

Variaciones sobre la felicidad. Hannah Arendt, G.W.F. Hegel, Walter Benjamin.

Variations on happiness. Hannah Arendt, G.W.F. Hegel, Walter Benjamin.

Micaela Cuesta*

Fecha de Recepción: 3 de abril de 2013

Fecha de Aceptación: 6 de mayo de 2013

Resumen: *El presente artículo se propone reflexionar sobre la felicidad en tres registros. El primero de ellos remite a los desarrollos de Hannah Arendt y se detiene en el derrotero histórico que se extiende desde una noción de felicidad centrada en su carácter público, a otra reducida al interés individual y replegada a la esfera privada. El olvido en que ha caído la primera de estas acepciones nos lleva a interrogar y sopesar la hipótesis según la cual la filosofía de la historia de G.W.F. Hegel habría contribuido a su solapamiento al hacer de la felicidad el objeto prohibido de su teoría. El tercer y último registro, ofrece una interpretación crítica del modo en que Walter Benjamin resitúa la cuestión de la felicidad y la historia bajo nuevas coordenadas. Nos abocamos, aquí, a la tarea de pensar a la felicidad como idea profana, y de reflexionar sobre los efectos que ello puede producir.*

Palabras

clave: *Felicidad – historia – filosofía – política.*

* Doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Magister en “Comunicación y Cultura” y Lic. en Sociología, UBA. Becaria postdoctoral de CONICET con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, UBA). Correo electrónico: micaelacuesta@yahoo.com.ar



Abstract: *This paper aims to reflect on happiness on three dimensions. The first one refers to Hannah Arendt's developments, and focuses on the historical pathway that goes from a notion of happiness centered on its public nature, towards a notion restricted to the individual interest and retracted to the private sphere. The oblivion into which the first of these meanings has fallen, pushes us to interrogate and to ponder the hypothesis that Hegel's philosophy of history would have contributed to its overlapping, by making of happiness the forbidden object of his theory. The third and last dimension offers a critical interpretation of how Walter Benjamin relocates the question of happiness and history under new coordinates. We focus here to the task of thinking happiness as a profane idea, and we think about the effects it can produce.*

Keywords: *Happiness – history – philosophy – politics.*

I. Derrotero histórico. Hannah Arendt.

“...no es posible ninguna satisfacción ni felicidad individual que no incluya en sí virtualmente la satisfacción y la felicidad de la sociedad entera”. Theodor Adorno

Hace menos de un año, el 28 de junio de 2012, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) resuelve establecer el Día Internacional de la Felicidad cada 20 de marzo¹. Los motivos que explican esta fecha no se ofrecen en la declaración.

Cerca de cuatro siglos antes, en 1793, el manifiesto de los *sans coulottes* proclamaba que el objetivo último de la revolución no era la libertad sino la felicidad del pueblo². Pocos años previos a este acontecimiento histórico, tuvo lugar la revolución americana que, como recuerda Arendt, traía a escena una novedosa, aunque malograda, noción: la *felicidad pública*.

¹La declaración de la ONU está disponible en:
http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/66/281&Lang=S

²Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza, 2008. 80.

Esta enumeración prologa la intención de reconstruir algunos de los argumentos más relevantes de las distinciones que establece Hannah Arendt en *Sobre la revolución*, prestando especial atención a las referencias sobre la felicidad. Creemos que a partir de allí podremos vislumbrar algunos elementos imprescindibles para reflexionar no sólo sobre estos acontecimientos históricos sino también sobre nuestro presente.

Una de las primeras hipótesis del libro mencionado es la que explica el “éxito” relativo de la revolución americana a partir de la inexistencia del problema acuciante de la indigencia y la miseria. A diferencia de sus pares franceses, la cuestión a la que se enfrentaban los padres de la revolución americana, afirma Arendt, era más política que social. El conflicto a resolver, luego, no se identificaba estrictamente con “la cuestión social” –como comenzaba a llamársele en la época–, sino con la pregunta por la forma más adecuada de gobierno.

En esta hipótesis descansa la tesis de Arendt, según la cual, si en América de lo que se trataba era de la libertad, en Francia todas las acciones revolucionarias se dirigían a la liberación de las grandes masas de las condiciones paupérrimas en que se sumían sus vidas.

Así, la preocupación por la libertad, la forma de gobierno y la felicidad pública, parecen distanciarse de la idea francesa de liberación, pueblo, y bienestar de la mayoría. Arendt sugiere este juego de oposiciones a lo largo de todo el libro. De este modo afirma que, para Robespierre, – como sabemos una de las principales figuras de la revolución francesa–: “La virtud significaba la preocupación por el bienestar del pueblo, la identificación de la voluntad de uno con la voluntad del pueblo –(...)– y todos los esfuerzos iban dirigidos hacia la felicidad de la mayoría”³. Felicidad de la mayoría y felicidad pública no son, como podemos advertir, términos equivalentes. Si la preocupación central de la primera se traduce en la voluntad de mejorar las condiciones materiales de vida de gran parte de la población, la segunda se orienta a la construcción de ciudadanos y a la voluntad política de garantizar la participación de los mismos en la

³Arendt, *op. cit.* 99.



esfera de los asuntos públicos. Si a la primera subyace un criterio cuantitativo, la segunda, en cambio, se sostiene en una distinción cualitativa. Volveremos hacia el final del apartado sobre estas diferencias. Lo que importa señalar ahora es el vínculo que existe, siguiendo a Arendt, entre la palabra *peuple*, revolución e infelicidad. La autora afirma que es el primer concepto, sobre todo, el que deviene clave interpretativa de la revolución, especialmente de la revolución francesa. Es *le peuple* el que suscita la compasión –sentimiento que, desde el punto de vista político, carece, paradójicamente, de toda trascendencia y relevancia según Arendt⁴– y llega a ser sinónimo de desgracia e infelicidad. Pero a este pueblo no puede asignársele ninguna identidad política, él se parece más a una masa definida cuantitativamente que a una *multitud* con todos los atributos, virtudes y potencia que la filosofía política de nuestro tiempo parece depositar en ella⁵. Pueblo o “multitud” del que había que apiadarse y al que había que liberar de las cadenas del hambre y la miseria.

Este sufrimiento cuya virtud es la resistencia deviene rabia, sostiene Arendt, cuando se torna insoportable. Y de la rabia, así como de la piedad, no es mucho lo que en términos políticos se puede esperar. En relación a esto, leemos:

El padecimiento transformó los *malheureux* en *enragés* solamente cuando el «celo apasionado» de los revolucionarios –probablemente más de Robespierre que de cualquier otro– comenzó a glorificar este sufrimiento, saludando la miseria expuesta como la mejor, e incluso como la única, garantía de la virtud, de tal forma que, sin darse cuenta, los hombres de la Revolución se propusieron emancipar al pueblo no *qua* ciudadanos futuros sino *qua malheureux*⁶.

⁴Es interesante notar el trabajo que realiza Arendt sobre la dimensión política de las pasiones. La compasión, por ejemplo, como pasión provocada por el sufrimiento y el padecimiento se combina con la piedad y ambas, a diferencia de la solidaridad, son capaces de producir, según la autora, las crueldades más impensadas. Ella es, además, una pasión impolítica porque “anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la experiencia humana”. Del imperio de la compasión, luego, no provendrán las transformaciones de las condiciones sociales, económicas y políticas que redundan en el sufrimiento humano. Arendt, *op. cit.* 114-115. En un próximo trabajo abordaremos estas cuestiones.

⁵Baste con citar, a pesar de sus diferencias, los nombres de Toni Negri, Alain Badiou y Jacques Rancière entre otros.

⁶Arendt, *op. cit.* 147.

Los efectos de este desplazamiento –de *malheureux* a *enragés* y de (aún no) ciudadanos a *malheureux*– junto a la atribución de cierta autenticidad del sufrimiento, se tradujeron políticamente en la subordinación del principio de fundación de la libertad, al apaciguamiento de la rabia desatada.

Otro es el itinerario, siguiendo a Arendt, de la revolución americana. Retomando el argumento de Tocqueville, la autora acompaña la idea según la cual lo que era una pasión en Francia antes del estallido de la revolución, esto es, la “pasión por la libertad pública”, en “América” era una experiencia, es decir, un saber hacer colectivo, una forma singular de sociabilidad. El uso extendido que durante el siglo XVIII se hacía de la «felicidad pública» en América da cuenta, a su parecer, de ello. Allí la asociación entre la felicidad pública y la libertad pública era casi inmediata, se entendía por la última el compromiso y la participación activa en los temas de gobierno, los cuales, a su vez, no representaban una carga, tampoco una imposición, por el contrario: “confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio”⁷.

La definición más conocida de «felicidad pública», afirma Arendt, es la de Joseph Warren que, en 1722, “la hacía depender de «una devoción firme y virtuosa a una Constitución libre»”⁸. El hecho de que en América no existiese, al menos no de un modo público evidente, el problema de la “la cuestión social” hizo que la libertad asumiera otro significado. No se la asociaba a la liberación de las penurias, ni a una voluntad libre o pensamiento libre, por el contrario, aludía al autogobierno y a la inscripción de distintas prácticas en el espacio público, un espacio tangible, secular, social y político. Un espacio donde el quehacer político no era concebido a la manera del don, ni tampoco como un privilegio exclusivo de unos pocos hombres, sino como creación y efecto de una actividad propiamente humana. En él, en su inscripción, se tornaban visibles quienes habían sido invisibilizados y excluidos durante décadas: los pobres, pero también los *hommes des lettres*.

⁷ Arendt, *op. cit.* 157.

⁸ Arendt, *op. cit.* 162-163.



Esta idea de revolución que pone el énfasis en la fundación de la libertad política sólo se completa con la creación de una Constitución. *Revolución, constitución, fundación* son fenómenos correlativos cuyo objetivo es, en palabras de Arendt: “fundar y construir un espacio político donde las generaciones políticas pudiesen ejercitar sin cortapisas la «pasión por la libertad pública» o la «búsqueda por la felicidad pública», a fin de que su propio espíritu «revolucionario» pudiera sobrevivir al fin de la revolución”⁹.

La eficacia con que el espíritu de la revolución logró sobrevivir a la propia revolución es dudosa. Las constituciones respectivas no consiguieron expresarlo y tampoco lograron estabilizar a través de sus instituciones los principios que las habían impulsado. No es nuestro objetivo exponer los motivos de este fracaso, antes bien, quisiéramos retomar las diferencias más sutiles que es posible trazar, hilvanando ciertos argumentos arendtianos, entre las nociones de felicidad pública, búsqueda de la felicidad pública, y búsqueda de la felicidad a secas. En primer lugar, habría que señalar la distancia que separa a estos tres términos de la idea más tradicional aludida en el «bienestar y felicidad de nuestro pueblo». Esta última concepción si bien se ocupa de las condiciones materiales de vida de los hombres no trastoca su estatuto mundano privado. En otras palabras, ella es deudora de la tradición paternalista y monárquica que ve en los hombres no a ciudadanos sino a súbditos a los que es preciso “cuidar”, pero que tienen la prerrogativa de preocuparse de su felicidad, aunque, ciertamente, están obligados a hacerlo de modo privado. Para quienes así pensaban, la felicidad no se encontraba en el ejercicio que pudiera tener lugar en la esfera pública, identificada en el siglo XVIII con el gobierno. Por el contrario, sobre aquellos ciudadanos que se decían felices en el ejercicio de estas actividades, caían mantos de sospecha y duda: “cualquier felicidad experimentada por los «partícipes» sólo podía ser atribuida a una «desordenada pasión por el poder», y el deseo de participar de los gobernados sólo podía ser justificado por la necesidad de contener y controlar esas tendencias «injustificables» de la naturaleza humana”¹⁰.

⁹ Arendt, *op. cit.* 166.

¹⁰ Arendt, *op. cit.* 170.

La fuerza de la idea de una felicidad pública se oponía, así, a otra fuerza de igual proporción representada por estos prejuicios, fundamentalmente antipolíticos, de “verse eximidos de las cargas y deberes públicos”. La preocupación se reducía entonces a la necesidad de construir distintos mecanismos centrados en la administración pública con el objeto de controlar a los gobernantes, evitando la perturbación y el normal desarrollo de la vida privada de los hombres. De este modo se creía contribuir al mantenimiento de lo que era valorado positivamente de la monarquía como forma de gobierno: “ser «gobernados sin que ellos tuvieran que intervenir», de no «tener que perder su tiempo en la supervisión o elección de los funcionarios públicos o en la puesta en vigor de las leyes», de tal forma que «su atención podía dedicarse enteramente a sus intereses personales»”¹¹.

La revolución americana es leída por Arendt como un formidable esfuerzo por instituir la libertad pública y, por consiguiente, por establecer y estabilizar todas las instituciones necesarias para dar contenido y sustancia a este fin. La cuestión de la felicidad pública no escapa a este principio e inquietud; a esta novedosa cuestión habría que interpretarla, además, como una lucha contra la tiranía, en la medida en que el tirano es aquel que despoja a los hombres de los asuntos públicos y los relega a la esfera de la intimidad. El tirano, al monopolizar la acción, despoja también a los hombres de la felicidad pública, esto es, del derecho a ser partícipe y protagonistas en los asuntos del gobierno de todos –sin mencionar las complejidades que la determinación y cualificación de este “todos” sea susceptible de acarrear–.

El derrotero de esta noción enfática de felicidad pública es, vista desde el momento actual, bastante evidente. Ya en la Declaración de la Independencia el sintagma es reemplazado por el más tímido y desteñido «búsqueda de la felicidad», aunque conservando todavía la doble acepción de, por un lado, bienestar privado y, por otro, derecho a la participación y decisión en los asuntos de gobierno. No obstante, este segundo significado cayó muy rápidamente en el olvido. La felicidad perdió el adjetivo que la

¹¹ Arendt, *op. cit.* 181.



determinaba y diferenciaba, y con esta pérdida se diluyó también su poder político instituyente. Estos desplazamientos pueden ser la vara, afirma Arendt, que mida, tanto en América como en Francia, la pérdida y el olvido en que cayó el espíritu original que se había manifestado durante la revolución.

El efecto de estos acontecimientos es, quizás, el más perdurable: de la búsqueda de la felicidad en su doble acepción a la búsqueda de felicidad “a secas” se cristaliza su sentido más pleno sintetizado en el exclusivo derecho individual a perseguir los intereses personales y, de esta forma, a orientar las acciones según los valores que dicta el propio interés privado –transparente, a su vez, a la conciencia del individuo–. Para este sentido común, todo lo referido al gobierno, a los asuntos públicos, no es más que un obstáculo, un freno, impuesto al despliegue de las voluntades e intereses individuales¹².

El olvido en que ha caído esta noción enfática de felicidad pública, es refrendado, afirmamos, por la ausencia de dicho término en el pensamiento filosófico histórico de quien, unos años posteriores a los sucesos reseñados, impartía sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, nos referimos a Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Si, como hace un instante repasábamos, en el campo de la historia extensa se consumaban hechos singulares e irrepetibles que ponían en escena la necesidad y posibilidad de conjugar libertad, igualdad y felicidad no referidas ya, inmediatamente, a un individuo sino a un orden político y social, en el campo de la filosofía emergía bajo la noción de *Geschichte* la preocupación por encontrar el hilo de la historia, su componente universal anclado en el privilegio casi exclusivo y excluyente de la idea de libertad. Privilegio que suponía, luego, la invisibilización o directa exclusión de la idea de felici-

¹² En nuestra historia nacional más próxima este prejuicio pareció alcanzar su máxima expresión a partir de las marcas indelebles que imprimió la ideología neoliberal sobre los asuntos de gobierno, el rol del Estado y la profesionalización (y tecnificación) de la política. No obstante, este predominio comienza a ser cuestionado desde hace unas décadas en virtud tanto de la irrupción de manifestaciones populares en el espacio público como del carácter transgresor e innovador de determinadas iniciativas del gobierno orientadas a la ampliación de derechos civiles, a la democratización de las instituciones y a la institución de nuevos valores. A partir de entonces se agudiza la disputa por el sentido y el alcance de lo político, lo público, lo común.

cidad como concepto filosófico-político. Son estas apreciaciones las que nos llevan a sostener que la felicidad es el *objeto prohibido* –recordando a Althusser¹³– de este campo de saber. Un modo de presentar y sintetizar esta a-sincronía es recurrir a las delimitaciones teóricas señaladas por Reinhart Koselleck en *Futuro pasado* entre *Geschichte* e *Historie*. Veamos.

II. La felicidad como *objeto prohibido* de la filosofía de la historia de Hegel

“La historia, para Hegel, es el escenario de un drama; ella no es el lugar para la felicidad de los hombres, sino el teatro de las grandes hazañas que enaltecen a los linajes”

Carlos Astrada

El proyecto hegeliano de una filosofía de la historia universal señala –como todo saber– un campo singular de inscripción. Es posible aproximarse al análisis de la conformación de este saber a través de la propuesta del historiador, ya citado, Reinhart Koselleck. En su libro *Futuro pasado*¹⁴ afirma que la Reforma protestante había introducido una ruptura en el relato cristiano que situaba la salvación –una de las posibles versiones teológicas que evoca la felicidad como vida plena, como beatitud¹⁵– en el más allá, resquebrajando su sólido monopolio construido sobre el dominio de los relatos que comprometían la dimensión del futuro¹⁶.

¹³Para el filósofo francés: “Estos nuevos objetos y problemas son necesariamente invisibles en el campo de la teoría existente, porque no son objetos de esa teoría, porque son sus objetos prohibidos –objetos y problemas necesariamente carentes de relación necesaria con el campo de lo visible definido por esa problemática. Son invisibles porque son rechazados por derecho, relegados fuera del campo de lo visible, y por eso su presencia fugitiva en el campo, cuando ocurre (en circunstancias sintomáticas muy particulares) pasa inadvertida...”. Althusser, Louis. “Prefacio: De El Capital a la filosofía de Marx”. *Para leer El Capital*. Trad. Marta Harnecker. México: Siglo XXI, [1965] 2000. 31.

¹⁴ Koselleck, Reinhart. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. Norberto Smilg. Barcelona: Paidós, [1979] 1993.

¹⁵ La felicidad ha asumido distintas significaciones a lo largo de la historia, una de ellas es la de vida plena o plenitud donde se alude a un vínculo con lo infinito, como afirma Wilhelm Schmid “la plenitud total se encuentra en otra dimensión, la dimensión de lo infinito”. Esta es la promesa que realiza San Juan a los hombres en el Evangelio. Schmid, Wilhem. *La felicidad. Todo lo que debe saber al respecto y por qué no es lo más importante en la vida*. Trad. Carmen Plaza y Ana R. Calero. España: Pre-Textos, 29.

¹⁶ Este dominio se traducía –según leemos allí– en la persecución y castigo de todos aquellos que osaran prever o profetizar un porvenir.



Los efectos que esta ruptura tuvo en la configuración de la experiencia moderna del tiempo, podrían sintetizarse del siguiente modo: en primer lugar, se aplaza la idea del fin del mundo; en segundo lugar, y en pleno Renacimiento, adquieren relevancia los signos astrológicos y se desplazan las expectativas escatológicas a un futuro cada vez más lejano; en tercer lugar, se conforman los estados absolutos y se condenan las profecías de todo tipo (religiosas y políticas); en paralelo, se desarrollan diferentes críticas provenientes de espíritus humanistas y escépticos como Montaigne, Bacon y Spinoza que, a partir de la crítica a la profecía y la superstición, inauguran nuevos modos de percibir el tiempo y la experiencia.

De esta suerte, comienzan a esbozarse dos respuestas entrelazadas a la expectativa de salvación que estos acontecimientos dejaron vacantes (o flotantes): el pronóstico racional y la filosofía de la historia. La primera de ellas –a diferencia de la profecía que desconocía el horizonte de la experiencia calculable– es consciente de su estrecha vinculación con la situación política, en efecto, en el pronóstico racional se produce el tiempo como proyección, como *proyecto*. En otras palabras, lo que se sustituye es “el futuro profetizable por el futuro pronosticable”¹⁷. La segunda modalidad de respuesta es la *filosofía de la historia* que, enlazando profecía y política, esperanza de salvación y pronóstico racional, se revela inseparable de una *filosofía del progreso*. Este último modo de mentar la historia traía consigo –siguiendo a Koselleck– dos novedades: la aceleración del tiempo y el carácter desconocido del mismo.

La filosofía de la historia inaugura, así, un novedoso modo de relacionarse con los acontecimientos del pasado (pero también del presente y del futuro) que supuso el desplazamiento de otra forma de relato y de conocimiento: la *Historie*. Siguiendo a Koselleck, podemos definir a la *Historie* como una de las derivaciones de la *Historia Magistra Vitae*, esto es, como el receptáculo de múltiples experiencias ajenas de las que era posible aprender. Como se infiere del latín, la *Historie magistra vitae* contenía pretensiones didácticas, su transmisión, se afirmaba, contribuiría a librarnos de repetir los

¹⁷ Koselleck. *op. cit.* 36.

errores ocurridos en el pasado¹⁸. Ella se concebía como fuente de aprendizaje, “como ejemplos para la vida”, aún cuando las enseñanzas que de ella procuraban extraerse fueran disímiles según los autores: para unos, las *Historien* al referirse a lo *singular*, anulaban toda postulación de generalidades (Montaigne); para otros, en cambio, las *Historien* servían para encontrar reglas generales (Bodin); o bien eran concebidas en términos de “modelos” de pensamiento ejemplar y empírico (Maquivelo).

Estas diferentes formas de interpretar la Historia *Magistra Vitae* fue destituida, y Koselleck hace notar que “por cierto, no en último lugar por los ilustrados que usaron gustosamente sus enseñanzas”¹⁹. De este modo, en el espacio que se abre entre la *Historie* y el otro vocablo alemán en el cual la historia es aludida, *Geschichte*, hay algo más que una diferencia semántica: cinco son los desplazamientos que Koselleck señala y que aquí quisiéramos retomar en tanto a partir de ellos es posible reflexionar sobre el carácter determinado de la exclusión de la idea de felicidad en la filosofía de la historia. El primero consiste en un vaciamiento del antiguo *topos*, si la *Historie* era informe, relato, la *Geschichte* es conocimiento, acontecimiento, representación y conexión de acciones. Con lo anterior se modifica el sentido de una historia como *vitae magistra*, a partir de entonces: “la historia sólo instruye renunciando a la *Historie*”²⁰.

Hegel es contemporáneo a esta discusión, de hecho, el inicio de sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* dictadas en 1830 puede leerse como una declaración de partes, citamos:

El objeto de estas lecciones es la filosofía de la historia universal.

No necesito decir lo que es historia, ni lo que es historia universal. La repre-

¹⁸Estas preocupaciones no difieren demasiado de lo que, desde hace unos años, ocurre con el mandato ético que atraviesa a todos los relatos en torno a la memoria del “holocausto” o las dictaduras en el cono Sur: “recordar para no repetir” es uno de los principios más populares que la sostienen. Sobre este reclamo así como sobre el vínculo entre memoria, verdad y justicia dimos cuenta en un anterior trabajo (Ver: Cuesta Micaela. “Felicidad e Historia en la Teoría Crítica. Una reflexión sobre el presente”. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, 2012).

¹⁹ Koselleck. *op. cit.* 49.

²⁰ Koselleck. *op. cit.* 52.



sentación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella. Pero lo que puede sorprender, ya en el título de estas lecciones, y lo que ha de parecer necesitado de explicación, o más bien de justificación, es que el objeto de nuestro estudio sea una *filosofía* de la historia universal y que pretendamos *tratar filosóficamente* la historia²¹.

Recurriendo al análisis del título del curso, el filósofo alemán afirmaba que a su auditorio podría resultarle evidentes los términos *historia* y *universal*, no así *filosofía* de la historia universal. ¿En qué consistía una historia *filosófica*? ¿Cuál era su especificidad?

Parafraseando a Hegel podríamos reunir estas particularidades en cuatro principios: en primer lugar, no quedar preso de la inmediatez (como sucedía en los relatos de Tucídides y Heródoto); en segundo lugar, no realizar proyecciones subjetivas sobre los materiales históricos; en tercer lugar, no extraer de la historia enseñanzas morales; y, finalmente, este modo de considerar la historia universal no podía contentarse ni con historias parciales, ni con generalidades abstractas. De tal suerte Hegel hacía de uno de los objetivos centrales de su filosofía no confundir la *causalidad externa* (la contingencia) con la *causalidad interna* (o necesaria). Estas eran las exigencias que se desprendían del propio texto y, como podremos notar, cada uno de estos requisitos se contraponen con los principios de la *Historie*.

La pregunta que emerge con fuerza de esta observación puede formularse del siguiente modo: junto a cada una de estas exclusiones (enseñanzas morales, parcialidades, contingencia, etc.) ¿es posible ubicar también la exclusión de la idea de felicidad en la filosofía de la historia? En otros términos: ¿qué sucedería si se pensara que la felicidad posee un exceso en relación a la contingencia, esto es, que alude a algo más que a la mera individualidad, parcialidad, azar, etc.? ¿Qué consecuencias tendrían estas sos-

²¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos, Madrid: Alianza, [1830] 1982. 43.

pechas en el campo de la filosofía de la historia y la filosofía política? Dejemos en suspenso, por un momento, la respuesta a estos interrogantes para continuar con nuestro planteo.

El segundo desplazamiento que Koselleck señala es la conversión en la *Geschichte* de la historia en *Sujeto*, es decir, en agente que domina a los hombres y destruye su identidad natural. Se pasa así de una historia sin sujeto ni objeto, de una historia compuesta por formas plurales a otra que es “resultado de una determinación desplazada del límite entre histórica y poética”²². En otras palabras, se le exigía a esta nueva modalidad de narración de la historia una unidad *épica*: principio y fin. Ella habría de ostentar orden interno entre motivos ocultos, conexiones causales y valor expositivo.

Georg Simmel –anticipándose en alguno de sus trabajos a lo que luego se conocería como *Historia conceptual*– contribuye a esclarecer esta disputa en torno a la *Historie* y la *Geschichte* oponiendo la segunda a una consideración científica de la historia. En su libro *Problemas de filosofía de la historia* Simmel afirma que la consideración filosófica de la historia difiere de su consideración científica en la medida en que la *Geschichte* aporta –en palabras del autor–:

(...) dos grupos de problemas de índole particularmente característica. Uno se basa en el hecho de que la historia es la suma de singularidades empíricas. Entonces se plantea, por una parte, el problema de si el todo posee una esencia y una significación que no posee ninguna singularidad, y, por otra –quizás concurrente con el otro– el problema de qué es absoluto, qué realidad trascendente se halla detrás del carácter fenoménico de los datos empírico-históricos²³.

A este problema también se enfrentó Hegel, quien responde a estas dos preocupaciones del siguiente modo: efectivamente no es posible hablar de pueblos en general,

²² Koselleck. *op. cit.* 53.

²³ Simmel, Georg. *Problemas fundamentales de la filosofía de la historia*. Trad. Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, [1905] 1950. 136.



ni de espíritu en general, sino de singularidades empíricas (Espíritus de Pueblo); en segundo lugar, estas singularidades no valen por lo que ellas son en sí mismas, en su particularidad, por el contrario, su valor es relativo, valen en tanto manifestaciones de aquello que encontrándose en ellas, no obstante, las sobrepasa, se prolonga por el conjunto. Es precisamente este valor relativo, exigido, –volviendo a Koselleck– por la constricción del relato *épico* el que será objetado con tenacidad, años más tarde, primero por Nietzsche, luego por Benjamin y Adorno. En efecto, lo desplegado en la *II Intempestiva*²⁴ por el primero, como lo dicho en las “Tesis” y en *El Narrador*²⁵ por el segundo, puede ser leído a contraluz de estos problemas. La contraposición entre narración, crónica, novela e información que encontramos, por ejemplo, en *El Narrador* de Walter Benjamin trae a escena el lugar de la orientación práctica en cada una de estas modalidades resituando, esta vez bajo otras coordenadas, las cuestiones vinculadas a la experiencia –su comunicabilidad– y a la justicia, pero incluyendo también a la felicidad. La relevancia de estas consideraciones ha de ser ponderada en relación a la crítica que en ambos textos se realiza a la historiografía –aunque no sólo a ella– y, específicamente, a los supuestos epistemológicos que subyacen a su componente épico. En el siguiente y último apartado retomaremos algunas de estas cuestiones.

La voluntad de construir una historia en términos de *sistema* iba de la mano de la posibilidad “de una unidad épica que deja al descubierto y funda la conexión interna”²⁶. La postulación de un *singular colectivo* como sujeto de la historia encontraba lugar en un momento marcado fuertemente por las singularizaciones, esto es, por acontecimientos irrepetibles, inanticipables e imprevisibles en sus consecuencias, nos referimos, entre otros, a la ya mencionada revolución francesa. Pero queremos subrayar

²⁴ Nietzsche, Friedrich. “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida [II Intempestiva]”. *Obras Completas de Friedrich Nietzsche II. Consideraciones intempestivas 1873-1875*. Traducción, introducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Argentina: Aguilar, [1874] 1959.

²⁵ Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, [1937-1940] 1996. Benjamin, Walter. *El Narrador*, Introducción, notas y traducción de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile: Metales Pesados, [1936] 2008. 77.

²⁶ Koselleck. *op. cit.* 55.

aquí un aspecto que nos importa en cuanto a este singular colectivo (que el autor parece entender en términos de sujeto-objeto de la historia) y es que, en palabras de Koselleck: “Permitió que la historia adjudicara a aquellos sucesos y *sufrimientos humanos* una fuerza inmanente que lo interconectaba todo y lo impulsaba según un plan oculto o patente”²⁷. El dar sentido o, mejor, el inscribir el sufrimiento humano en la saga de las motivaciones o motores privilegiados que impulsan la historia es, desde nuestra perspectiva, una de las principales características que hacen a la exclusión de la idea de felicidad en un pensamiento filosófico político sobre la historia²⁸. No podemos, en los márgenes de este artículo, dar cuenta de todas las operaciones conceptuales bajo las cuales se consuma en las lecciones de Hegel una *sublimación metafísica del sufrimiento* (tomando las palabras de Schwarzböck cuando conceptualiza los efectos del predominio del idealismo²⁹), pero sí es posible avanzar hacia el tercer desplazamiento que Koselleck señala y que se vincula íntimamente con lo que venimos de afirmar.

El tercer movimiento consiste en el surgimiento de un concepto de tiempo *específicamente* histórico, distinto al de la naturaleza. En el escrito de Hegel esta vinculación aparece con una notable claridad, pues para él la temporalidad propia de la historia, a diferencia de la naturaleza tenida como repetición y signada por un tiempo cíclico, arroja siempre nuevos resultados, nuevas producciones espirituales. La categoría de *variación* enlazada con la de *rejuvenecimiento* y anudada finalmente con la de *fin último* es la que permite al Hegel de la filosofía de la historia hablar de un progreso concreto y determinado –por oposición a uno abstracto e indeterminado–. Esta noción de progreso vinculada al *fin último* es una de las claves interpretativas que permiten identificar el modo en que se ha invisibilizado y vuelto superflua la consideración de la felicidad como categoría de la filosofía de la historia, invisibilización que se torna patente

²⁷ Koselleck. *op. cit.* 55-56. El subrayado es nuestro.

²⁸ Asociada a esta idea Arendt sugería que el enaltecimiento del sufrimiento no es ni sinónimo de grandeza ni garantía de libertad, antes bien, devenido rabia se transforma en un sentimiento políticamente inconducente. En otras palabras, su glorificación no conduce ni a la fundación de la libertad política ni a la emancipación, antes bien, conspira en su contra.

²⁹ Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2008.



en la dignificación metafísica del sufrimiento como componente necesario y complementario de la inmortalización de su sentido (*telos*)³⁰. Dos elementos más se agregan a la constelación hegeliana –que hasta ahora constaba de un relato épico, un sujeto, y justificación del sufrimiento–: pensamiento teleológico e inmortalización del sentido. A ellos habremos de dirigir la crítica para producir un espacio en donde la felicidad pueda ser, al menos, objeto de una reflexión filosófico política.

Otras dos características de la *Geschichte* contribuyen a establecer sus márgenes y delimitación respecto de la *Historie*. La primera, se relaciona con la necesidad de dictaminar y juzgar los acontecimientos históricos; en este aspecto si para la *Historie* tal era la tarea del historiador, para la *Geschichte* ella es prerrogativa de la propia historia: “una justicia inmanente a la propia historia, en la que quedaban conjuradas todas las conductas humanas” decía Schiller³¹. Pero ¿de qué manera se entendía esta justicia inmanente? ¿Qué se mentaba con ella? Como puede leerse a lo largo de las páginas de estas *Lecciones* no se trataba tanto de hacer justicia a la singularidad y la caducidad propia de toda vida humana, cuanto de una histórica como *teodicea*, esto es, una historia cuya intención es la de justificar la desigual distribución profana de bienes –en su doble acepción: material y espiritual– y de males.

En cuarto lugar, si la *Historie* en cierto modo quedaba prendada de lo sido, la *Geschichte*, en cambio, rechaza todo apoyo en el pasado. La voluntad que compartían quienes bregaban por esta novedosa modalidad de historia tenía como uno de sus principios: “acabar con el pasado tan rápidamente como fuera posible para que fuera puesto en libertad el nuevo futuro”³². No obstante las declaraciones de Koselleck, este “acabar” es, al menos en el caso de Hegel, paradójico, pues para el Espíritu no hay pasado, porque todo él está ya en el presente, él siempre *es*. Cuando pensamos en la historia

³⁰ Causalidad interna, fin último –libertad como telos revelado en la historia– se opone a la causalidad externa que, no remitiendo, en definitiva, a ningún *telos* que pueda dotar de significación a los acontecimientos, se presenta como irrelevante para esta consideración filosófica de la historia y es precisamente de ella que queda presa la felicidad en el esquema hegeliano.

³¹ Citado por Koselleck. *op. cit.* 61

³² Koselleck. *op. cit.* 61.

universal, dice Hegel, la pensamos como un pasado, pero también como un presente, pues “la Idea es presente”, el “espíritu es inmortal”, es “absolutamente ahora” porque su forma presente contiene las pasadas y la conciencia de sí en las fases anteriores de la historia, como su antesala o anticipación. Dos pasajes explicitan sin ambigüedades, a nuestro entender, esta concepción: el primero de ellos afirma: “Por cuanto tratamos de la vida del Espíritu y consideramos todo en la Historia Universal como manifestación, siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado por grande que sea”³³. En el segundo pasaje, la idea del pasado como anticipación o antesala de un presente pleno e idéntico consigo mismo es aún más explícita. Al referirse a lo universal Hegel agrega como su predicado: “para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder”³⁴.

A todos estos motivos podemos hacerlos confluír en las siguientes afirmaciones de Koselleck: “la *Historie* perdió su finalidad de influir inmediatamente en la vida” o bien “ya no se puede esperar consejos del pasado”³⁵.

Esta pérdida es figurada en la *II Intempestiva* de Friedrich Nietzsche titulada *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Como el título de la obra sugiere, la crítica se dirige fundamentalmente al historicismo de raigambre positivista dominante por entonces y sus argumentos se desarrollan en favor de un modo de reflexionar e interpretar los acontecimientos del pasado que no fosilice la vida sino que la potencie³⁶. También el *consejo* es lo que movía y, en parte, se echa de menos en la narración –según Benjamin–, pero que aún pervive, débil y frágil, en una de las figuras de la Historia: la crónica.

³³ Hegel, G.W.F.. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos, Madrid: Alianza, [1830] 1982. 150.

³⁴ Hegel. *op. cit.* 46.

³⁵ Koselleck. *op. cit.* 63.

³⁶ Estas inquietudes acompañan también los desarrollos de Theodor Adorno. Ellas son propias de la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) que la Escuela de Frankfurt heredó y que, según Horkheimer expresaba “una protesta legítima contra la rigidez creciente de un racionalismo abstracto y la unificación concomitante de la existencia individual que caracterizaba a la vida bajo el capitalismo avanzado” Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*, Trad. Juan Carlos Curuchet, Madrid: Taurus, [1973] 1989. 94.



El quinto y último desplazamiento –siguiendo a Koselleck– consiste en una novedosa manera de experimentar la temporalidad –tensada entre la aceleración y la dilación–, constitutiva, a su vez, de un nuevo *espacio de expectativa*. Al respecto, el autor afirma:

La aceleración, primariamente una expectativa apocalíptica de los períodos que se van acortando antes de la llegada del Juicio Final, se transforma –igualmente desde mediados del siglo XVIII– en un concepto histórico de esperanza. Esta anticipación subjetiva del futuro, deseado y por ello acelerado, recibió por la tecnificación y la Revolución francesa un núcleo de realidad inespereado y duro³⁷.

En Kant esta expectativa se tradujo en el concepto de *paz perpetua*³⁸, en tanto en Hegel se vincula a la voluntad de reconciliación y afirmación superadora de todo lo negativo que existe y pulsa el movimiento del *Espíritu*. Al desasosiego frente a la muerte, sucede, en Hegel, el esplendor de una nueva vida que, rejuvenecida, sirve de justificación y, en cierto sentido, inmortaliza a la que fue. En efecto, la negatividad, la anulación –como vimos– es una parte de la actividad del espíritu, que comparte su lugar junto a otra, no menos importante, la conservación y transfiguración: “Y así, el espíritu, aboliendo por un lado la realidad, la consistencia de lo que el espíritu es, gana a la vez la esencia, el pensamiento, el universal de lo que fue”³⁹. Este “de lo que fue” en virtud de la conservación y transfiguración, se desdibuja en un “lo que aún sigue sien-

³⁷ Koselleck. *op. cit.* 64.

³⁸ Bajo esta noción Kant reconocía al antagonismo como marca consustancial de la convivencia entre los hombres y entre las formas políticas-institucionales que en su vida en común han sido capaz de darse. Con este sintagma se anunciaba la voluntad política de generar las condiciones culturales, sociales, económicas y políticas necesarias para una relación humana pacífica entendida en sentido cosmopolita. Ideal regulativo o principio ético cuyo punto de partida se sitúa en la comprensión de la fragilidad y precariedad del orden intramundano, aunque desde una perspectiva humanista confiada en la perfectibilidad del hombre y en la irreversibilidad del progreso. Ver: Kant, Immanuel. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” [1784]. *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

³⁹ Hegel, *op. cit.* 73.

do”, aquello que, conservado y transfigurado, se prolongó de los jirones de un determinado (¿y finito?) espíritu de pueblo. A este respecto nos preguntamos: ¿un pensamiento sobre la historia que no postula la precariedad y caducidad de lo que es, puede, sin contradecirse a sí mismo, hacer lugar a una reflexión sobre la felicidad en la historia? La felicidad como noción capaz de volver inteligible los acontecimientos de la historia ¿no reclama para sí el saber sobre la finitud y la verdad de la desigual distribución y exposición a esta última?

Luego: ¿Cómo producir una forma de volver inteligible los acontecimientos históricos que, sin quedar presa de la inmediatez y de un espíritu didáctico (*Historie*) escape, a su vez, a la hipostatización de un presente pleno y de un pasado clausurado (*Geschichte*)? ¿Cómo mentar una noción de justicia que, vinculada a la narración de la historia, no se troque en una *justificación* de todo lo que ella tiene de doloroso y fallido (*Geschichte*)? ¿De qué modo, en suma, la noción de *felicidad* puede abrir una dimensión no *teológica*, ni *teleológica* (tampoco *utópica*) en un pensamiento sobre la historia?

Retomemos, una vez más, la huella de la revolución, la felicidad, para interrogarla, ahora, desde la perspectiva de Walter Benjamin.

III. La felicidad como *idea profana* en Walter Benjamin

“La felicidad es una Eurídice: se la pierde en el momento en que se pretende agarrarla.

No puede vivir más que en la aceptación, y muere en la reivindicación”

Denis de Rougemont.

En su último libro, el filósofo cordobés Diego Tatián afirma la relevancia de la declaración de la igualdad como “principio sin fundamento más allá de sí mismo, capaz de producir efectos en los vínculos, las instituciones, la educación, la economía, el derecho”⁴⁰. ¿Podría suceder algo similar con la declaración de la felicidad?

⁴⁰ Tatián, Diego. *Lo impropio*. Buenos Aires: Excavaciones, 2012. 8-9.



En 1794 Saint-Just afirmaba en la tribuna de la Convención que “La felicidad es una *idea* nueva en Europa”⁴¹. Su novedad radicaba en que “por primera vez ella podía guiar la racionalidad de las esferas que componen lo político”⁴². Esta sola aseveración abre a la escucha sociológica un abanico de cuestiones⁴³, pero aquí sólo podemos detenernos en una: la felicidad como *idea* tal como puede ser interpretada en un conjunto de ensayos que llevan la firma de Walter Benjamin.

Benjamin es, quizás, uno de los escritores que con más agudeza se detuvo en la potencialidad crítica y, por consiguiente, política de la idea de felicidad. Ella es, a su vez, una de sus nociones más escurridizas. La felicidad, tal como Benjamin la concibe, no se deja apresar fácilmente, es más, resiste toda definición cerrada. Su modo de aparición se aproxima, así, al de la *idea como constelación*. A través de ella son aludidas una serie de relaciones posibles entre los elementos de los distintos fenómenos que componen el mundo profano. ¿De qué modo se presentan estas relaciones? ¿Cuáles son sus elementos?

En primer lugar afirmamos hace unos instantes que el modo en que la felicidad se presenta se asemeja al propio de la idea. La felicidad así como la *idea*, siguiendo atentamente lo desarrollado por Benjamin en *El origen del drama barroco alemán*⁴⁴, no responde a una intención; ambas se resisten a ser interrogadas. Ni una, ni otra, son susceptibles de ser *poseídas*, ninguna de ellas es reductible a un objeto o cosa.

La felicidad, como la idea, no es una generalización, tampoco un promedio, ni un criterio a partir del cual se llama al orden a los diversos y dispersos fenómenos. Fe-

⁴¹ Safatle, Vladimir. *Cinismo e falencia da crítica*. Sao Paulo: Boitempo, 2008. 147.

⁴² Safatle, *op. cit.* 147.

⁴³ Entre ellas podemos situar las siguientes: determinar cuáles son aquellas esferas que componen lo político; en segundo lugar, qué racionalidad es la que allí domina; en tercer término, y retomando la clásica distinción weberiana, qué significados, implicancias y efectos, pueden deducirse de la reflexión en torno al estatuto de la felicidad en su entramado con la racionalidad. Nos referimos a la posibilidad de mentarla como fin, como valor, como tradición o bien, finalmente, como afecto. Dejamos aquí esbozadas estas cuestiones para profundizar en ellas en otra ocasión.

⁴⁴ Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Madrid: Taurus, [1925] 1990.

licidad e idea se relacionan, antes bien, con algunos elementos de los fenómenos que el intérprete procura, como tarea, cuidar. La índole de este vínculo, dada la discontinuidad y heterogeneidad entre la idea y el fenómeno, asume la forma de una *alusión*.

En lo que respecta específicamente a nuestro problema, esto es, la felicidad en una reflexión sobre la historia, es posible afirmar: no todas las formas de vincularnos con la historia, no todos los modos de mentar su temporalidad, su sujeto, etc. pueden ser integrados sin más en la idea de lo mesiánico (entendido como tiempo consumado, realizado, pleno).

Dicho lo anterior podemos repasar los elementos de la constelación benjaminiana junto a los desplazamientos conceptuales que ella produce en relación a la canónica interpretación hegeliana sobre la filosofía de la historia. A tal fin proponemos tres claves de lectura: las dos primeras corresponden al “Fragmento teológico-político”, la última a *El narrador*.

En “Fragmento teológico-político” Benjamin realiza dos afirmaciones relevantes para el problema que estamos abordando. La primera dice: “El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de la felicidad. La relación de este orden con lo mesiánico es una de las piezas doctrinales esenciales de la filosofía de la historia”⁴⁵.

Más adelante, en el mismo texto, sostiene: “Históricamente visto, [el Reino de Dios] no es meta, sino fin”⁴⁶. El Reino de Dios se dice allí, no es el “fin” en el sentido del objetivo, de la finalidad o meta (el *telos*) al que la historia debería aspirar, antes bien, de lo que se trata es de *poner fin*, es decir, dar *término* a la aspiración al Reino de Dios, *interrumpirla*. Lo que sería preciso interrumpir, luego, es la aspiración al Reino en tanto eje que guía todo pensamiento de lo histórico.

⁴⁵ Benjamin, Walter. “Fragmento teológico político”. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, [1920/21-1937] 1996. 181.

⁴⁶La aclaración que realiza Oyarzún es aquí pertinente, pues señala la distinción que posibilita el alemán entre “meta” del vocablo *Ziel* y *Ende* que significa término, fin. Con ello queda establecida una de las diferencias entre una filosofía de la historia teleológicamente orientada y otra que pretende no estarlo. Ver: Benjamin, “Fragmento...” *op. cit.* 181.



Por su parte, en *El Narrador* leemos que el cronista –figura del historiador materialista– profiere una historia de los sucesos no ceñido “al curso del mundo” y consciente de lo inescrutable del plan salvífico-teológico. Benjamin lo dice con las siguientes palabras: “En la medida en que aquellos” –los cronistas de la Edad Media– “ponían en la base de su narración histórica el plan divino de salvación, que es inescrutable, se desembarazaron de antemano de la carga de una explicación demostrable. En su lugar aparece la interpretación”⁴⁷ y, así, la acción de tornar inteligible la opacidad de lo social.

Recapitulemos. El orden profano –dice Benjamin– debe erigirse sobre la idea de felicidad. La felicidad es, así, una de las piezas doctrinales imprescindibles de la filosofía de la historia. A tal efecto, la filosofía de la historia ha de poner *fin* a la noción de Reino como *telos* de lo histórico. Ha de interrumpir ésta, su aspiración. Por último, el historiador materialista, asumiendo lo inescrutable de todo plan salvífico-teológico no puede más que entregarse a la *interpretación* de los acontecimiento históricos, a su *narración* –su comunicación–.

A estas tres pistas es necesario sumar una cuarta para terminar de congregar los elementos que configuran la constelación benjaminiana: una que alude a la temporalidad aunque también, ciertamente, la excede. Dice Benjamin en el “Fragmento teológico político”: “A la *restitutio in integrum* religioso-espiritual, que introduce en la inmortalidad, corresponde una mundana, que conduce a la eternidad de un ocaso”⁴⁸.

Teniendo en mente cada una de estas puntuaciones, es posible presentar las principales tramas que anudan el pensamiento de Benjamin en torno a la filosofía de la historia y al lugar que en ella le cabría a la felicidad como idea profana.

⁴⁷ Benjamin, Walter. *El Narrador*, Introducción, notas y traducción de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile: Metales Pesados, [1936] 2008. 77.

⁴⁸ Benjamin, “Fragmento...” *op. cit.* 182.

Para poder apreciar los desplazamientos que él realiza nos permitimos confrontarla, algo esquemáticamente, con la serie que podría corresponder a la reflexión de Hegel: si en éste la filosofía de la historia es el relato (épico) de un *Sujeto* (que es objeto de sí y se posee), que es pura identidad y presencia; en Benjamin, la filosofía de la historia, no es relato épico sino *narración*, si el primero habla de *un* héroe, de *un* sujeto, la segunda, en cambio, refiere a eventos dispersos. La *narración* no conforma con sus contenidos una *cadena* de acontecimientos; ella se entrega –como el artesano– a la labor de producir, atenta a la cualidad y posibilidades de sus materiales, los nudos que tejen la red que contiene su relato (plagado de fragmentos heterogéneos). El narrador profiere, así, una historia de los sucesos no ceñido a la continuidad del “curso del mundo”.

Hegel, constreñido por la estructura épica del relato, requiere de un *Sujeto* cuyo *telos* coincide consigo mismo y con la idea de libertad. La filosofía de la historia como relato de un sujeto que se da a sí mismo sucesivas y progresivas determinaciones en el transcurso de su desenvolvimiento, redundante –dicho benjaminianamente– en la *justificación* de todo lo que de doloroso y sufriente tiene la historia. A esta *justificación* subyace, además de los motivos ya señalados, una dignificación y sublimación metafísica del sufrimiento. Ello en virtud de aquella *restitutio in integrum* religiosa espiritual que inmortaliza en la identidad presente lo tortuoso de todo lo que pudo suceder en el “pasado”, entre comillas, pues como ya referimos, para Hegel: “Por cuanto tratamos de la vida del Espíritu y consideramos todo en la Historia Universal como manifestación, siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado por grande que sea”⁴⁹.

En Benjamin, la *narración* de la historia no ceñida a *un* sujeto, reclama la interrupción no sólo del *telos* sino también de los supuestos de identidad, continuidad y presencia que él supone. Esta interrupción aspira también a poner fin a la *justificación* del sufrimiento, mediante la introducción en la filosofía de la historia no sólo de la idea

⁴⁹Hegel, *op. cit.* 150.



de discontinuidad, heterogeneidad, no identidad, sino también de las más fundamentales nociones políticas de *justicia y felicidad*.

Así, si la constelación hegeliana erigida sobre la idea de *libertad* se compone de los elementos: identidad, Sujeto, continuidad, redundando en la *justificación* del sufrimiento vía su *inmortalización*; a la benjaminiana, que gravita en torno a la idea de *felicidad* correspondería: la no-identidad, la multiplicidad, la discontinuidad y, finalmente, el rechazo a la justificación de todo lo que de doloroso y fallido tiene la existencia junto al llamado a una acción que interrumpa el sufrimiento, cifrado en el reclamo de hacer justicia a la precariedad de lo que es, aludido en aquella imagen de la eterna caducidad que pulsa lo mundano.

Estas reflexiones conducen nuestro razonamiento hacia dos marcas imborrables de lo profano: lo *inconcluso* y lo *indeterminado*. Empecemos por la primera cuestión: la *inconclusión* del tiempo histórico. Ella nos comunica con los desarrollos de Benjamin sobre el estatuto del pasado, de lo *sido* en un pensamiento filosófico político sobre la historia. Sin ánimo de tratar exhaustivamente el estudio *Sobre el concepto de historia* recordemos que, en la segunda tesis Benjamin afirma lo siguiente – reproducimos un significativo pasaje–:

...la imagen de felicidad que cultivamos está teñida de parte a parte por el tiempo al que nos ha remitido de una vez y para siempre el curso de nuestra vida. Una felicidad que pudiera despertar envidia en nosotros la hay sólo en el aire que hemos respirado, en compañía de hombres con quienes hubiésemos podido conversar, de las mujeres que podrían habérsenos entregado. En otras palabras, en la representación de la felicidad oscila inalienablemente la de la redención. Con la representación del pasado que la historia hace asunto suyo ocurre de igual modo. El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención...⁵⁰.

⁵⁰ Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, [1937-1940] 1996. 48.

La felicidad se vincula a la redención y ambas señalan un modo singular de relacionarnos con el pasado tensado entre lo *irrecuperable* y lo *inconcluso*. Así, comenzando por la última característica, lo sido *no* es algo inmóvil, lejano y cerrado sobre sí, algo que se puede transportar (traer al presente y convertirlo en *tradición* como realiza una *fuerza fuerte*); por el contrario, el pasado como algo móvil y no idéntico es el que inscribe *en* el presente su propia falta de plenitud, su *inconclusión* e *inacabamiento*.

Quizás podemos sintetizar las reflexiones de Benjamin en torno a la historia en el rechazo a dos supuestos subyacentes tanto a la idea de una *historia universal* como a su opuesto aparente, el *historicismo*, esto es, una noción fuerte de *identidad* y un sentido arraigado de *presencia*⁵¹. Contra ambas conceptualizaciones Benjamin introduce la idea de *discontinuidad* en la historia. La historia, lejos de presentarse como cosa que se deja relatar, es pensada como algo diferente respecto de sí misma, como algo *no* idéntico que lleva al presente a ponerlo en crisis. La historia inscribe, así, en el presente, su propia falta de identidad, de plenitud. Muchas imágenes benjaminianas van en este sentido: la historia no como un hilo “liso y terso” o como un “rosario” que se escurre entre las manos, sino como un hilo áspero y rugoso, uno de “mil greñas”.

La historia no es, luego, una materia ofrecida y dispuesta a la transmisión, por el contrario, ella es objeto de una construcción –dice Benjamin–. Esta construcción consiste –tal como adelantamos– en la labor de glosar, de interpretar, de hacer de los acontecimiento de la historia piezas “cortantes y tajantes”, piezas que, antes que encajar armónicamente en su (im)propio pasado, entren en conflicto en y con el presente, mostrando su inmanente problematicidad, indicando su falta de contemporaneidad. Lo que el intérprete materialista hace es *discontinuar* los materiales históricos, es decir, no devolverlos a un tiempo homogéneo y vacío. Dicho de otro modo, el materialista histórico hace saltar la disonancia, la plétora de tensiones que anida en ellos. Y, en esta labor, la producción de un concepto crítico de temporalidad asume un papel central.

⁵¹ Para un desarrollo más extenso de los argumentos de estas críticas ver: Oyarzún, Pablo. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin”. Benjamin Walter. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996.



Esta capacidad de conmoción del pasado (desfasado) en el presente (desfasado también) nos recuerda el efecto que producen esas imágenes liminares que son los fantasmas: ni hombres, ni dioses; ni muertos, ni vivos; ni buenos, ni malos; es en esa, su flagrante ambigüedad, como el pasado nos acosa, reclama e inquieta *en* el presente. Cómo hacer de esta presencia fantasmal una imagen más amigable o menos tormentosa, queda a cuenta de lo que seamos capaces de movilizar *en* el presente, partiendo del reconocimiento de nuestra precariedad, de nuestra no identidad, de nuestra falta de plenitud.

No se trata de volver a aquellos muertos a la vida mediante su *inmortalización*, antes bien, insistimos, se trata de *interrumpir* las lógicas que aún hoy continúan produciéndolos. La cuestión no es *justificar* aquellas muertes, ellas son irreversibles, *irreparables*, sino, en todo caso, tornar menos indignas estas vidas profanas, mundanas, caedentes, frágiles, etc.

No se trata, luego, como ya señalamos, de una “*restitutio in integrum* religioso-espiritual” asentada en el concepto de *inmortalidad*. Antes bien, y aquí *conectamos* con nuestra segunda cuestión, el motivo de la *indeterminación*, se trata de una noción distinta que alude a la mundanidad que bajo el concepto de eternidad remite a la caducidad. Benjamin lo dice con las siguientes palabras: “y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca, caduca en su totalidad, en su totalidad espacial, pero caduca también en su totalidad temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad”⁵².

Un pensamiento que se quiera crítico habrá de atender a esta eterna caducidad, pues sólo acogiendo y reconociendo esta condición de todo lo existente podemos ser justos no sólo con lo *sido* sino también con la precariedad de lo que “es”⁵³.

⁵² Benjamin, “Fragmento...” *op. cit.* 182.

⁵³ Las comillas cumplen una función determinada –profiláctica– y reenvían a los argumentos de Oyarzún (1996). Ellas tienen la tarea de resistir a la identificación entre tiempo y ser, en otras palabras, rechazar la operación de volver coincidentes ser y tiempo, en primer lugar y, en segundo lugar, rechazar la suposi-

Ahora bien, de qué forma, cómo o haciendo qué es posible el advenimiento de la *felicidad* en la historia, esto es, precisamente, lo que unos párrafos más arriba señalábamos como lo *indeterminable*. No existe algo así como un hecho concreto, empíricamente identificable capaz de colmar o consumir el tiempo histórico (como ocurre en la tragedia con la vida de un individuo), lo que sí, tal vez, podemos hacer es volver inteligibles los diferentes tipos de violencia inscriptos en las variadas lógicas de las prácticas sociales para producir su crítica en orden a interrumpir su mítica reproducción, su incansable repetición. Y, en esta tarea la felicidad como categoría filosófico-política está llamada –creemos– a cumplir un rol fundamental. De allí el carácter imprescindible de su tematización que encuentra como una de sus formas la de volver evidente –como intentamos condensar aquí– el derrotero histórico y las operaciones conceptuales que han contribuido a su invisibilización. Se trata, en suma, de transgredir la prohibición, de sustraer a la felicidad de la lógica del olvido y el *tabú*, para hacerla, luego, objeto privilegiado de un pensamiento crítico filosófico político.

Problema complejo que exige reparar en la relación paradójica que mantiene con su objeto, pero también con su sujeto, en la medida en que se confunde con el primero, y porque, como es sabido, raramente, si no nunca, coincide con el segundo. En otras palabras, cuando un sujeto la nombra se esfuma, de allí que siempre se la diga en tiempo pasado⁵⁴. Ella está fuera de quicio, localizada en aquel *entre* que constituye,

ción de que la historia es el despliegue de un ser que no es más que la proyección de un «es», es decir, de un ser pleno que se prolongó en la historia, y que «es» en el presente, reconociendo en el pasado su infancia, o bien reconociéndose en todos los momentos del pasado las etapas de su devenir, de su crecimiento, manteniéndose él siempre uno y el mismo. En virtud de esta *ontologización* el presente ya no es percibido como problema, es un presente a-problemático, que se tiene a sí mismo como posesión, y que conserva, a su vez, en él, todo el pasado. El «es», luego, remite al supuesto sobre el cual descansa tanto la ideología del progreso como el concepto tradicional de historia, un supuesto -decíamos- de tipo ontológico que vuelve coincidentes ser y tiempo. Contra esta operación es preciso dirigir la crítica.

⁵⁴Giorgio Agamben escribe a este respecto: “Aquel que es feliz no puede saber que lo está siendo; el sujeto de la felicidad no es un sujeto, no tiene la forma de una conciencia, aunque sea la más buena”. Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005. 22.



retomando a Arendt, el lugar preciso de la *política*⁵⁵. Sólo que, a diferencia de esta autora, el *entre* que aquí mentamos es menos estable y más difuso, si bien refiere –como bien señala– a algo que sucede “*fuera del hombre*”, en el espacio abierto *entre* ellos, en el mundo, involucra también aquello que los excede: las cosas, los afectos, los deseos, las pasiones. En suma, todo lo que se sustrae a su propiedad, intención y control.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

Althusser, Louis. “Prefacio: De El Capital a la filosofía de Marx”. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, [1965] 2000.

Arendt Hannah. *¿Qué es la política?* Paidós: Buenos Aires, 2009.

Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza, 2008.

Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, [1937-1940] 1996.

Benjamin, Walter. *El Narrador*, Introducción, notas y traducción de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile: Metales Pesados, [1936] 2008.

⁵⁵ Arendt en “¿Qué es la política?”, se responde: “La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del hombre*. De ahí que no haya ninguna sustancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación” Arendt Hannah. *¿Qué es la política?*. Paidós: Buenos Aires, 2009. 46.

Benjamin, Walter. “Fragmento teológico político”. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, [1920/21-1937] 1996. 181.

Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, [1925] 1990.

Cuesta, Micaela. “Felicidad e Historia en la Teoría Crítica. Una reflexión sobre el presente”. *Tesis de doctorado*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, 2012

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos, Madrid: Alianza, [1830] 1982.

Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*, Madrid: Taurus, [1973] 1989.

Kant, Immanuel. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” [1784]. *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Koselleck, Reinhart. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, [1979] 1993.

Nietzsche, Friedrich. “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida [II Intempestiva]”. *Obras Completas de Friedrich Nietzsche II. Consideraciones intempestivas 1873-1875*. Traducción, introducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Argentina: Aguilar, [1874] 1959.

ONU. Organización de las Naciones Unidas, declaración disponible en: http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/66/281&Lang=S

Oyarzún, Pablo. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin”. Benjamin Walter. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996.



Safatle, Vladimir. *Cinismo e falencia da crítica*. Sao Paulo: Boitempo, 2008.

Schmid, Wilhem. *La felicidad. Todo lo que debe saber al respecto y por qué no es lo más importante en la vida*. España: Pre-Textos, 2010.

Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2008.

Simmel, Georg. *Problemas fundamentales de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova, [1905] 1950.

Tatián, Diego. *Lo impropio*. Buenos Aires: Excavaciones, 2012.