

CONFERENCIA

FELICIDAD Y BIOPOLÍTICA*

Vicente Serrano

Universidad Austral de Chile

RESUMEN: El autor de esta conferencia postula que, si bien la felicidad es un concepto que nace de la filosofía clásica, hoy no tenemos las herramientas conceptuales para comprenderlo a cabalidad. En lugar de eso, hemos heredado una noción vacía de la felicidad, que la ciencia, la política y la economía han convertido en un afán de movimiento y ansiedad que está, justamente, en las antípodas de lo que los antiguos griegos imaginaban como buen vivir.

PALABRAS CLAVE: Felicidad, filosofía clásica, modernidad, Hobbes, Foucault.

HAPPINESS AND BIOPOLITICS

ABSTRACT: *The author of this conference paper argues that although happiness is a concept born from classical philosophy, today we do not have the conceptual tools to fully understand it. Instead, we have inherited an empty notion of happiness that science, politics and economics have turned into a zeal for movement and an anxiety that are precisely the antithesis of what the ancient Greeks imagined good living to be.*

KEYWORDS: *Happiness, classical philosophy, modernity, Hobbes, Foucault.*

VICENTE SERRANO. Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile. Entre otros, ha publicado los ensayos *Nihilismo y modernidad* (2004), *Soñando monstruos* (2010) y *La herida de Spinoza* (2011). Email: vicente.serrano.marin@gmail.com.

* Ésta es una versión revisada de la conferencia pronunciada en el Centro de Estudios Públicos el 30 de septiembre de 2015.

Creo que cualquiera reconoce con cierta facilidad la existencia y las condiciones de algo que podríamos inicialmente llamar la infelicidad o de una cierta infelicidad. El dolor, la desgracia, la insatisfacción, el fracaso, el miedo, las expectativas no cumplidas suelen ir asociadas a algo que llamamos infelicidad para cualquier humano y en cualquier época. Y no me refiero a expresiones puntuales de cada uno de esos fenómenos, sino a una cierta continuidad y constancia en los mismos que constituyen la trama de nuestras vidas. Las vidas humanas, instaladas en una indudable fragilidad, están constantemente asediadas en un contexto que no les es favorable y, desde ese punto de vista, podemos afirmar que la infelicidad en cierta forma es parte de esa trama y hay que bregar con ella, pues nos acompaña de forma invariable. Respecto de lo que sea la felicidad, en cambio, no hay un significado tan fácilmente reconocible por todos.

Desde luego puede haber quien piense que la felicidad consiste en una noción paralela e inversa a la que acabo de esbozar para la infelicidad. El placer, la suerte, la satisfacción, el éxito, las expectativas cumplidas vendrían a significar la otra cara y, por lo mismo, por ella entenderíamos la felicidad humana. Todos hemos pasado por estas situaciones en distintos momentos de nuestra vida, al igual que por las otras asociadas a la infelicidad, y así interpretadas las cosas, la felicidad se limitaría a ser la suma de las dimensiones positivas de nuestra vida, mientras que la infelicidad, la suma de las condiciones negativas. Pero mi hipótesis es que mientras que eso que he llamado provisionalmente la infelicidad es un punto de partida básico al que se le puede dar más o menos dramatismo, la felicidad, desde la mirada de la filosofía, requiere un plus, y un plus que da lugar a algo que es más que la simple suma de acontecimientos puntuales.

Pese a su aparente paralelismo, hay pues una cierta asimetría entre esas dos nociones, que tiene ver con el hecho llamativo de que la infelicidad es un concepto sobre el que no ha habido elaboraciones filosóficas ni ha sido el foco de un debate, salvo ya en el siglo XIX, en el que la angustia, la locura o el terror se han convertido en motivos centrales de la filosofía por razones que no podemos desarrollar aquí, tema que sería motivo tal vez de otra conferencia y en otro contexto. Cuando hablo de la infelicidad, me estoy refiriendo a la condición vital misma y al azaroso devenir en que consiste nuestra vida, presidida

sobre todo por una inevitable zozobra ante todo tipo de contingencias que nos llevan a perder los seres queridos, a estar asediados por incertidumbres y, además de todo ello, zarandeados por nuestras pasiones, que son tremendamente destructivas y nuestros más implacables enemigos. Las religiones nacen de ahí en gran medida, para alimentar la esperanza y contener el dolor y los temores, cuya raíz última y común es el temor a la muerte. Pero en las religiones, al menos en las religiones del libro, que son la matriz del mundo occidental, el concepto de felicidad no existe propiamente hablando, porque se da por entendido que no hay lugar para ella en este mundo. Por eso, en su lugar, proponen una beatitud fuera de los tiempos, en el paraíso, como un horizonte final, o bien el camino de la santidad, que en general suele ser bien contrario a la felicidad y pasa por la desgracia o el martirio y todo lo que sabemos por la historia del santoral cristiano.

En filosofía, el punto de partida es el mismo, pero a eso no se le llama infelicidad, porque la infelicidad es todo lo que no sea felicidad y ésta, a su vez, es un objeto muy concreto, un concepto muy sutil y específico elaborado de manera bastante precisa en Occidente. Se trata de un concepto que surge, en parte, como respuesta a eso que hemos llamado infelicidad en sentido amplio, pero que, por eso mismo, no puede ser correlativo a ella, ni siquiera anterior a ella. La felicidad a la que me refiero es una respuesta estrictamente filosófica al problema mismo de la existencia humana, pero no desde la religión, al menos de lo que entendemos por religión en Occidente, sino a partir de nuestra capacidad de reflexionar, no desde símbolos o de consignas como las que entregan las ideologías —que son desde esa perspectiva tan sólo meros sucedáneos de la religión en el contexto de una modernidad pluralista y secularizada—, sino desde ese extraño descubrimiento, llamado filosofía, que se hizo en Grecia, y uno de cuyos elementos característicos era el pensamiento ético, cuyo objeto final era precisamente la búsqueda de la felicidad.

Es a ese objeto al que entiendo que debo referirme y no a sus sucedáneos. Pues bien, mi tesis es que ese objeto, cuando se construye por primera vez en Occidente, se construye en un entorno que no es ya el nuestro y que, no obstante, ha marcado nuestra cultura: la Grecia clásica que ha acuñado el concepto de filosofía, el concepto de democracia, el concepto de ciencia, el de la física y hasta el de metafísica. Pero

todos sabemos que cuando hablamos de ciencia hoy ya no hablamos el lenguaje de los griegos, que cuando hablamos de la física como ciencia del movimiento no nos sirven las elaboraciones griegas, que cuando hablamos de democracia tampoco nos sirve ese concepto referido a la *polis*. Son todos conceptos que nacieron en un contexto muy concreto, que no es ya el nuestro y que incluso comenzaba ya a dejar de serlo en tiempos de Aristóteles. En general, nosotros no hablamos griego ni comprendemos el mundo griego más allá de las aproximaciones filológicas. Existe hoy el mismo movimiento de los cuerpos a nuestro alrededor que existía en el mundo griego, pero nuestras explicaciones de la caída de los cuerpos son otras, muy sofisticadas por cierto; existen las ciudades y las relaciones interpersonales, pero en un entorno también complejo, y en unas relaciones económicas y sociales que nada tienen que ver con el mundo griego. Y por último, existen las mismas pasiones que forman parte de la condición animal hoy por hoy invariable de los humanos, y la misma capacidad de pensar, pero nuestro universo simbólico, el que modela y da forma a nuestros conceptos y pasiones, y en el que estamos enmarcados, no tiene ya mucho que ver con el universo griego.

A partir de esta constatación quisiera ahora introducir otra noción que no se corresponde ya simplemente con la frágil y menesterosa condición humana, ni con la respuesta ante la misma en términos de felicidad que acabo de presentar, sino más bien con la huella de esta última, con la resaca, podríamos decir, de una sustancia que nos embriagó, pero que no está ya entre nosotros. Este tercer concepto combina algo de los dos anteriores para dar lugar a una nueva realidad híbrida, que es la que me propongo definir aquí desde la biopolítica¹ y que tiene la peculiaridad de hacerse pasar por la felicidad misma. Porque, en efecto, combina por un lado esa condición humana, esa suma de contrariedades de la que está hecha nuestra vida, ese sustrato del que surgen las religiones y parcialmente las ideologías y, por otro lado, reconoce que nuestro mundo no puede ya pensar el concepto de felicidad tal como fue concebido en sus comienzos, como quedó consolidado en el mundo griego. Se trata de una instancia que es propia de lo moderno y que, pienso, merece

¹ En particular a partir de la elaboración que del mismo hace Michel Foucault (ver nota 8), y no tanto de las interpretaciones que de ese término hacen autores como Roberto Esposito, Giorgio Agamben o Toni Negri, entre otros.

la pena ser analizada si queremos entender nuestro presente y nuestras vidas en la contingencia que llamamos modernidad.

Por decirlo algo más claro, absorbe esa frágil condición humana y todas sus contrariedades para subsumirla bajo un universo simbólico y a la vez afectivo que depende del modo como la modernidad heredó y adulteró el concepto de felicidad de los clásicos. Afortunadamente, hay muchas voces que afirman, de modos diversos, que la felicidad no existe en aquellos términos y que su búsqueda, sin las cautelas necesarias, es una insensatez. Pero junto a esas voces hay un coro infinitamente más nutrido para el que la felicidad es una palabra clave en nuestros días. Cuando piensan en ella creen estar usando el mismo término que, por ejemplo, utilizaba Aristóteles, especialmente en la *Ética a Nicómaco*.² Allí, tras un primer recorrido de nociones básicas para los griegos como la de fin, como la de bien, como la distinción entre lo teórico y lo práctico o como la definición de la ética misma, todo lo cual, a su vez, depende para su comprensión del ser y de la sustancia, Aristóteles acabó por ofrecer una serie de herramientas a las que llamó virtudes y a partir de las cuales nos entrega la siguiente definición de felicidad: la felicidad es una actividad conforme a la virtud y, si hay varias, conforme a la mejor de ellas, y además durante toda la vida porque una golondrina no hace verano. Ésa es la definición escueta que traigo aquí, más o menos de memoria en el momento de escribir estas palabras que ahora pronuncio ante ustedes. Un comentario detenido de lo que contiene esa definición podría ser por sí mismo el objeto de esta conferencia o incluso de una serie de ellas.

Pero obviamente no puede ser mi objetivo aquí hacer ese comentario de forma directa y exhaustiva, sino que me propongo más bien señalar cómo su significado está vedado para nosotros precisamente por nuestra condición de modernos. Las alternativas modernas a esa definición son las que generan la noción de felicidad adulterada y su circulación masiva contribuye, en el fondo, a la infelicidad. La modernidad nace como un universo completamente distinto al griego, como un nuevo modo de saber y en el que la ciencia nueva tiene un protagonismo decisivo. Digamos que entre los primeros pasos de la obra de Copérnico y la consolidación de la ley universal de la mecánica de

² Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Madrid: Alianza Editorial, 2001).

Newton se ha producido lo que Kuhn llamó un proceso revolucionario,³ que dio lugar a un nuevo paradigma, a un nuevo universo en todos los sentidos. No cambia la realidad de los cuerpos, ni cambian las pasiones humanas, pero sí nuestro modo de apropiarnos de lo uno y de lo otro. En ese nuevo paradigma, en ese nuevo universo simbólico, en el que de algún modo aún vivimos, las viejas nociones de sustancia, de ser, de fin, la teoría de las causas, el concepto mismo de naturaleza, dejan de tener sentido.

No sé cuántos filósofos habrá en la sala. Pero lo que señalo es evidente para ellos. Para los que no lo sean, y supongo que la mayoría no lo son, explicaré brevemente que la ciencia moderna, que es la nuestra, la que da sus primeros pasos en el Renacimiento y encuentra un primer momento culminante en Newton, se interesa únicamente por cómo se comportan las cosas, no en lo que son, no en principios internos y cosas así, sino sólo en cómo se comportan y en cómo se pueden medir esos comportamientos mediante el lenguaje matemático. Una ciencia inductiva, cuantitativa y basada en la experiencia, y no en esas nociones previas tan extrañas como el “ser”, la “sustancia”, el “fin”, cualidades ocultas al fin y al cabo.

Se tardó algún tiempo en afrontar las consecuencias que eso tuvo para el mundo teórico y también para el mundo práctico, pero hubo que asumirlo. La obra de Kant no se entendería sin esa transformación, y toda la filosofía y el pensamiento moderno que llegan hasta Kant son una reflexión en torno a esos cambios. Pues bien, desde el punto de vista que a nosotros nos interesa, que es el de la felicidad, hay que decir que en la definición de Aristóteles que ofrecí más arriba esas nociones cualitativas eran decisivas: la felicidad y la teoría de las virtudes como su herramienta dependían de ellas, porque estaban construidas a partir de la idea del fin propio de lo humano, entendido como sustancia dotada de un principio interno al que tendía. Una vez desechadas esas nociones: ¿cómo abordar el viejo tema de la felicidad? Si no hay fin propio: ¿en qué consiste y con qué criterios organizamos las acciones humanas? Lo natural es pensar que las mismas herramientas que sirven ahora para explicar la atracción de los cuerpos deben servir también para explicar las pasiones humanas, y que los mismos principios que explican el mo-

³ Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (México: FCE, 2004).

vimiento deben explicar nuestros sentimientos. Y de esta manera, del mismo modo que el ser y el fin habían sido las nociones claves antaño, ahora lo son las ideas de fuerza, de potencia y la noción de magnitud cuantitativa. La felicidad se convierte entonces en lo siguiente:

A este fin recordemos que la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summum bonum* (bien supremo), de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas. Para un hombre, cuando su deseo ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías estén paralizadas. La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Por consiguiente, las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino, también, a asegurar una vida feliz; difieren tan sólo en el modo como parcialmente surgen de la diversidad de las pasiones en hombres diversos; en parte, también, de la diferencia de costumbres o de la opinión que cada uno tiene de las causas que producen el efecto deseado. Un incesante afán de poder en todos los hombres. De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte.⁴

Se trata de una cita del filósofo inglés Thomas Hobbes, extraída de su obra más conocida: *Leviatán*. Adviértase que en ella, por lo demás, se da lugar a la idea misma del Estado moderno y se encierra, a la vez, toda una concepción acerca del hombre en la que lo decisivo es ese afán interminable e incesante. La idea de “fin” hacia la que tenderíamos como guía para la felicidad de los humanos, tal como era concebida en Aristóteles, se ha convertido en lo contrario, en una tendencia sin final, sin punto de llegada, en una tensión que no encuentra descanso, en una ansiedad que no se calma. Ahora bien, esa ansiedad que no se calma por definición y que constituye nuestro concepto de felicidad con arreglo a

⁴ Thomas Hobbes, *Leviatán. Materia, forma y poder de una república, eclesiástica o civil* (México: FCE, 1980), 79.

www.cepchile.cl

nuestro mundo tiene otras expresiones, en otros ámbitos, y es la misma que define la idea de la economía y de las ciencias sociales. Yo no soy economista, pero no creo que sea necesario serlo para saber que la definición de la ciencia económica moderna tiene que ver con esa ansiedad, y que lo que se llama el crecimiento económico es una metáfora que descansa sobre ese referente. Basta al respecto con recordar algunas otras metáforas, todas ellas negativas, respecto del crecimiento y que tienen que ver con la economía: recesión, estancamiento. O bien, otras que tratan de dulcificar de forma eufemística esa ansiedad, como crecimiento sostenible o sustentable, tan de moda ahora por todas partes. Todos sabemos que el único crecimiento sustentable es el que tiende a terminarse en algún momento bajo el horizonte de la muerte, el que alcanza un desarrollo hasta la plenitud y después decrece y muere. El concepto de felicidad premoderno contaba con ello y se construía a partir de ello, por eso la felicidad en su sentido preciso era un negocio de toda una vida, de lo que podemos llamar una biografía. Recordemos que así terminaba la fórmula de Aristóteles, con esa expresión que nos recuerda que una golondrina no hace verano. Frente a esa concepción, el principio dominante en torno al cual se organizan, queramos o no, nuestras vidas, desde que suena el despertador hasta que regresamos al descanso, es el de una búsqueda incesante, un deseo sin objeto, parecido a eso que Lacan acertó a describir como el *objeto a*, lo mismo que los antiguos designaban como una condena o una tortura, la que bien puede expresarse en ese mito de Sísifo que sirvió de título a una de los ensayos más celebrados de Albert Camus.⁵ Pero, a su vez, esa condena expresada en forma de mito, análoga a la del mito de Narciso, no es sino la consecuencia de aquello que era la fuente horror para el hombre antiguo, la idea de la desmesura, la famosa *hybris* como fuente de todos los males y a la que más temían los griegos, los mismos que elaboraron el concepto de felicidad.

Tal vez una forma más gráfica de expresar esa condición, que es la condición de la que resulta necesario partir para considerar el problema de la felicidad en el presente sin recurrir a demasiados conceptos abstractos o citas de filósofos, sea acudir a algo muy cotidiano e inmediato para casi todos, uno de los fenómenos más presentes en nuestra vida, en nuestras relaciones sociales, en el entramado económico y comuni-

⁵ Albert Camus, *El mito de Sísifo* (Madrid: Alianza Editorial, 1985).

cativo de nuestras sociedades contemporáneas. Me refiero a las redes sociales, y en particular, a Facebook y a su apropiación del concepto de biografía, que se reduce a esa búsqueda incesante mezclada de narcisismo y que tiene que ver con el principio hobbesiano que está en el centro de nuestra concepción de lo político. Y me refiero a esta sección específica de Facebook como una forma de describir la diferencia fundamental entre el concepto de felicidad clásico y los sucedáneos que conocemos hoy. El concepto clásico, decíamos, que Aristóteles resumió mejor que nadie, estaba en una vida ajustada a un conjunto de elementos y a un fin predeterminado, conjunto que, además, sólo se puede dar por completo con la muerte. Hoy, como cualquiera sabe, la biografía constituye una de las palabras importantes de la página de Facebook. Como tal, incluye y absorbe en ella toda la información. Al pulsarla en la página correspondiente aparecen eventos, lugares, publicaciones varias, preferencias, mensajes y, sobre todo, fotos que van retrocediendo hasta llevarnos al lugar de nacimiento. La primera vez que me asomé a Facebook y descubrí ese uso de la palabra biografía en el interior del dispositivo me resultó sorprendente. Por una razón bien simple: porque es un uso incorrecto. Una biografía es el relato de una vida, pero el de una vida completa y acabada. Del mismo modo que los griegos pensaban que la felicidad exigía toda una vida y que solo se podía decidir al respecto considerando todo su transcurso, así la biografía, y aún si cabe con mayor motivo, no puede hacerse sino de una de vida completa. El género en sí mismo, tal como se cultivó desde la Antigüedad y hasta fechas recientes, exigía y presuponía la historia de una existencia desde su comienzo hasta su fin.

De esa anomalía en el uso del término se pueden extraer consecuencias fáciles y llamativas respecto del problema de la felicidad y su concepto dominante en nuestros días. Una biografía era algo épico precisamente porque era ese tejido de decisiones y contingencias mediante las que un impulso individual, en un contexto social complejo, da lugar a respuestas. Como tal, puede llegar a constituir una verdadera obra de arte, como quería Goethe, al señalar que la obra de arte más excelsa es la que se construye con la propia vida, tratando de recuperar para el mundo moderno y desde la idea de arte, el viejo concepto clásico, lo cual es ya todo un síntoma de que lo hemos perdido. En su estela reaparecen otros esfuerzos por recuperar esa idea de la vida como un hacer de uno mismo frente a las contingencias y las dificultades, ese

arte del buen vivir. Uno de ellos lo constituye la filosofía de Ortega en las páginas antológicas que dedicó a la vida como problema,⁶ en sintonía con filosofías hoy casi olvidadas, como el existencialismo de Sartre, aunque en el caso de Ortega con un tono olímpico y jovial, en el sentido nietzscheano y del mejor Nietzsche, que faltaba en Sartre. En el fondo, la filosofía de Ortega tenía mucho que ver con el mencionado concepto de Goethe, con esa dimensión épica, con ese género literario que reaparece incluso como una manera de comprender el mundo en Guillermo Dilthey y su idea de biografía, o, más bien, en la idea de la vida como un modo de organizar simbólicamente las contingencias que constituyen nuestra frágil existencia.

Frente a ese modo y a esos esfuerzos, que implican también un modo de entender la filosofía y un modo de actualizar al pensamiento clásico en nuestro presente, la definición de Hobbes establece únicamente esa ansiedad lineal, incapaz de completud e incapaz de arte, pues esa línea se basta a sí misma en su propia condición de incremento, sin adquirir figura alguna, sin cerrarse sobre sí mediante la reflexión. La biografía deja de ser individual y de estar asociada a cualidades para convertirse en un puro movimiento, y la posibilidad misma de felicidad se diluye entonces en ese ansia común, bajo el cual quedan unificadas todas las biografías. Facebook, como ejemplo, nos vuelve a ser útil, porque en la red ese contenido individual del que aparentemente se es dueño es reabsorbido por la banalidad misma de un dispositivo que tiene la misma estructura de una cuenta corriente. No cabe ahí una ética ni una estética de la existencia, de las que hablaba el filósofo francés Michel Foucault como tarea de la filosofía. La ética y la estética han sido sustituidas por esa estructura de la cuenta, en definitiva la vida misma ha sido vaciada de sus contenidos, lineal, incrementable al infinito, en sí misma amorfa.

Pues bien, eso que reaparece y que expreso como ejemplo en la red social, es el correlato de un invento del siglo XVII, contemporáneo de la ciencia moderna y de la nueva noción de felicidad, que es el con-

⁶ Aunque el problema de la vida define la filosofía de Ortega y puede encontrarse tratado en distintas obras ya desde su primer escrito importante, *Meditaciones del Quijote*, un análisis especialmente ajustado a nuestras reflexiones puede verse en José Ortega y Gasset, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, en *Obras completas*, tomo VI (Madrid: Revista de Occidente, 1947).

cepto de población, correlativo también a la emergencia de la ciencia económica. La población es un modo específico de acercarse a las vidas humanas, basado en el análisis científico y dirigido a gobernarlas en su conjunto.⁷ Tiene que ver entonces con la consideración de las vidas humanas, de lo que tienen en común, como un objeto más, análogo a cualquier otro de las ciencias naturales. El objeto así considerado —y mediante la aplicación de determinados principios— permite gobernar las vidas bajo una premisa: aquel objeto debe ser defendido, debe ser protegido, debe encontrar una cierta satisfacción. Pero esa satisfacción tiene que ver con la vida entendida como ese afán incesante del que hablaba Hobbes, con esa ansiedad. Por tanto, la función del poder y su imagen y su tarea no es ya, sin más, la de dejar a cada cual construir su felicidad y, sobre ella, ejercer el derecho a sancionar la vida y la muerte, sino la tarea de incidir sobre la vida, objetivo que sólo es posible una vez que el concepto mismo de felicidad se ha sustraído del individuo, del arte del individuo, de esa ética y estética, y se ha situado en ese plano general del campo económico, en lo que con el tiempo se llamará Estado del bienestar (en el mejor de los casos). La felicidad es asumida como la tarea del gobernante. Es a esa felicidad a lo que yo llamaría felicidad de Facebook o felicidad de Coca Cola, si me permiten la expresión, reconocible para todos. La tarea del gobernante es generar ese sucedáneo, y para eso se vale de la economía política, hoy además mediante los nuevos dispositivos tecnológicos. Pues bien, a eso es a lo que Foucault llamó biopolítica. Nuestro concepto dominante de felicidad, si seguimos a Foucault, es un concepto fabricado desde el poder, pero no desde ese poder del soberano que decide sobre nuestra vida o sobre nuestra muerte, sino desde un poder que sustituye el arte del buen vivir por el arte de gobernar a todos y cada uno, uniformándolos a través de ese concepto de felicidad, de esa ansiedad, la herramienta básica de la que depende el análisis económico y la estructura de crecimiento, la desmesura que tiene su manifestación micro en nuestra inquietud sin fin, tan bien descrita por Hobbes, y su manifestación macro, en las grandes líneas de las políticas económicas interconectadas, en la idea de crecimiento, en el complejo entramado de los mercados financieros del mundo global.

⁷ El trabajo donde Michel Foucault se ocupa de manera expresa de la población, y en el marco de lo que por entonces llama ya biopolítica, son las lecciones impartidas en el Collège de France en 1977-78, publicadas más tarde con el mismo título: *Seguridad, territorio y población* (Buenos Aires: FCE, 2006).

A su vez, la condición de esa forma de gobierno, de la biopolítica, tiene que ver con una reestructuración de lo que los griegos llamaban lo *natural*, con la *naturalización* de la vida humana en términos cuantitativos,⁸ con ese *quantum* de deseo acumulable al infinito en el que Hobbes hacía descansar la felicidad y las ciencias económicas, el bienestar macroeconómico. Del mismo modo como en las ciencias naturales el objeto de estudio —que era la naturaleza— deja de ser una entidad cualitativa, como ese todo que encierra su propio fin, en las ciencias sociales la vida individual sobre la que descansaba ese concepto de felicidad se desplaza hacia otra instancia.

Lo que quiero expresar con todo esto es que el concepto moderno de felicidad, lejos de ser natural, como se interpreta generalmente de forma acrítica, es un puro artificio, una construcción vinculada al poder. Y si esto es así y de tener razón Foucault, entonces la felicidad masiva de Coca Cola, como quisiera llamarla para hacerla más comprensible, esa felicidad medible en términos de indicadores económicos y de rankings, es un invento, un efecto del poder, un objeto que no está en nuestras manos, ni a nuestro alcance, y constituye entonces básicamente un fraude. Ciertamente eso no implica que el poder en nuestros días no siga manteniendo el privilegio de la fuerza y de la represión que le es tradicional, ni que eso deje de manifestarse en situaciones patológicas y lamentables, pero más allá de eso, el poder sobre todo se ejerce a partir de esa idea de la felicidad como impulso incesante sin fin, como un deseo permanente que nos mantenga alerta, como esa revitalización en otro contexto del mito de Sísifo. Pero ese deseo no es sin más ya la tendencia que Aristóteles también reconocía, sino un principio análogo al principio de inercia que da inicio a la física moderna, una tendencia infinita que no encuentra satisfacción.

Tal vez ningún filósofo acertó a describir esto de mejor manera que Nietzsche bajo la fórmula “voluntad de poder”. Obviamente, lo

⁸ La idea de “naturalización” es desarrollada en detalle por Foucault en el citado *Seguridad, territorio y población*. A su vez, la idea de implante la estudia inicialmente en relación con las perversiones sexuales en *Historia la sexualidad, I. La voluntad de saber* (Madrid: Siglo XXI, 1977). Aunque no menciona como tales ninguna de las dos nociones en sus lecciones del Collège de France del 78-79, publicadas bajo el título *El nacimiento de la biopolítica* (Buenos Aires: FCE, 2007), ambas están allí, implícitas y combinadas en sus análisis del liberalismo y, en particular, en el rol que le asigna al “deseo” en el pensamiento económico liberal.

que deba entenderse por eso está muy lejos de la interpretación vulgar y plana que hicieron los ideólogos nazis de ella, y más próxima a la idea que reflejó Heidegger en su obra dedicada a Nietzsche y el nihilismo europeo,⁹ es decir, a la idea de una voluntad que es “voluntad de voluntad”, que se desea a sí misma y no puede por eso encontrar satisfacción más allá de su incremento permanente. Esto que puede parecer una rebuscada interpretación metafísica en realidad es una experiencia bien cotidiana, que afecta por igual, aunque no de la misma manera, al gran ejecutivo de una empresa multinacional, a los movimientos de los mercados, al estudiante de primaria al que se le exige constantemente superarse sin indicarle muy bien para qué, al trabajador de cualquier clase que debe insertarse en esa maquinaria interminable si quiere llevar el sustento a su casa, o al adolescente que quiere tener el celular recién salido al mercado. Claro que esta experiencia está recubierta de los estímulos en forma de imagen de felicidad que forman parte de la ingeniería publicitaria, esa sonrisa y esa alegría bobas que recorren nuestras pantallas de televisión para vendernos productos innecesarios.

Frente a eso, la única vía hacia una felicidad pensable en el presente puede consistir, precisamente, en sustraernos de ese afecto dominante que es la voluntad de poder. Eso es la tarea ética y estética de nuestro presente, la de reconstruir el viejo concepto de naturaleza premoderno a través de la única realidad que nos sigue vinculando a la naturaleza y a lo que ésta significaba para la ética: la idea del límite y de un orden cósmico interior, que en nuestras vidas sigue vigente a través de los afectos y de nuestra capacidad de ordenarlos. En particular esa vía exige ser capaz de sustraernos a lo que llamo el orden biopolítico, aquel en el que el afecto que domina todos los demás es precisamente el afecto vinculado a la voluntad de poder. Como ven, una tarea no tan amable y fácil como la que suele asociarse a la idea de felicidad que se nos vende, pero acorde una vez más con la mejor tradición de nuestros clásicos, aquella en la que en pleno mundo moderno nos recordaba un contemporáneo de Hobbes. Me refiero a Benito Spinoza, quien al final de su *Ética*¹⁰ nos recordaba que todo lo excelso, y la felicidad debería serlo, es algo tan arduo como escaso.

⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, dos volúmenes (Barcelona: Destino, 2000).

¹⁰ Benito Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid: Editora Nacional, 1980).

OBRAS CITADAS

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Foucault, Michel. *Historia la sexualidad, I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1977.
- . *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- . *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: FCE, 2006.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Dos volúmenes. Barcelona: Destino, 2000.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán. Materia, forma y poder de una república, eclesiástica o civil*. México: FCE, 1980.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 2004.
- Ortega y Gasset, José. “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”. En *Obras completas*. Tomo VI. Madrid: Revista de Occidente, 1947.
- Spinoza, Benito. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional, 1980. *EP*