deseada. Es un derrumbe pausado y no definitivo, pues sobre sus restos se construyen y reconstruyen nuevas realidades sociales y cotidianas, así como también nuevas explicaciones culturales que alcanzan a impactar las teorías sociales⁵ (Elias, 1994a). Es el derrumbe anunciado de un orden de Estado interventor que busca alternativas capitalistas y políticas de reconstrucción ante la recurrencia de las crisis económicas, de producción, de mercado. Crisis que contraen el mercado laboral y arrojan a su reinención a los propios individuos, a su responsabilidad en la reconstrucción del mercado bajo parámetros diferentes. Hechos que, de manera colateral, impulsan la crítica al orden social que los expulsa, y paradójicamente les permite idear otros mundos posibles, más allá del consenso y el precario acuerdo precedente, así como acceder a la sobrevivencia social, política, económica y cultural. Una modalidad de expresión colectiva de dichas críticas socioculturales la constituyen los movimientos sociales emergentes en los años sesenta (pacifismo, feminismo y ecología), de carácter mundial y efervescencia ocasional.

Esta forma de crítica se encuentra en el debate epistemológico cuestionador de los presupuestos de las consecutivas modernidades, que postula la deslegitimación de los postulados fundantes de los discursos, las actuaciones y las orientaciones individuales en el mundo, a saber, verdadero-falso, bien-mal, bello-feo (Garzón, 2002). Postulados que cuestionan, a su vez,

⁵ Elias apunta que el mejor de los mundos posibles del futuro consistiría en que "... se alcance un mejor equilibrio entre autocontención y aut plenitud" (Elias, 1994a: 217).

su universalidad y trascendencia, al mostrar su vía de definición por el consenso y la *performatividad* (Lyotard, 2008); de tal manera que para ser consistente con dicha crítica la epistemología ha debido autocomprenderse mediante la búsqueda de *diferencias, comparaciones y resultados situados*. Ante este giro analítico, las ciencias sociales se permiten la legitimación de discusiones previas respecto de las emociones,⁶ la subjetividad, la emergencia de los estudios sobre el *Self* (Kristjánsson, 2010: 2), o la postura personal ante los acuerdos y desacuerdos colectivos. Temas que conllevan la ilustración de la propuesta eliasiana de la *construcción social del conocimiento* (Elias, 1994b). Cabe destacar, asimismo, la emergencia en los años ochenta de los estudios sobre las emociones que desbordan su territorio previo antropológico y psicológico, para alcanzar el sociológico, político, de análisis de mercados y el filosófico⁷ (Barbalet, 2004: 22; *Emotion Review*, 2009: 2; Fraser y Greco, 2004; Jimeno,⁸ 2004). En el terreno puntual de la filosofía de las posguerras mundiales, si bien existe una amplia alusión previa a esta cuestión, deseamos mencionar la tradición existencialista que rompe con las referencias universalistas al *Ser* para plantear, en cambio, la pertinencia de referir a los *entes*, a los individuos, a las paradojas resultantes en sus vidas específicas. Uno de los últimos herederos de esta perspectiva, que avanza en términos de *visibilizar* las paradojas en los discursos y los saberes que se validan o invalidan, es Michel Foucault (1979 y 1981), quien muestra en sus escritos las ambigüedades de los arranques disciplinares; las múltiples acepciones del saber y el

⁶ La cultura expresa las modalidades colectivas de comportamiento, aspiraciones, afectos de las sociedades delimitadas históricamente; las emociones parten de ahí, pero se refieren a la apropiación individual, a las resistencias y reformulaciones que distinguen a los individuos, grupos o familias entre sí (Barbalet, 2004: 26).

⁷ La emergencia de los estudios sobre las emociones en sociología data de los años sesenta y ochenta en el siglo xx, y se puntualiza en la fundación de la ISRE (International Society for Research of Emotion) en 1984 (Barbalet, 2004: 22). Si bien la propia ISRE reconoce su enriquecimiento interdisciplinario (*Emotion Review*, 2009: 1).

⁸ Señala mostrando su influencia eliasiana: "Apuntamos a entender las emociones como actos comunicativos relacionales, inscritos en contextos socioculturales específicos, [en que se] tome en cuenta la creación histórica de configuraciones sociales de naturaleza simultánea emocional y racional" (Jimeno, 2004: 234 y 241).

poder desde las cuales se construyen y modifican los discursos de control social e individual en todos los tiempos, hasta alcanzar en su última obra, *La historia de la sexualidad* (1987), la postulación del *cuidado de sí* como la clave de comprensión y construcción de una *vida estética*. Dicha postulación intersecta el centro del debate sobre las emociones, pues más allá de las limitantes socioculturales para los individuos muestra a este reducto de autoafirmación y elección constituido por los placeres. Asimismo, se aproxima a la reflexión sobre la paradójica constitución del *Self* (Kristjánsson, 2010: 222) y de las coordenadas culturales que lo intersectan (Ahmed, 2004: 10). Forjado en este debate, su discípulo Gilles Lipovetsky indaga sobre el *impasse* valorativo cultural cercano al año 2000; propone que, antes que culpar y señalar a los jóvenes de ese momento por su vaciedad de proyectos personales y mundiales habría que cuestionarnos como sociedades ¿qué hicimos para llegar ahí? Este desbordamiento social del problema lo conduce a postular la “Era del Vacío” (Lipovetsky, 2000a) como una carencia que no ha reparado en la construcción social de interiores, de búsqueda de emociones, de un sentido diferenciado y multiplicable de *hedonismo* que ha transitado por diversos aspectos del consumo objetual hasta alcanzar el de experiencias de vida, el de colocarse en situaciones límite de vida, de realizar experimentos con uno mismo. Justo en esta línea de análisis es que se plantea la diversidad de acepciones modernas de felicidad vinculadas con el desarrollo del mercado capitalista, que al llegar al momento de hedonismo social del presente exhibe, por su insatisfacción continua y su redefinición constante, la paradoja inherente a toda propuesta de felicidad: al alcanzarla se pierde el interés por ella. Ante este horizonte de falta de certezas, la felicidad adquiere un matiz camaleónico y fragmentado que se multiplica al infinito, tanto como las propias oportunidades de actuación. Así, la felicidad abandona también los parámetros culturales de valoración fijos, para acceder a la eventualidad de su fascinación y descarte tanto por grupos como por individuos, sin llegar a constituirse claramente en prototipo cultural, sino más bien, multiplicándose en co-

rrespondencia con las *modas de felicidades objetuales o vivenciales vigentes*. Lipovetsky construye esta propuesta en la frontera de la filosofía con la sociología; alude a la Modernidad como el orden social resultante de la implementación de una economía capitalista con diversas etapas, la última de las cuales se encuentra en una fase de crítica exacerbada que hace posible la reconfiguración sociológica de acciones, comprensiones del mundo y teorías.

A continuación se muestran algunos de los argumentos fundamentales de la propuesta de Lipovetsky, con la intención de cuestionarlos y valorarlos.

RECONFIGURACIONES DE CONSUMOS Y HEDONISMOS:

LIPOVETSKY

Las últimas décadas del siglo xx y el inicio del xxi se han caracterizado como correspondientes a una sociedad donde el modelo de Estado interventor va siendo insuficiente y obsoleto para cumplir con su previa misión de mediador y pacificador en los conflictos públicos y privados; asimismo, se señala la serie recurrente de crisis del capitalismo que afectan y transforman al mercado laboral hasta evidenciar el mito previo del pleno empleo, dejando a los individuos arrojados a la sobrevivencia, la incertidumbre y la autorresponsabilidad en materia de salud, cultura, etcétera (Habermas, 1991; Beck, 1998; Miliband, 1997; Huntington, 2001; Díaz-Polanco, 2007).

Es en el contexto de este debate que algunos sociólogos han propuesto la emergencia de un *individuo reflexivo* (Giddens, 1997), en proceso continuo de *individualización* (Beck, 2003), que fluye y *se modela a la carta* con el entorno (Bauman, 2006), y que por ende reconstruye su sociedad en términos económicos y políticos con una participación y demanda persistentes (esto es el *mundo desbocado* de Giddens, 2000, y la *sociedad del riesgo* de Beck, 2006). Independientemente de las críticas que tal debate sociológico pueda suscitar, interesa señalar la alternativa de Lipovetsky que va en contraflujo: él muestra al

individuo paralizado e indiferente ante su entorno, viviendo en una *era del vacío* que sólo le garantiza seguridades en la indagación introspectiva emocional. Por ello propone la figura del *hedonismo* como típica de esta época (Lipovetsky, 2000a). Hedonismo que lo llevará al análisis de las modas y a arribar a la problematización de la felicidad.

Esta postura lo coloca en un horizonte de indagación que es inicialmente sociológico-cultural, y posteriormente de connotaciones económicas, políticas, filosóficas y de análisis del discurso. Indagación en la que muestra su herencia *existencialista*, tanto como eliasiana (Elias, 1999), para ofrecernos una problematización con sentido de la realidad. De hecho, puede ser leída como una indagación sobre las reconfiguraciones sociológico-culturales de la felicidad en el capitalismo tardío, propio de finales del siglo xx y del xxi. De aquí el interés por detallar críticamente su propuesta.

En uno de sus últimos textos, *La felicidad paradójica* (Lipovetsky, 2007), al referirse al actual consumo masivo de objetos de lujo (situación que contrasta en los hechos con el contexto de desempleo y pauperización crecientes) Gilles Lipovetsky ofrece una clasificación histórica de los mercados capitalistas, a saber: el de la producción y el consumo según la pertenencia clasista, propia del inicio del capitalismo y hasta el siglo xix; el del arranque del mercado de masas asentado sobre el consumo a crédito del xx; y finalmente, el de la ampliación del mercado-mundo y del consumo informado mediático-científico: “[...] como problema, como inquietud y como conciencia meditada [...] que definen un] ‘estadio especulativo’ [...], [‘mercado propio] de finales del xx y en adelante” (Lipovetsky, 2007: 130-131).

A estos modelos de consumo les asigna un tipo de consumidor: el tradicional puritano austero, el legítimo consumidor crediticio que goza el instante, y el *hiperconsumidor hedonista* sobreinformado por “[...] la publicidad, las distracciones, los cambios continuos de ambiente [que] se ‘introducen en las costumbres’” (Lipovetsky, 2007: 122-123), que exige responsabilidad industrial y habilita un *consumo de acciones humanitarias*,

tales como: “[...] megaespectáculos de la bondad, los testimonios desgarradores, el rock caritativo, las grandes estrellas al servicio de la solidaridad, [...] [aspectos que lo llevan a sostener que]: El estadio terminal del consumo se realiza con la consagración del valor ético, instrumento de afirmación identitaria de los neoconsumidores y generador de emociones-minuto para los espectadores de los maratones filantrópicos” (Lipovetsky, 2007: 126).

En suma, esta tipología le permite mostrar una trayectoria coherente con las *reconfiguraciones* sociales, del mercado y de la modulación de los deseos individuales para mostrar la fragilidad y mutabilidad de los valores morales en que se sustentan, para exponerlos como mitos *ad hoc* que refuerzan los imperativos comerciales al consumidor. Merece una consideración aparte el consumismo de acciones humanitarias por su paradoja constitutiva: se ajusta a los estereotipos de valoración social y moral, al mismo tiempo que se expresan y reinventan escenarios de crítica social al financiar, mediante el consumo masivo, una diversidad creciente de acciones de salvaguarda ecologista, ante desastres naturales, y crímenes contra la humanidad. Así, se reconoce y enfrenta la infelicidad nacional e internacional, al mismo tiempo que se obtiene un poco de descarga culposa, un poco de felicidad.

Lipovetsky podría haber abordado con toda pertinencia y desde la exhibición de una postura crítica los macro procesos sociales, la afectación y transformación de sus diferentes modelos y de sus relaciones correspondientes, ruta de mayor interés sociológico. No obstante, abandona esta mirada y se concentra en una casuística de la expansión del hiperconsumo de lujo,⁹ perspectiva que lo inserta en el debate teórico del

⁹ El lujo deja de ser concebido por los individuos hedonistas como exclusivo de los sectores de mayores ingresos, “[...] pues en nuestros días todos se autorizan a dar su propia definición o interpretación del ‘verdadero’ lujo: [...] Así, éste puede ser identificado con fenómenos tan diferentes como el tiempo libre, la calidad de vida, el amor, la armonía interior, la responsabilidad, la paz, la acción humanitaria, el saber, la naturaleza [...]” (Lipovetsky, 2007: 62-63).

momento,¹⁰ que busca la tipificación del siglo XXI; asimismo, lo reconduce a los problemas del hedonismo y de la felicidad. Esto es, que Lipovetsky redefine y *visibiliza* la tipología de los consumidores, orientada ahora por el disfrute del consumo, ya sea austero, inmediatista, de lujos y de acciones humanitarias. Por ende, el vínculo consumo-lujo-felicidad aparece como referente ineludible para explicar la presencia del *individuo narcisista*, perseguidor de la felicidad. Anuda al individuo con la felicidad, tanto en términos de politización como de *consumo narcisista* (Lipovetsky, 2007: 165), hecho que lo lleva a proponer la figura del *homo felix*: “[...] los modernos identificaron la historia con un progreso continuo e ilimitado, hacia la justicia, la libertad y la felicidad. [...] el *homo felix* dejó de ser una promesa dirigida a los sabios y se convirtió en horizonte del género humano, [...] en] la consagración del presente hedonista que transmiten las mitologías festivas de los objetos y las diversiones” (Lipovetsky, 2007: 320).

Muestra la continua y reformulada mitificación de la felicidad eventual, superflua y asombrosamente itinerante de experiencias y de reconfiguraciones del sentido de la vida, que ha ocurrido en las diversas fases modernas. Lipovetsky la complementa con la conocida crítica cultural al uso de la tecnología por su plusvalía: “Son muchos los fenómenos que aparecen como indicio de una crisis de la cultura materialista de la felicidad. [Y señala:] ¿Y si el culto moderno al *homo felix* fuera el instrumento de nuestra mayor desdicha?” (Lipovetsky, 2007: 322). Interrogante que le resta originalidad al colocarlo en el trillado camino de la crítica cultural, y lo obliga a avanzar por una reflexión que bordea los límites interiores del *imperio del hiper-*

¹⁰ Debate heredado de la postura foucaultiana sobre el análisis discursivo que se orienta por la búsqueda de las condiciones del poder y el saber, en tanto reconstrucciones socioculturales continuas que impactan la autocomprensión y la actuación individual sólo hasta el límite de la definición propia del placer: residuo de libertad que posibilita el autocuidado, el amor de sí mismo y el desarrollo de un “arte de la existencia dominado por la inquietud de uno mismo”, de *una vida estética* (Foucault, 1987: 219). Ruta que plantea la pertinencia teórica de analizar: los placeres, los deseos, las emociones, el hedonismo.

consumo emotivo feliz como exorcismo de infelicidades reales y a la mano.

No obstante, lo anterior supone una postura crítica a la felicidad del consumo, pues señala el reconocimiento social y cultural sobre la dosis mínima de felicidad contenida en el consumo de objetos, así como su caducidad expedita. Escenario que impulsa la inauguración del consumo de emociones, de experiencias de vida y del colocarse en riesgo, con el afán de revalorar la propia vida. De aquí el rebasamiento (aunque no su extinción) de la felicidad material, ante la cual el mercado se actualiza y ofrece *felicidades de interiores*, del *coaching* generalizado, “[...] de la felicidad con instrucciones de uso para todos” (Lipovetsky, 2007: 322). En este punto, Lipovetsky logra engarzar las fases de *lo emotivo*, a decir de Reddy (citado en Jimeno, 2004), para explicar que la felicidad puede también presentarse como diversidad religiosa, de acciones comunitarias y de solidaridad, tanto como en el culto al cuerpo, a la salud, al ejercicio, a la dieta y más, que culminan en el *alter consumo*: el promotor del consumo reflexivo, responsable, cívico, respetuoso del medio ambiente (Lipovetsky, 2007: 330). Así, no sólo se muestra el rebasamiento definitivo del *sujeto* como unidad de análisis científico social que consta en su omisión, sino que se concentra, por el contrario, en el análisis de individuos *hedonistas* con proyectos, deseos y consumos que son actualizados por las ofertas capitalistas al infinito: “Salud, diversiones, juego, cultura, comunicaciones, información, protección de la naturaleza, la lógica de la mercancía se anexionará al conjunto de las necesidades e instalará la fase III [del capital] en todo el planeta, [...construyendo así] la omnicomercialización del mundo” (Lipovetsky, 2007: 328-329). Esto expresa una exigencia y un revés para la lógica capitalista: ya no producir sólo para vender, sino para atender los deseos culturales y convertirlos en mercancías hiperdeseadas y consumibles. Quizás esta sea la propuesta crítica más acertada de Lipovetsky: el encuentro de la *vaciedad* con el consumo itinerante de felicidades, que se verifica por la multiplicación de escenarios de búsqueda de las

felicidades promovidas y realizadas por el capital, tanto como en los encuentros inesperados con las infelicidades producidas en cada momento de caducidad, de información sobre desgracias, crímenes y desastres naturales que conllevan la aceptación de la responsabilidad de *salvar el mundo*, tarea siempre inconclusa. Desde este horizonte, su conclusión alude al rebasamiento biográfico que se ancla en interrogantes morales vinculadas con los avances científicos: “[...] los debates sobre biotecnologías, el aborto y la eutanasia, el matrimonio homosexual, la cuestión del velo islámico, el acoso moral” (Lipovetsky, 2007: 343). Así, apuesta a que este proceso de reconfiguración de la felicidad y de la cultura posibilite la construcción de la próxima utopía.

Sin entrar en el detalle de su tipología acerca de las utopías capitalistas, resulta pertinente mencionar como dato complementario su alusión a la reiteración del sentido común respecto de que: “Lo importante no es cambiar el mundo sino cambiarse uno, [...] *microutopía psicoespiritual* que reconfigura la mitología de la felicidad individualista en el núcleo de la sociedad de hiperconsumo” (Lipovetsky, 2007: 333-334). Afirmación con la cual su narcisismo mercantil apela al voluntarismo humanitario y moralizador como eje de la siguiente reconfiguración del mundo y de las utopías, en la cual el espiritualismo se reinstala por su autoritarismo analítico.

En suma, las consecuencias optimistas que señala resultan, de hecho, sólo uno de los posibles escenarios futuros de actuación y de comprensión tanto del individuo como del mundo, en tanto que en el proceso social se gesta una miríada de oportunidades. Ahora bien, qué tan objetable podría resultar dicha postura nos lleva a la reconsideración de su planteamiento de la felicidad paradójica, ya que cabe recordar que al postular su carácter efímero alude también a la presencia mayoritaria de su contraria, de la infelicidad. Esto es, que en dicha paradoja se asume por principio la bipolaridad felicidad-infelicidad. En consecuencia, referir a la felicidad multi nombrada discursivamente expresa, simultáneamente, el malestar social crítico ante

los problemas sociales del mundo, por los cuales se desea una actuación mínima y una reparación máxima, y mientras tanto se imagina, se refiere y se muestran felicidades fugaces. Esto es, que en la sucesión de soluciones apuntadas, denunciadas, demandadas para resolver se asume, en términos socioculturales, la presencia de las infelicidades *visibilizadas* que deben ser resueltas, exterminadas. Tal postura le posibilita mostrar tanto la destrucción fáctica consumista de la felicidad como abordar la felicidad altruista que se evidencia igualmente insuficiente, autodestructiva y reinventable al infinito.

Criticar a Lipovetsky por analizar la felicidad paradójica y tacharlo de eurocentrista, constructor de ideologías opresivas y de neocolonialismo cultural significaría olvidar que los conflictos migratorios en Francia le evidencian, al punto de que decide referirlos, que el antes llamado Tercer Mundo ha permeado en todas las sociedades para plantear con contundencia la necesidad de afrontar y reparar los daños culturales, económicos, políticos y ambientales que se han y se siguen produciendo mundialmente. Así, resulta imprescindible mostrar el significado cultural del presente, ante la interrogación y búsqueda de la felicidad. Tal es el tema de la siguiente sección.

DEL EQUILIBRIO INESTABLE DE FELICIDADES-INFELICIDADES

A manera de balance respecto de este recorrido por diversas acepciones socioculturales de la felicidad se evidencia la comprensión del tránsito continuo de una a otra de sus modalidades, en concordancia con su utilidad para las instituciones y personas que ejercen el poder e imponen el orden, esto es, en función de su *performatividad*.¹¹ Las acepciones de las diversas felicidades radican en la diferencia entre lo posible para el co-

¹¹ En el sentido aludido por Lyotard: como una prefiguración económica, política, cultural y de precedentes científicos, en función de los cuales se construye, adecuándose, toda propuesta de análisis (Lyotard, 2008: 116).

lectivo y lo deseable para los individuos, ahí donde se establece un intersticio entre la indefinición y lo imaginable, entre lo deseable y lo actuable; justo en este espejismo ilusorio a punto de convertirse en realidad se encuentra la búsqueda, tanto de las felicidades, como del inesperado arribo de las infelicidades, con sus variaciones epocales. Ésta es una diferencia mínima en tiempos de acuerdos colectivos, y creciente en los de desacuerdos, luchas, crisis, transiciones o reinenciones del mundo.

En consecuencia, y en aras de un análisis más complejo que nos permita abarcar a las infelicidades omitidas también por el análisis realizado en este artículo, habría que avanzar más allá de la interrogación original sociologizadora que respondíamos mediante el previo rastreo histórico-cultural de la presentación de la felicidad, para abordar ahora la pregunta filosófica que fue mencionada inicialmente. Una interrogante interesada en señalar sus tipos de definición y sus usos, en tanto que condiciones de construcción ontológica de felicidades-infelicidades (Ferry, 1991).

Ante todo, sostengo que debiera reconocerse que dicha interrogación por las felicidades-infelicidades contiene un sentido de normatividad moral y jurídica de la acción, la cual posibilita la construcción de escenarios teleológicos *ad hoc*, e inclusive la emergencia de las críticas correspondientes (Davies, 2008: 64). Es decir, que su mera presencia acusa un sentido de homogeneización de la acción y del pensar; de control y de poder sobre las expectativas de realización biográficas. Expectativas que delimitan la corrección social y la autoexclusión. Así, no son meras referencias deseables, sino definitorias del estatus social de inclusión-exclusión que establecen las oportunidades de imaginar *otros mundos posibles*, al punto de expresar sus correspondientes *otredades ópticas*. Planteo que estas *otredades* son asumidas como disruptivas por el orden y, por ende, perseguidas y difamadas. No obstante, son constructoras de lo diverso, y al emerger resultan imparables, pues anuncian las próximas reconfiguraciones inminentes de lo social, en su sentido práctico y comprensivo: son el futuro.

Este tipo de reconfiguraciones *ópticas* que fundaron y refundaron a las modernidades previas han sido, entre otras: la imaginación del Universo centrado en el Sol o en ningún astro, así como la circunnavegación que cruzaba el Atlántico, e inclusive la acepción de sociedad democrática integrada por hombres iguales y libres. Sostengo que se trata de *reconfiguraciones* a las que se suman las de sus procesos de actualización, tales como: *revolución o reforma; socialismo o positivismo* a mediados del siglo XIX; la cruzada internacional por la *libertad* que integra a los Aliados de la primera y segunda guerras mundiales; la reivindicación subjetiva del individuo (consecuencia de la depresión de posguerras), de su entorno ambiental, pacifista; del reconocimiento de la diversidad de géneros y de las emociones, todas las cuales se muestran como una serie de *deconstrucciones y reconfiguraciones* infinitas del sentido del mundo. Dichas indagaciones sobre el sentido y el sinsentido del mundo, sostengo que acompañan hoy a la recurrente interrogación por la felicidad-infelicidad.

En los primeros casos mencionados, las propuestas fueron inicialmente prohibidas o demeritadas, y sus autores perseguidos, obligándolos a gestar resistencias y luchas diversas para su reconsideración, legitimación y aprobación. Tales resultados iniciales de rechazo se deben a su contenido de transformación del orden de su momento, así como de alteración de sus condiciones de riqueza y poder. Por ello, me parece necesario admitir que su éxito o fracaso sólo pueden explicarse debido a su vinculación inicial con sectores sociales que obtuvieron alguna ventaja posterior, o bien, que fueron destruidos en la contienda. Así *transformar el mundo se visibiliza* ahora como un acto más de *performatividad*: no es cuestión de ideas acertadas, de acciones valientes ni de oportunidad histórica, sino de la confluencia de imaginaciones, subjetividades, intereses personales y colectivos, ganancias, luchas, y también de promesas utópicas. Sostengo que en esta ampliación y diversificación analítica se encuentra el enriquecimiento neosecular de la comprensión de la sociabilidad y de los individuos.

Específicamente, y abundando en el análisis de las reconfiguraciones sociologizadoras respecto de la felicidad, se puede reconocer un discurso propio de la Antigüedad en el que la búsqueda de la sabiduría silenciaba la presencia de la ignorancia y, dado que estos calificativos se establecieron en términos comparativos, ocurrió una minusvaloración del ignorante y una sobrevaloración del sabio. Esta situación se reitera respecto del multicitado paraíso *post mortem* en el Medioevo y el sacrificio permanente de un presente que desearía evitar el infierno; pues cualquier acción o pensamiento podría ser sentenciado como al *borde del infierno* por los *iluminados religiosos*. No extraña que en el arranque de la Modernidad Ilustrada se prometa *igualdad, libertad y fraternidad* desde su origen republicano capitalista como sinónimos de la felicidad, al mismo tiempo que se silencia su sentencia implícita para las otras sociedades y los otros individuos marginales a la infelicidad. De aquí el presupuesto, falso, de que sólo en los países ricos se puede vivir con felicidad; al punto de reconocerse esta ilusión social de los migrantes como los *sueños americano o europeo*, a los cuales Sloterdijk (2007) ha llamado *el palacio de cristal*.

En estos escenarios sociohistóricos de felicidades-infelicidades se evidencia justamente la escasez de felicidades en las épocas premodernas como dato que establece la diferencia fundamental respecto de las modernidades y de su oportunidad de legitimación masiva (Lipovetsky, 2007: 355). Así, las modernidades laicizan, democratizan y venden felicidades a las masas, a decir del propio Lipovetsky (2007).

Desde aquí sostengo que la renovación de promesas continúa obligatoriamente, ya que el encantamiento legitimador se renueva con los *espejismos de felicidades evanescentes*. Ahora bien, también apunto que la situación *óptica* del segundo milenio difiere de las situaciones previas, respecto de: una transición económica capitalista prolongada que impacta sobre las relaciones laborales drásticamente; una consecuente adecuación de las políticas nacionales que se prorroga sin cesar; una derivada crítica social, cultural e individual acendrada que con-

figura una presión indiscutible sobre las condiciones de producción y mercadotecnia, tanto como sobre el cumplimiento político de las promesas de democracia ciudadana. Condiciones que evidencian a las felicidades incumplidas y a la decepción como fenómenos sociales. No obstante, la primera reacción discursiva ha sido afirmar que los individuos tienen problemas psicológicos que deben resolver por su cuenta (Davies, 2008; 68); mostrar su irresponsabilidad en términos económicos y políticos y exigirles cambiar.¹²

En respuesta a tal situación se produce una gran afluencia de discursos científicos disciplinares de tipo social (sociológicos, filosóficos, psicológicos, históricos), mismos que se concentran en señalar la emergencia de un nuevo tipo de individualidad que diseccionan con detalle en tipologías infinitas (Giddens, 1997; Beck, 2003; Bauman, 2008a). Todo ello explica el rebasamiento de los discursos sobre el *homo oeconomicus* que predominaban hasta los años ochenta, por la nueva figura del *homo psicoeconomicus*, así como la emergencia de la dimensión de *lo emotivo*, como propios de los noventa y siguientes (Davies, 2008: 70), diferenciación que destaca la valoración del individuo por la exhibición de su consumo no sólo objetual, sino también de modo de vida, como una adaptación consumista exitosa ante un entorno social crítico (Layard, 2007; Piaget, 1985). Otros han reconocido la proliferación de *interpretaciones homocentristas* previas que deben ser rebasadas (Foucault, 1981; Lyotard, 2008; Sloterdijk, 2006; Elias, 1990a; Beck, 2006), y se han reivindicado los discursos ambientalistas que rompen con la dicotomía naturaleza-sociedad y colocan al medio ambiente en el eje interpretativo, desde el cual el individuo aparece como un fragmento de *lo viviente* (Giddens, 2000; Beck, 2006). Estos derroteros reflexivos muestran la concentración teórica sobre la transformación del individuo, así como

¹² Argumento y postura que criticó previamente en su obra el decimonónico Émile Durkheim (1997), para mostrar el origen social de ciertos problemas como el *suicidio*, la *anomia* y la propia *patologización del individuo*.

el interés en omitir las correspondientes transformaciones sociales de su entorno.

En este horizonte de *deconstrucciones y reconstrucciones* consecutivas, tanto comprensivas y teóricas, como sociales, emotivas y biográficas, queda claro desde nuestra perspectiva filosófica el reconocimiento de la caducidad inmediata de toda postulación discursiva con pretensiones de universalidad (Lyotard, 2008: 33). Así, no sólo asistimos a la pluralización de la felicidad-infelicidad en la oferta racional, sino también en la temporal y en los propios procesos de actuación sociales que son legitimados por las vivencias epocales y situadas. Pluralidad que expresa los modos de vida alternativos en los que se resignifican las biografías: legales e ilegales; honrosas y deshonorosas; apreciables y despreciables; humanitarias y destructivas; pacifistas y terroristas; homocéntricas y ecologistas. Pluralidad que expresa, asimismo, las múltiples modalidades de comprensión de cada propuesta, de cada categoría, de cada acción, hasta arrastrarnos a un torbellino de re-definiciones propias del inicio del siglo XXI, que desconfía de los postulados inmutables previos y de su caducidad referencial. En suma, las redefiniciones, el carácter situacional, la inclusión de los procesos subjetivos, emocionales y socioculturales para la construcción del conocimiento disciplinar social, así como la pluralización y la explicitación de las críticas posibles; me parece que tipifican las diferencias analíticas básicas del conocimiento, y que lo distinguen del producido en etapas modernas previas.

Lo anterior significa una crítica para la atractiva propuesta de Lipovetsky sobre las felicidades, pues se evidencia su presuposición, o bien, su omisión, de las infelicidades, en tanto que escenarios extremos contruidos más allá de la sociabilidad, tales como el miedo, el sufrimiento, la violencia, la ilegalidad y la criminalidad. Escenarios de terror que evidencian su autoría por el consumismo capitalista, y que son socialmente existentes, pero excluidos y penalizados. Esta perspectiva sobre la propuesta de Lipovetsky no sólo lo muestra como un soñador utopista, sino que aclara su dimensión inevitablemente *perfor-*

mativa: interesado en ofrecer explicaciones elusivas de lo negativo, lo violento y lo aterrador.

En suma, en términos vivenciales considero que la búsqueda contemporánea de felicidades, tanto como la preocupación por evitar las infelicidades, muestran hoy un derrotero que exhibe síntomas de agotamiento objetual y propone el giro al consumismo de interiores. Ciertamente, el mercado capitalista encuentra y explota esta siguiente veta de comercialización. No obstante, el consumidor ha iniciado un proceso de transformación imparabile desde la crítica y exigencia a los productores hasta la presente demanda de *productos de experiencias*: placeras, al límite con la muerte, místicas y de diversos tipos de turismo, como el ecologista, el sustentable o el de alto riesgo. En esta demanda de ofertas vivenciales se encuentran una búsqueda cotidiana de felicidad y un cuestionamiento filosófico de fondo que sólo Lipovetsky ha mencionado, pero no abordado: el cuestionamiento por el *sentido de la vida* (Lipovetsky, 2007: 355). Esta interrogante estructura como eje explicativo el interés de los individuos por vivenciar y comprender la felicidad, como una tendencia subjetiva de indagación por los escenarios socioculturales posibles que van construyendo el *horizonte plural de sentidos de la vida* para el futuro.

Tales cuestionamientos resultan persistentes en épocas de transición, tales como el Renacimiento o las posguerras del siglo xx. Épocas en las cuales el sentido común se interrogaba por el pasado y el futuro, realizaba balances epocales, redefinía la postura del individuo ante los grandes compromisos y expectativas sociales, culturales, históricas, utópicas; independientemente de que éstas se expresaran, asimismo, filosófica y científicamente.

Sostengo que todo lo expuesto explica suficientemente que el inicio del siglo xxi radicalice las críticas de las posguerras y se aventure en procesos de *deconstrucción* y *reinvención* tanto teóricos como cotidianos, tanto sociales como individuales. Ahora bien, en atención a la búsqueda de las felicidades del presente, ésta desborda al *consumo vivencial* para mostrar un

interés remodelador de los acuerdos, las críticas y la valoración de *lo políticamente correcto* en la actuación colectiva, que son formulados por las exigencias de socialización concebidas bajo la categoría de *derechos humanos* (Beuchot, 2005); acepciones que expresan el tránsito de la confrontación hacia el *horizonte de interpretaciones afirmativas de la convivencia*, tales como el derecho a la preferencia en el ejercicio de la sexualidad y la diversidad sexual; la equidad entre los géneros y la construcción de equidad con justicia social; el derecho a la autodefinición política de los pueblos; los derechos de los niños y las personas mayores o con capacidades diferentes; las responsabilidades humanas en la contención de la extinción de las especies animales y vegetales, en el cuidado de los ecosistemas, en la atención de la miseria mundial, en la intolerancia de los grupos radicales políticos y religiosos, en el autoritarismo antidemocrático y muchas más. En esta multitud de derechos y responsabilidades del individuo se muestra la interpelación coyuntural y cultural de movilizaciones efímeras: una marcha, una cadena virtual de firmas, un cese al consumo de un producto específico o al uso de un servicio. Tan efímeras y tan puntuales como la felicidad obtenida por el individuo al integrarse a estos colectivos y exhibir sus responsabilidades cívicas.

En tal contexto es que se inscriben las afirmaciones filosóficas respecto de que asistimos a un momento de derrumbe de las utopías previas y de deterioro de los grandes proyectos políticos y culturales (Garzón, 2000: 121 y 126); tanto como de aceptación de un mundo de vida sin ellos; de comprensión de la vulnerabilidad de la miseria y de los deterioros tanto humanos como ecológicos que se han producido; y, por supuesto, de la conciencia de una urgente necesidad de reparación. Es este el tiempo del *nihilismo filosófico* que *reconfigura* los criterios de valoración cultural, científica y práctica en la vida diaria de los individuos y por su propia actuación (Sloterdijk, 2007: 23 y 173). Aunque también se reconfiguran los fragmentos discursivos que evidencian un *cinismo moderno* constitutivo.

En suma, este arranque neosecular se caracteriza, más que por el fin del *logocentrismo*, por su *relativización* consecuente a su legitimación de *las vivencias*. Se constituye por el final del *homocentrismo* y de las *pretensiones humanas de alcanzar la suma de las felicidades imaginables*, para reconocer al mundo social falible que habitamos en un entorno natural dañado, y simplemente contener su deterioro y alcanzar las perspectivas de *felicidades evanescentes* que se encuentren *a la mano*.

Así, señalo que antes que la presencia contundente de felicidades, que su inexistencia o su propio sinsentido, encontramos hoy la relevancia de construir su versión polarizada y diversificada: felicidades-infelicidades. Versión que se configura al infinito desde el demandante sentido común, en la multiplicidad de sus *reconfiguraciones* en los modos de vida, en las relaciones sociales, en las creencias y hasta en las explicaciones disciplinares, tanto como desde las emociones y las subjetividades.

Es ésta una época de reinenciones en la que resulta imperativo referir tanto al orden como al desorden, en un afán de desbordamiento hacia otras prácticas y comprensiones de lo social. Por ello, omitir los mayoritarios escenarios de las infelicidades limita la capacidad reinventora. De aquí la pertinencia de buscar, vivir y pensar en las *felicidades-infelicidades posibles, las emergentes y las imaginables*, en tanto parámetros de la reinención del individuo, del mundo y del propio *sentido de la vida* actual.

BIBLIOGRAFÍA

AHMED, S.

2004 *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press Ltd., Edinburgo.

BARBALET, J. M.

2004 *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, en www.cambridge.org

- BAUMAN, Z.
2008a *Tiempos líquidos*, Tusquets, México D. F.
2008b “Si perdemos la esperanza será el fin, pero Dios nos libre de perder la esperanza”, entrevista de Daniel Gamper Sachse, en Zygmunt Bauman, *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Katz, Barcelona.
2006 *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- BECK, U.
2006 *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.
2003 *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Paidós, Barcelona.
2000 *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona.
1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona.
- BEUCHOT, M.
2005 *Interculturalidad y derechos humanos, Siglo XXI*, México D. F.
- DAVIES, W.
2008 “La economía política de la infelicidad”, *New Left Review & Blacks’s Review of the Health of the Working Age Population*, Londres, pp. 59-74.
- DERRIDA, J.
2002 *Universidad sin condición*, Trotta, Madrid.
1989 *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Paidós-Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- DÍAZ-POLANCO, H.
2007 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México D. F.
- DURKHEIM, E.
1997 *El suicidio*, Colofón, México D. F.

ELIAS, N.

- 1999 *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona.
- 1994a *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Península, Barcelona.
- 1994b *Conocimiento y poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid.
- 1990a *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.
- 1990b *Compromiso y distanciamiento*, Península, Barcelona.

EMOTION REVIEW

- 2009 International Society for Research of Emotion-SAGE Journals.

FERRY, LUC

- 1991 *Filosofía política*, vol. II, "El sistema de las filosofías de la historia", Fondo de Cultura Económica, México D. F.

FOUCAULT, M.

- 1998 *Historia de la sexualidad*, vol. 2., "El uso de los placeres", Siglo XXI, México D. F.
- 1992 *Micofísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid.
- 1987 *Historia de la sexualidad*, vol. 3., "La inquietud de sí", Siglo XXI, México D. F.
- 1985 *Historia de la sexualidad*, vol. 1., "La voluntad de saber", Siglo XXI, México D. F.
- 1981 *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México D. F.
- 1979 *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México D. F.

FRASER, M. y M. GRECO

- 2004 *The Body: A Reader*, Routledge, 2004.

GARZÓN BATES, M.

- 2002 *Romper con los dioses*, Torres y Asociados, México D. F.
- 2000 *Nihilismo y fin de siglo*, Torres y Asociados, México D. F.

GIDDENS, A.

- 2000 *El mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, España.
- 1997 *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza Universidad, Madrid.

- GRECO, M.
1998 *Illness as a Work of Thought. A Foucauldian Perspective on Psychosomatics*, International Library of Sociology, Routledge, Londres y Nueva York.
- HABERMAS, J.
1991 *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.
- HUNTINGTON, S. P.
2001 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, México D. F.
- JIMENO, M.
2004 *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*, Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
- KRISTJÁNSSON, K.
2010 *The Self and Its Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LAYARD, R. *et al.*
2007 "Cost-Benefit Analysis of Psychological Therapy", *National Institute Economic Review*, vol. 202, núm. 1, pp. 35-54.
- LIPOVETSKY, G.
2007 *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona.
2000a *La Era del Vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.
2000b *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Anagrama, Barcelona.
- LIPOVETSKY, G. y E. ROUX
2004 *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*, Anagrama, Barcelona.
- LYOTARD, J. F.
2008 *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.
- MARCUSE, H.
2001 *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona.

MILIBAND, R.

- 1997 *Socialismo para una época de escépticos*, Siglo XXI-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México D. F.

PIAGET, J.

- 1985 *Biología y conocimiento*, Siglo XXI, México D. F.

SLOTERDIJK, P.

- 2008 *En el mismo barco*, Siruela, Madrid.
2007 *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Siruela, Madrid.
2006 *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid.

TRUJANO, M.

- 2009 “La reinención del Hombre”, *Sociológica*, núm. 71, septiembre-diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México D. F., pp. 211-232.