



WALTER BENJAMIN BAJO EL PRISMA DE LA *FELICIDAD*

AUTORA

MICAELA CUESTA

Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES, UNSAM)
Instituto de Investigaciones Gino German (IIGG, UBA)

Cómo citar este artículo:

Cuesta, M. (2019) Walter Benjamin bajo el prisma de la felicidad.
Revista Diferencias, N. 8, pp. 51-61.

Artículo

Recibido 12/02/2019

Aprobado 14/04/2019

RESUMEN

Pocas obras resisten tanto una clasificación como la de Walter Benjamin. Sus escritos han sido leídos con igual devoción por críticos literarios, filósofos políticos, historiadores, epistemólogos, sociólogos. Su prosa se ha nutrido de todas estas corrientes: teoría literaria y textos literarios, teoría y filosofía política, teología y cábala, filosofía de la historia, filosofía del lenguaje y filosofía del conocimiento, sin mencionar su lectura de algunos de los clásicos de la sociología y la impronta que dejaron en él ciertas vanguardias estéticas. Inquietudes de un intelectual que contrastan, a todas luces, con la especialización sin fin exigida hoy por la academia.

Esos intereses múltiples dieron lugar a una prolífica, por momentos, fragmentaria, y, sin duda, heterogénea, producción. Su vocación por el saber se plasma en diferentes motivos o «figuras». Unas más estéticas, otras más políticas, pero todas con intención epistemológica equivalente: el *flanêur*, el narrador, la prostituta, el aura, la ruina, la alegoría, la iluminación profana, el coleccionista, el juego, la redención, el mito, la cita, entre muchas otras. Sin embargo, no nos detendremos aquí en ellas, sino que proponemos avanzar sobre otra zona de inquietud que atravesó su obra. Nos referimos al complejo vínculo entre felicidad e historia —social—, en torno al cual se congregan términos clave como experiencia, memoria, redención, culpa, carácter, destino.

¿Es posible leer la obra benjaminiana a través de este cristal? ¿Qué problemas ilumina esta constelación conceptual? Y ¿qué nos puede decir esta aproximación singular acerca del contexto en que se produjeron sus intervenciones, pero también, y, sobre todo, qué elementos ella aporta para la problematización de nuestro presente?

PALABRAS CLAVES: WALTER BENJAMIN, FELICIDAD, HISTORIA, POLÍTICA

ABSTRACT

Few works resist classification so much as Walter Benjamin's. His writings have been read with equal devotion by literary critics, political philosophers, historians, epistemologists, and sociologists. His prose has been nourished by all these currents: literary theory and literary texts, political theory and philosophy, theology and Kabbalah, philosophy of history, philosophy of language and philosophy of knowledge, not to mention his reading of some of the classics of sociology and the imprint left on him by certain aesthetic vanguards. These are concerns of an intellectual who is in deep contrast with the endless specialization that is demanded today by the academy.

These multiple interests gave rise to a prolific, at times fragmentary, and undoubtedly heterogeneous, production. His vocation for knowledge is expressed in different motifs or "figures". Some are more aesthetic while others are more political but they all have an equivalent epistemological intention: the *flanêur*, the narrator, the prostitute, the aura, the ruin, the allegory, the profane illumination, the collector, the game, the redemption, the myth, the appointment, among many others. However, we will not stop here and propose instead to move on to another area of interest that crisscrossed his work. We refer to the complex link between happiness and (social) history, around which key terms such as experience, memory, redemption, guilt, character, destiny are gathered.

Is it possible to read Benjamin's work through this prism? What are the problems that this conceptual constellation illuminates? And what can this singular approach tell us about the context in which his interventions took place. Also, and above all, what elements does it contribute to the problematization of our present?

KEYWORDS: WALTER BENJAMIN, HAPPINESS, HISTORY, POLITICS

EL BOOM DE LA FELICIDAD

Walter Benjamin supo leer los signos de la catástrofe del nazismo que se avecinaba y prever los enormes peligros encerrados en el fascismo. Tomó la decisión de quitarse la vida como último gesto posible, quizás, de resistencia. Vislumbró las potencias de ciertas vanguardias y también su ocaso. Entrevió la fuerza política del cine y sus efectos democratizadores cuando todavía pocos intelectuales osaban hacerlo. Se ocupó de la felicidad como problema filosófico político, y aún sociológico, en un momento donde lo que abundaba era el sufrimiento y el crecimiento expansivo de la lógica fría y deshumanizadora del mercado. Habló de la felicidad haciéndole justicia a su singularidad: de manera esquiva, opaca, fugaz. Lo hizo sin saber que muchas décadas después se produciría una especie de “boom de la felicidad”.

En efecto, Sara Ahmed, investigadora y feminista británica, sitúa la emergencia de “la cuestión de la felicidad” o la felicidad como cuestión hacia 2006 (Ahmed, 2007/2008). Durante ese año, afirma, se publicaron un sinnúmero de libros sobre ciencia y economía de la felicidad. En el marco de la popularidad de las culturas terapéuticas y los discursos de la autoayuda proliferaron libros y cursos que ofrecían la fórmula de cómo ser feliz, provisionándonos de recetas y consejos pretendidamente infalibles. Toda una “industria de la felicidad” (Davies, 2017) es producida y consumida a través de estos placebos, de algunas sustancias, y de múltiples tecnologías que redundan en acumulación de capital. Ni los gurúes económicos reunidos en Davos pudieron escapar a ello (Davies, 2017: 7).

Este “happiness turn” —como lo denomina Ahmed (2007/2008)— se extiende a través de las fronteras. En Argentina y América Latina asistimos a las formas políticas e inclusive gubernamentales que ha adoptado. Desde distintas posiciones del arco político, la felicidad es evocada por nuestros gobernantes. Hugo Chávez acudió a este llamado al crear el Ministerio de la Felicidad y la Bolivia de Evo Morales lo hizo al recuperar la memoria aymara del *Suma Qamaña*, afín también al *Suma Kaway* que se volvía visible bajo la presidencia de Correa en Ecuador.

En este panorama no ha de sorprender que exista una corriente académica llamada “Happiness Studies”, con su correspondiente *journal* y su grupo de profesionales. Un repaso rápido por sus líneas principales permite identificar tres corrientes: quienes construyen el objeto “felicidad” retomando las perspectivas de la tradición del siglo XIX, próximas al utilitarismo inglés, para el cual la tarea del gobierno era maximizar la felicidad; pasando por una mirada más “cientificista” que busca no sólo conocer sino *medir* la felicidad a través de “autoreportes” y sirviéndose de la neurociencia —construyendo indicadores de felicidad entre los que se encuentra el matrimonio, las comunidades estables, los grupos ampliados, etc.—. En este segundo tipo de estudios,

el rostro de la felicidad se parece demasiado al rostro del privilegio, se la busca donde se dice que ella está o, en rigor, donde siempre ya estuvo —al menos para occidente—: el matrimonio heteronormativo, las redes de amistades, el éxito laboral. El modelo de subjetividad a partir del cual elaboran sus hipótesis es uno “pleno” que concibe al sujeto como quien sabe lo que siente y desea, y puede distinguir con claridad entre sentimientos malos y buenos. Una última vertiente puede ser llamada —siguiendo a Ahmed— la “felicidad clásica”. Nos referimos a aquellos que entienden a la felicidad como una virtud cívica de naturaleza moral, retrotrayendo sus pasos, sobre todo, hacia la huella dejada por Aristóteles en torno a la “vida buena”. En esta saga podría inscribirse también el trabajo pionero de Hannah Arendt (2008) en torno a la idea de una felicidad pública.

En este escenario se impone la necesidad de pensar, señala Ahmed, la historia de la felicidad como una historia del presente, pues: “Criticar a la industria de la felicidad apelando al retorno de un concepto clásico de virtud no solo reproduce la asociación entre la felicidad y el bien, sino también supone que ciertas formas de felicidad son mejores que otras” (Ahmed, 2007/2008: 11). Implica, además, hacer caso omiso del carácter moral de esta distinción y, por lo tanto, de las jerarquías sociales ya establecidas a las que responde y reproduce. De lo que se trata, en cambio, es de iluminar ese vínculo para demostrar de qué manera la felicidad suele encontrarse en ciertas formas de vida próximas o reconocibles, sin más, como burguesas. En esta tarea crítica Walter Benjamin está llamado a desempeñar un importante rol. Él, así como otros autores de la Escuela de Frankfurt, puede aportar elementos relevantes para una problematización de estas perspectivas que hegemonizan el panorama del presente. Y puede hacerlo desde una lente prismática, a contrapelo del diagnóstico weberiano de la especialización como destino de la modernidad.

UNA PERSPECTIVA CRÍTICA: LALENTE PRISMÁTICA DE WALTER BENJAMIN

Antes del apogeo de los estudios culturales, y del feminismo dentro de ellos, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin y Herbert Marcuse, dedicaron algunas célebres páginas a ensayar interpretaciones en torno a la evidencia de una “felicidad administrada” en las sociedades tardo capitalistas. Ellos denunciaron, cada uno con sus inflexiones, lo que podemos denominar: la *privatización*, la *normativización*, y la *mercantilización* de la felicidad, junto a otros afectos, en las sociedades capitalistas avanzadas. Ninguno de ellos desconocía las lógicas de subordinación y dominio que se esconden en el festejo acrítico de la individualidad, la intimidad y el consumo de objetos.

Theodor Adorno se detuvo, en particular, en la crítica a la felicidad como imperativo, sea de mercado, sea de las técnicas pseudo-terapéuticas o del psicoanálisis mal entendido:

[...] como si una felicidad producto de la especulación sobre la felicidad no fuera justo lo contrario de la felicidad: una penetración forzada de los comportamientos institucionalmente planificados en el ámbito cada vez más encogido de la experiencia. Qué situación no habrá alcanzado la conciencia imperante para que la decidida proclamación de la vida disipada y la alegría acompañada de champagne, antes reservada a los adictos a las operetas húngaras, se haya elevado con brutal seriedad a máxima de la vida adecuada. La felicidad decretada tiene además este otro aspecto: para poder repartirla, el neurótico con su felicidad devuelta debe también renunciar a la última partícula de razón que la represión y la regresión le hubieran dejado y, en honor del psicoanalista, entusiasmarse sin discriminación con las películas, con las comidas, caras pero malas, en los restaurantes franceses, con el drink más reputado y con el sexo dosificado (Adorno, 2001: 59-60).

Muchos años antes de estas palabras, en “Diálogos sobre la religiosidad del presente” (1913) Benjamin afirmaba, con expresiones que parecen emanar de nuestro tiempo:

¡De acuerdo! ¿Qué es lo mínimo que exigimos de lo mundano? La alegría por este mundo, que es nuevo y moderno. ¿Y qué tiene que ver el progreso, toda mundanidad con la religión, cuando no nos da una paz alegre? No necesito decirle que nuestra mundanidad se ha convertido como en un deporte agotador. Estamos totalmente atosigados de la alegría de vivir. Sentirla es nuestra maldita obligación. El arte, el tráfico, el lujo... todo nos obliga (Benjamin 2010: 19).

La felicidad auténtica que evoca Adorno desenmascara, en un mismo gesto, el carácter no reconciliado de la sociedad y la falsedad condensada en una felicidad decretada. La imposibilidad de establecer un predicado para la felicidad, de darle un contenido positivo y determinado, llevó a estos autores las más de las veces a cuestionar las operaciones ideológicas que la cercenaban y, otras, a mentar lógicas posibles que pudieran resistir ciertas formas de reificación y violencia que continúan siendo contemporáneas. La crítica se dirigió, entonces, con desigual intensidad a la idea de una identidad plena, que excluye para su constitución todo lo que no se reconoce como “sí mismo”; al olvido de las condiciones histórico-sociales que configuran la vida en común —su carácter contingente y su dimensión política—; a la desigual e injusta distribución de los bienes y los males entre todos aquellos que conformamos la sociedad. Estos tres núcleos ideológicos son los que obturan la posibilidad de una felicidad auténtica para estos autores, pues aun cuando sea inanticipable el contenido en que ella puede realizarse, su aparición está ligada, podemos inferir, a una ética de la diferencia; a una memoria histórica que recuerde que aquello que fue de algún modo pudo y todavía quizás puede ser distinto; y a una política regida por los principios de justicia e igualdad.

Walter Benjamin participa de estos postulados críticos. Su razonamiento no se amolda a ninguna de las tres corrientes que, como señalábamos al inicio, dominan la escena actual de los estudios sobre la felicidad: el utilitarismo, las miradas más científicas que se sirven de las neurociencias, y la filosofía clásica. Su pluma, anticipamos, es de difícil cata dura. Como todo aquel que está advertido de la complejidad de lo real, Benjamin no se conforma con los elementos que le ofrece una sola disciplina, sea ésta la sociología, la teoría literaria o la filosofía. Sin ir más lejos, su reinscripción del problema de la experiencia en el ámbito del lenguaje sería impracticable sin la lectura de Immanuel Kant; la postulación de un pensamiento filosófico político sobre la historia es impensable sin su interpretación crítica y mordaz de la filosofía de la historia de Hegel; su concepto de memoria no puede prescindir de la torsión que introduce en las concepciones vitalistas de Henri Bergson, o incluso, en algunas nociones fundamentales del psicoanálisis de Freud; la captación de elementos teológicos, muchas veces imperceptibles en su prosa, tornan inteligible algunos de sus postulados nodales; su apelación, en suma, al tratado filosófico como modelo de la crítica histórica y materialista de la obra de arte constituye otro ejemplo más de la productividad de una mirada inquieta que reconoce su falibilidad y persiste en el intento de asir “el contenido de verdad” de aquello que vuelve su objeto. Quizás sea ésta, su infatigable preocupación por una verdad *sensible* —que fulgura en la sociedad y la historia—, que excede toda mirada unilateral, la que lo lleva a profanar la pureza disciplinaria y a componer un pensamiento tan díscolo y plural como iluminador.

El movimiento que compone su crítica al objeto particular que nos ocupa se aproxima más a una objeción de las modalidades ya referidas de *mercantilización* de la felicidad, de *privatización* de las formas de vida, y de *normativización* (o *moralización*) de aquello que nos haría felices. Sin excluir otras alternativas y sin afirmar el carácter excluyente de cada una de estas, focalizaremos en lo que sigue, en algunos de sus rasgos más significativos poniéndolos en diálogo con los desarrollos de algunos autores contemporáneos de la filosofía política y la sociología.

LA FELICIDAD ADMINISTRADA

La felicidad ha sido, y continúa siendo, objeto de una *banalización*. Ello no nos libra, no obstante, de la tarea —como sugiere Benjamin— de procurar su *redención* y atender a su reclamo. A todos “nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una *débil* fuerza mesiánica sobre la cual el pasado reclama derecho. No es fácil atender a esta reclamación. El materialismo histórico lo hace” (Benjamin, 1996: 48).

Si no la más eficaz, sí la más extendida de estas banalizaciones es la que habita y alienta el mercado. En él la felicidad radica en un objeto, que se ofrece al sujeto y que, basta

un sólo gesto (o dos, pues primero hay que comprarlo), para poseerla. Es de corta duración, transaccionable y vinculada al placer que trae aparejado la satisfacción inmediata de una pretendida necesidad “natural”.

Benjamin indagó en el vínculo entre capitalismo —mercado—, religión y felicidad en un breve y enigmático ensayo, cuya fecha exacta se desconoce, titulado “El capitalismo como religión”. Expone allí cómo el capitalismo refuerza su potencia simbólica y práctica al establecer una relación entre sufrimiento, felicidad y narrativas pseudo-redentoras. La tarea de postular en una serie de máximas —más o menos explícitas— los caminos que, evitándonos el sufrimiento, nos conducirían a la “felicidad” es desarrollada por el capitalismo, afirma, con las fuerzas que extrae de la vacancia de la religión. De esta suerte: “el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones” (Benjamin, s/f). Sólo que lo hace de un modo secular, en apariencia, no mistificado.

El capitalismo, como la religión, es una máquina de producir interpretaciones de potencia inabarcable, de establecer sentidos autoevidentes, de erigir principios y normas prácticas que operan, al decir de Benjamin, como verdaderos autómatas. Él, en su amplia gama de matices, se encarga no sólo de ofrecer caminos hacia la “felicidad” sino de administrarlos. Estos caminos hacia una felicidad administrada se multiplican con la misma rapidez con la que el capitalismo, como horizonte pretendidamente absoluto de la experiencia colectiva, suscita *preocupaciones* o penurias. Ellas, sostiene Benjamin, “son el índice de la conciencia de culpa de esta falta de recursos [...] a nivel comunitario, no ya individual” (Benjamin, s/f). Las preocupaciones emergen del *miedo* o, mejor, de la desazón ante la ausencia, podríamos decir hoy, de una imaginación comunitaria de futuro capaz de orientarnos en la construcción de lazos sociales más solidarios, igualitarios, democratizantes, y menos injustos entre los seres humanos.

En este mismo ensayo Benjamin ofrece cuatro rasgos mítico-estructurales del capitalismo. El primero de ellos es descrito del siguiente modo: “el capitalismo es una pura religión de culto, quizás la más extrema que jamás haya existido. En él todo tiene significado de manera inmediata en relación al culto; no conoce ningún dogma especial, ninguna teología” (Benjamin, s/f). En la “religión capital”, y todavía más en su fase neoliberal actual, las prácticas culturales no reconocen ya instancia supra; todo lo que en sus márgenes se hace parece estar al servicio de la reproducción de un canon individualizante, que encuentra su rito en el consumo, que sacraliza al dinero y que, ante la ausencia de una imagen trascendente que cuida y protege, deja librado a cada quien de su suerte, siendo cada cual responsable de su destino.

El segundo aspecto mítico estructural del capitalismo consiste en: “[...] la celebración de un culto ‘*sans [t]rêve et sans merci*’. No hay ningún ‘día de semana’ que no sea fes-

tivo en el pavoroso sentido del despliegue de toda su pompa sagrada” (Benjamin, s/f). Sin tregua —sin sueños— y sin misericordia, la lógica del capital avanza incluso sobre aquellos “días de semana” que deberían sustraerse a su imperio. Adorno y Horkheimer —antes también Sigfried Kracauer (2008)— habían dado cuenta ya en su *Dialéctica del iluminismo* de los mecanismos a través de los cuales se racionalizaba el placer, se lo administraba de modo tal de nunca dejar de disciplinar al trabajador. Los sueños consumidos por la masa de empleados y obreros consumían sus posibilidades de generar otros, distintos, capaces de conducirlos a la transformación de sus condiciones de existencia. La fuga hacia las imágenes y el encandilamiento causado por el brillo del espectáculo —decían— los fugaba del único punto desde el cual poder fundar su resistencia y emancipación (Adorno y Horkheimer, 1998). La indistinción entre tiempo libre, ocio y trabajo descrita por estos autores, es también subrayada en este texto benjaminiano.

Esta misma tendencia inscripta en el capitalismo industrial del que se ocupó Benjamin junto a otros autores de esta generación de Frankfurt no hizo más que agudizarse bajo el capitalismo post industrial y su momento financiero neoliberal actual. Como demostraron Boltanski y Chiapello (2010), hoy vivimos bajo el imperativo de una actividad sin pausa ni descanso, sin gracia, que torna casi imposible diferenciar entre aquellas prácticas que interrumpen la reproducción de la violencia del sistema, y aquellas otras que, en cambio, se realizan siguiendo el mandato de *invertir* en nuestras destrezas para valorizarnos (en tanto capital humano) para un mercado que no conoce ya fronteras.

Pero la actividad por antonomasia radica hoy, tal vez, en la tarea infinita y fatigante de construirse a uno mismo. Con la *ideología* del self-empresario (Bröckling, 2015), o del empresario de sí (Brown, 2016) —ser modélico que se fortalece en este tercer momento neoliberal—, somos interpelados como hacedores exclusivos de nuestro carácter, personalidad y, por derivación, destino. Constituirse con prescindencia de todo auxilio, en una hipostasiada comunidad de iguales, es la fantasía que orienta la producción contemporánea de ese *self* capturado por narrativas mercantilizadas que prometen felicidad y sólo garantizan padecimiento.

LA FELICIDAD, UNA DECISIÓN PRIVADA

La hipóstasis de la felicidad como algo privado, sustraído a la mirada, exposición y comunión con otros, podría pensarse como un efecto de su mercantilización. Esta privatización redundaría en la despolitización y autorresponsabilización de lo que, desde una perspectiva crítica, llamamos experiencia de felicidad (Cuesta, 2017). La idea según la cual “ser feliz depende de uno” o bien “ser feliz es una decisión” traduce una exigencia desmesurada de autonomía que evidencia toda su perversión, siguiendo ahora a Judith Butler, en el momento en que advertimos que su instauración coincide

con la sustracción de sus condiciones de posibilidad (Butler, 2017). La apelación a una noción por completo despolitizada de decisión —que conserva del concepto schmittiano sólo la apariencia del vocablo— se transforma en demanda moral de una autosuficiencia económica en un contexto donde esta posibilidad es minada. Ella crece, además, a la sombra de otro reclamo: no hacerse cargo más que de uno mismo y de su propia suerte. Privatización de la felicidad, responsabilidad individual y autoculpabilización por la propia infelicidad dan forma en la actualidad a la constelación de elementos que alude a una indiferencia determinada, o mejor, a una desresponsabilización ético política ante/por los otros.

La interpelación a una responsabilidad individual —privada— junto a la ideología del empresario de sí hoy en boga, se presentan como intentos de clausura ideológica; de una condición que, precisamente, se exagera en momentos críticos: la general precariedad y el saber de una común *desposesión* de los seres humanos (Butler, 2009). Nos referimos a la ida según la cual estos cuerpos precarios —individuales y sociales— que somos, se constituyen en la constante entrega a otros, en su permanente exposición al contacto con otros. Configurado a partir de normas, las vidas y los sujetos, disímiles en función de las valoraciones de las que son objeto, dependen para persistir —y para ser dichos— de otros. El saber de esta *interdependencia* es un saber del límite del sujeto pleno, soberano y auto-suficiente —que también subyace a la concepción del empresario de sí—. Como sostiene también Butler, todas las identidades buscadas e interpretadas, todos los rótulos que podamos adjudicar y autoadjudicarnos, no son más que, en rigor, modos de una desposesión. Un “ser para otro”, o, “a causa de otro”; un estar por fuera de “uno mismo” que encuentra su explicación en el más acá, el cuerpo que, paradójicamente, es y no es *mi* cuerpo:

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumentos de todo esto. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no es mío (Butler, 2009: 52).

Sobre el saber opaco, enigmático, de esta desposesión de uno mismo en la acción recíproca con otros; en otras palabras, sobre el nada diáfano conocimiento acerca del modo en que afecto a otros y soy afectado por ellos, se funda una comunidad ético-política (Cuesta, 2017).

Benjamin, a su manera, enfatizó en esta dimensión pública (y política) de la felicidad cuando disputó tanto la concepción religiosa de Reino, cuanto la idea hegeliana de la

libertad como *telos* de la historia¹. Lo hizo en un enigmático fragmento de fecha también incierta: el “Fragmento teológico político”². En él Benjamin afirma que el reino de Dios no es el *telos* que orienta el devenir histórico, por el contrario: “Desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final” (Benjamin, 2010 a: 206). La historia no debería aspirar al reino de Dios, antes bien, ha de *poner fin*, es decir, *dar término* a la aspiración al reino, *interrumpirla*³. Lo que es preciso interrumpir es, por un lado, la expectativa de una plenitud divina como eje del pensamiento sobre la praxis; y, por otro lado, las lógicas de dominio, de violencia y de muerte que producen, en la actualidad, el ingreso precoz a aquel “reino”. El orden de lo profano y el orden de lo divino tienen trayectorias opuestas, son dimensiones inconmensurables, heterogéneas, y “la búsqueda de felicidad de la humanidad en libertad se alejará de dicha dirección mesiánica” (Benjamin, 2010 a: 207). No obstante, Benjamin afirma:

Así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino. Así pues, lo mesiánico no es una categoría del Reino, sino una categoría (y de las más certeras) de su aproximación silenciosa. Pues en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso (Benjamin, 2010 a: 207).

¿De qué modo la categoría de lo profano puede dar cuenta de la aproximación entre reino mesiánico y felicidad histórica? Un texto acude a nuestro auxilio: “*Trauerspiel* y tragedia”. En él se insinúan una serie de distinciones referidas al tiempo, la muerte y el destino, que permite delimitar las complejas relaciones entre *felicidad* y *redención* desatando los nudos que atan la idea de felicidad al relato teológico para reinscribirla en otro ámbito: el de la filosofía de la historia y la praxis política.

En ese texto de 1916 Benjamin reflexiona en torno a la diferencia entre tragedia y drama barroco, y echa luz, a su vez, sobre una noción crítica de *tiempo histórico*, por un lado, y de *tiempo mesiánico*, por otro. Sin desconocer el riesgo

¹ En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Hegel argumenta que el fin último es la categoría que la razón aporta a la consideración filosófica de los acontecimientos del pasado, y este fin último se ha revelado en la historia bajo la idea de libertad. La felicidad ocupa en ella, agrega Hegel, sólo páginas vacías (véase Hegel, 1982).

² Según Theodor Adorno el texto es contemporáneo a las tesis de *Sobre el concepto de historia* (1940), para los editores de la obra de Benjamin, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, fue escrito en los años 1920/1921.

³ Es pertinente recordar la aclaración que realiza Oyarzún en su traducción de este texto, pues señala la distinción que posibilita el alemán entre *Ziel* que refiere a meta, 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 (Véase la traducción de Pablo Oyarzún Robles en Benjamin, 1996: 181).

que supone toda simplificación, podemos afirmar que, en primer lugar, una noción crítica de tiempo histórico es más que aquello que se identifica con el tiempo cronológico, en la medida en que el primero no es solo el lugar espacial de regularidades y cambios determinados; antes bien, “sin definir su diferencia respecto del tiempo mecánico, hay que decir que la fuerza determinante de la forma histórica del tiempo no puede ser captada plenamente por ningún acontecimiento empírico concreto. Ese perfecto acontecimiento desde el punto de vista de la historia es sin duda más bien algo que se halla empíricamente indeterminado, es decir, una idea” (Benjamin, 2010 b: 138). Lo que se halla indeterminado en la historia es el acontecimiento que la colmaría o consumiría. Esta noción crítica de tiempo histórico se diferencia tanto del tiempo cronológico-mecánico cuanto del tiempo consumado que “es justamente aquello que en la Biblia, en cuanto idea histórica dominante en ella, es el tiempo mesiánico” (Benjamin, 2010 b: 138).

Un pensamiento sobre la historia que rechaza la idea de consumación y también la de libertad como autodeterminación de un espíritu absoluto para erigirse sobre la idea de felicidad profana —entendida no ya como *telos* sino como redención— supone la suspensión de toda anticipación y la apertura al carácter contingente que signa la fragilidad, exposición y caducidad de lo profano. Este tipo de pensamiento, de innegable catadura política, es redentor en la medida en que repara en las muertes pasadas, sin desconocer su irreversibilidad y sin buscar justificarlas, atento a su memoria, para hacer justicia con ellas en la precariedad del presente.

LA FELICIDAD, LA CULPA Y EL MERECEIMIENTO

La felicidad bajo el capitalismo es, además, objeto de una normativización o moralización. Suele inscribirse en la lógica del merecimiento: ella sería consecuencia de ciertas acciones “adecuadas” por lo general al sistema dominante. Subrepticamente se la asocia también a la culpa y al destino, pues si sólo uno es responsable de uno mismo, uno es culpable de, entre otras cosas, sus propias desdichas. Benjamin captó el rasgo culpabilizador del capitalismo en “El capitalismo como religión” cuando describía su tercer aspecto mítico-estructural con las siguientes palabras: “Ese culto es, en tercer lugar, gravoso. El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no expía la culpa, sino que la engendra” (Benjamin, s/f). Recordemos que en alemán el vocablo “*Schuld*” [culpa] significa también *deuda*. Benjamin juega con esta “ambigüedad demoníaca” que encuentra un antecedente insoslayable en el “Tratado segundo: “culpa”, “mala conciencia” y similares” de *La genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche. Allí Nietzsche evidencia el origen genealógico de la conciencia (moral) de la culpa: ella proviene del concepto material de *tener deudas* y encuentra su campo de emergencia en la relación contractual entre acreedor y

deudor. La *culpa* se vincula con un perjuicio cuya compensación/expiación es siempre inconmensurable.

En el capitalismo que Benjamin analiza y, todavía más en su declinación actual, universalización de la culpa, imposibilidad de expiación y desesperanza, constituyen el pulso que marca el ritmo del régimen de vida. Con el fin de la escatología, entendida como una instancia inaudita que redime y salva, el estrechamiento del mundo devino un ambiente irrespirable. Deuda y culpa, inscriptas bajo la hipótesis general del predominio de un neoliberalismo de corte punitivo (Davies, 2016), se semantizan a partir de una serie de elementos conceptuales: moralización de la responsabilidad, no expiación, castigo, desesperanza, melancolía y crueldad. En efecto, como afirma Davies, “en el neoliberalismo punitivo, la dependencia económica y el fracaso moral se enredan en forma de deuda, produciendo una afección melancólica en la que gobiernos y sociedades liberan el odio y la violencia sobre miembros de su propia población” (Davies, 2016: 139).

En los sectores populares, más no sólo en ellos, la deuda acentúa la sensación de autorrecriminación y la expectativa de un nuevo castigo. Somos merecedores de las políticas de austeridad y ajuste en virtud de un exceso pasado del cual somos también responsables. Esta *autorresponsabilización* ha sido también interpretada por Dardot y Laval (2015) como una modalidad neoliberal de gestión del sí mismo, contracara de la imposibilidad de dominar o transformar las condiciones de vida impuestas por el mundo realmente existente: “cuando no se puede cambiar el mundo, lo que queda es inventarse a sí mismo [...] a la “irresponsabilidad” de un mundo que se ha vuelto ingobernable debido a su propio carácter global, le corresponde, en contrapartida, la infinita responsabilidad del individuo en cuanto a su destino, su capacidad de tener éxito y ser feliz” (p. 349). El carácter económico de los problemas, son declinados en términos organizacionales y éstos, señalan los autores, reconducidos a “problemas psíquicos ligados a un insuficiente dominio de sí mismo y de la relación con los demás” (ídem). De allí que las exigencias económicas y financieras sean recodificadas en términos de una auto-exigencia y una auto-culpabilización.

La experiencia del fracaso moral suscitada por estas condiciones de vida redundante, decíamos al inicio de este apartado, en una afección melancólica. Uno podría interpretar esta afección como la imposibilidad de hacer el duelo por todos aquellos otros que el sistema excluye, por todas esas vidas que —como señala Butler (2010)— parecen no merecer siquiera ser lloradas. Pero podríamos también recordar un viejo ensayo de Adorno que conserva plena actualidad, “¿Qué significa elaborar el pasado?”, donde el autor refiere a aquel modelo de organización económica —pretendidamente democrático— que fuerza a los individuos a depender de condiciones que no dominan, a renunciar a la autonomía subjetiva, obligándolos, finalmente, a adaptarse a lo dado para poder sobrevivir. Allí afirma: “La necesidad de esa adaptación, de identificarse con lo existente, con lo dado,

con el poder en tanto que tal, crea el potencial totalitario [...] Como la realidad no cumple la promesa de autonomía y felicidad que el concepto de democracia hace, la gente es indiferente a la democracia o la odia en secreto” (Adorno, 2009: 498-499). El odio alimenta el resentimiento a que esta frustración conduce y ambos explican, al menos parcialmente para Adorno, la reacción melancólica que anuda sentimiento de culpa, necesidad de autoflagelo, y odio —hoy no tan secreto— a la democracia.

Cuando la melancolía se constituye en motor de la crítica, agrega Adorno, cumple una función ideológica específica, consumada en una serie de operaciones: volver conmensurable la impotente negatividad de la sociedad con la experiencia inmediata; creer dotar de evidencias la opacidad del conocimiento apelando a la inmediatez del sufrimiento, y desconocer con ello que el sufrimiento es producto social y que uno de los modos en que la enajenación social se realiza es, precisamente, sustrayendo los objetos de conocimiento del ámbito de la experiencia inmediata.

No obstante, podríamos introducir en esta concepción de la afección melancólica su inherente ambigüedad y disputar —junto a Benjamin— la potencia cognitiva encerrada en la melancolía y liberada en la práctica de la alegoresis (Cuesta, 2017). Al restituir el momento histórico-objetivo en la interpretación sensible de la historia como naturaleza —tal como realiza Benjamin en el estudio sobre el *Trauerspiel* (1990)— se saca a la melancolía de aquella *interiorización* (interioridad sin objeto) o subjetivización sin resto criticada por Adorno, para volverla a remitir a una modalidad afectiva —objetiva— atada al vínculo de los seres humanos entre sí, y de ellos con las cosas, mediados por la relación de ambos con y en la sociedad. La melancolía pierde su carácter patológico para desempeñar un papel crítico capaz de liberar nuevas significaciones en fenómenos reificados. Esta afección supone, además, la no renuncia ante la pérdida o la derrota de ciertos objetos y objetivos que alguna vez perseguimos con fuerza y convicción.

Pero es posible realizar otro recorrido en Benjamin sobre estos tópicos —culpa, carácter, destino (y felicidad)—, uno más filosófico. En un breve ensayo titulado “Destino y carácter” Benjamin desmonta la relación causal entre ambos términos y sospecha de la inscripción que sitúa al destino en el campo de la religión y al carácter en el ámbito de la moral⁴. Respecto de lo primero (la asociación entre destino y religión) importa subrayar que lo que Benjamin encuentra en la base de la noción de destino es la culpa: la natural culpabilidad de todo lo

viviente. El objetivo es advertir que una idea de destino basada en la culpa o culpabilización de todo lo existente y en la inexistencia de la promesa de salvación para los bienaventurados no podría nunca corresponderse —afirma Benjamin— con el ámbito religioso. Lo cual conduce a las siguientes alternativas: o bien se remite la noción de destino —como pura infelicidad y culpa— a otro campo (para el caso, el práctico-moral, político), o bien se la reformula de modo tal de contemplar la idea de felicidad como respuesta de una natural inocencia de los hombres.

Algunos han querido ver en el derecho ese ámbito alternativo al de la religión donde podría inscribirse una noción diferente de destino confundiendo, dice Benjamin, el derecho con la justicia y creyendo erróneamente que en él encontrarían lugar la inocencia y la felicidad, al lado de la culpa y la infelicidad. Decimos *erróneamente*, pues el derecho —como enfatiza Benjamin en “Para una crítica de la violencia”—, lejos de aproximarse a la noción de justicia y distanciarse así del destino, consiste en la repetición mítica de la violencia que subyace a su fundación y conservación⁵. El destino en el derecho aparece cuando se considera una vida como culpable cuando en realidad primero ha sido condenada y solo después se ha convertido en culpable. Así, una crítica bien entendida al concepto de destino debería conducir antes que, a una reafirmación del derecho, a su des-instauración. La crítica a la idea de destino como natural culpabilidad de todos los hombres, lejos de encontrar su fortaleza en el ámbito del derecho, condensa allí el contenido religioso del que pretendía liberarse.

Benjamin encuentra en la tragedia y no en el derecho o la religión —aunque por motivos radicalmente distintos— el ámbito en el que habría de inscribirse un concepto crítico de destino, uno en el cual no fueran excluidas, glosando al autor, las relaciones posibles entre inocencia y felicidad. Una idea de felicidad como respuesta a una natural inocencia de los hombres destruiría el engranaje culpa-destino. Es en la tragedia, afirma Benjamin, donde por primera vez ocurre la elevación del destino sobre la culpa, por primera vez queda roto aquel enlace causal; luego, es en la tragedia donde despunta una noción diferente de destino, una no asociada a su vez al carácter humano individual como su causa. Ahora bien, esta elevación no supone la reconciliación entre hombres y dioses; por el contrario, su efecto es el silenciamiento moral, el enmudecimiento provocado por el conocimiento de los hombres de saberse mejores que los dioses.

De la mano del silenciamiento moral Benjamin nos conduce a su segundo movimiento crítico: desatar los lazos que atan el carácter al ámbito de la moral. No sería en la moral

4 No es posible abordar aquí todo el texto, digamos solamente que Benjamin busca destruir esta doble remisión con el objetivo de realizar una crítica a las corrientes a él contemporáneas que cuestionan la noción de destino sin reparar que la reivindicación del carácter —como contrapartida— reposa sobre los mismos supuestos: separación interior/exterior, pleno acceso a su conocimiento basado en la concepción de que ambos son algo ya dado (tanto en el presente como en el pasado). Véase Benjamin, 2010 c: 175-182.

5 Recordemos una significativa cita: “Sobre la ruptura de este ciclo hechizado por las formas del derecho míticas, sobre la disolución del derecho y las violencias que subordina y está a la vez subordinado, y en última instancia encarnadas en la violencia del Estado, se fundamenta una nueva era histórica” (Benjamin, 1991: 44).

donde orbitaría el carácter, y ello queda sugerido por otra configuración estética: la comedia. Las acciones del personaje se sustraen en este género a toda valoración, para ser ponderadas tan solo como reflejos precisamente del carácter. En ambos movimientos algo queda roto: el hilo que cose la culpa con el destino y el juicio moral al que son sometidas las acciones en términos individuales en virtud de su identificación con el carácter.

En un pasaje de aquel breve texto sentencia: “El plexo de culpa es impropriamente temporal, completamente diferente por su tipo, del mismo modo que por su medida, del tiempo de la redención, o de la verdad o de la música” (Benjamin, 2010 c: 179-180). Si el contexto de la culpa es el propio de la concepción tradicional de destino que Benjamin considera necesario cuestionar, la pregunta que emerge es: ¿qué noción temporal desarma aquella definición de destino? La felicidad aparece, una vez más, vinculada no solo con la redención, sino también, y de manera especial, con un concepto *ahistórico* de tiempo histórico. Podemos replicar una frase esclarecedora de Enzo Traverso “[...] como una fuerza redentora, la revolución no realiza la historia; su meta es más bien salir de ella” (Traverso, 2018: 349), de allí su ahistoricidad.

En suma, si esta noción crítica de tiempo (a)histórico no es concebida como tiempo individualmente consumado (trágico), ni como tiempo divinamente consumado (bíblico, mesiánico), ni aun como mera repetición (dramático), ¿qué lo caracterizaría? Y ¿de qué modo ella se vincularía con la felicidad como idea profana?

TIEMPO (A)HISTÓRICO Y EXPERIENCIA DE FELICIDAD

La pregunta por un tiempo tal nos conduce a la reflexión de Benjamin sobre el estatuto del pasado, de lo sido, en un pensamiento filosófico-político sobre la historia. Sin ánimo de ahondar en las “tesis” del concepto de historia recordemos que, en la segunda de ellas, puede leerse:

“A las peculiaridades más dignas de nota del ánimo humano”, dice Lotze, “pertenece... , junto a tantos egoísmos en el individuo, la universal falta de envidia de todo presente respecto de su futuro”. Esta reflexión nos lleva a inferir que 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 solo 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... (Benjamin, 1996: 48).

La felicidad que Benjamin imagina se encuentra materialmente afectada por el transcurrir de una vida junto a otros. La felicidad es representación de encuentros que, pudiendo suceder, no ocurrieron, de momentos que, pudiendo haber sido atesorados, no lo fueron. La representación de la felicidad alude a la de la redención. Felicidad y redención señalan, además, un modo singular de relacionarnos con el pasado tensado entre lo irrecuperable y lo inconcluso. Lo último refiere a la idea según la cual 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, dominante); 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 y, por lo mismo, su promesa de redención.

Contra el supuesto de la identidad y el postulado de la presencia —propias tanto de la historia universal como del historicismo— Benjamin introduce la idea de discontinuidad en la historia; lejos de presentarse como cosa que se deja narrar, ella es pensada como algo diferente respecto de sí misma, como algo no idéntico que lleva al presente a ponerlo en crisis. La historia inscribe de esta forma en el presente su propia falta de completitud, su política. La historia, no siendo una materia ofrecida ni disponible a la narración, es, por el contrario, objeto de una construcción.

Esta construcción consiste en la labor de glosar, de hacer de los acontecimientos de la historia piezas “cortantes y tajantes”, piezas que, antes que encajar armónicamente en su impropio pasado, entren en conflicto en y con el presente, mostrando su inmanente problematicidad, indicando su falta de plenitud. Como señala el autor en el “Fragmento teológico político”, esta perspectiva materialista de la historia no pretende una “*restitutio in integrum* religioso-espiritual” asentada en el concepto de inmortalidad. Antes bien, rumiamos una noción distinta que alude a la mundanidad que, bajo el concepto de eternidad, remite a lo caduco: “siendo por su parte la felicidad ritmo de eso mundano eternamente efímero, pero uno efímero en su totalidad espacial y temporal, a saber, el ritmo de la naturaleza mesiánica. Pues la naturaleza es sin duda mesiánica desde su condición efímera eterna y total” (Benjamin, 2010 a: 207). Un pensamiento que se quiera crítico habrá de atender a esta eterna caducidad, pues solo acogiendo y reconociendo esta condición de todo lo existente podemos ser justos no solo con lo sido, sino también con la precariedad de lo que es.

En este marco, desviarse de los caminos impuestos de la felicidad, sustraerse a las lógicas de mercantilización, privatización, y moralización es, parafraseando a Sarah Ahmed —cuyos ecos benjaminianos son evidente—, negarse a heredar la eliminación del *hap*, negarse a creer que nada distinto puede ocurrir. Pues “la etimología de *happiness* (“felicidad”) se relaciona precisamente con la cuestión de la contingencia: su raíz es una palabra del inglés medio, *hap*, que sugiere “suerte”. La palabra *happy* (“feliz”) originalmente signi-

ficaba tener “buena fortuna”: tener suerte, ser afortunado” (Ahmed 2010: 574). Los mandatos y disciplinamientos que han moldeado nuestros cuerpos socavaron no sólo la raíz del concepto sino también la posibilidad de su experiencia auténtica. Al rehusarnos a estar restringidos por los mandatos de felicidad, podemos abrir, tal vez, otras formas auspiciosas de ser dichosos con otros. Figuras del lazo social como la conversación, el juego, la amistad, el amor, los encuentros afortunados, nos exponen a otros sin hacer que temamos por nuestra vulnerabilidad. Quizás habitando estas figuras, siendo hospitalarios, podamos constatar que “ser feliz significa el poder percibirse sin horror” (Benjamin, 2010 d: 53).



BIBLIOGRAFÍA

- Adorno T. W. y Horkheimer, M. (1998), *La dialéctica de la ilustración*. Trotta: Madrid.
- Adorno, T. W. (1962), "El ataque de Veblen a la cultura" [1941], en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona: Ariel.
- Adorno, T. W. (2001), *Mínima moralía*, Madrid: Taurus.
- Adorno, T. W. (2009), "¿Qué significa elaborar el pasado?", *Crítica de la cultura y la sociedad, Intervenciones, entradas, Obra completa 10/2*, Madrid: Akal.
- Ahmed, S. (2007/2008), "The happiness Turn", *New Formations*, Winter 2007/2008.
- Ahmed, S. (2010), "Killing Joy: Feminism and the History of Happiness", *Signs*, vol. 35, n° 3, Chicago: The University of Chicago Press, 2010, pp. 571-594. URL: <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/648513>>. Traducción: DOMENECH, Emiliano y VALENTE, Lucía, Julio de 2014 y traducción propia.
- Arendt, H. (2008), *Sobre la revolución*, Buenos Aires: Alianza.
- Benjamin, W. (1990), *El origen del drama barroco alemán* [1925], Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1991), "Para una crítica de la violencia" [1921], en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus.
- Benjamin, W. (1996), "Sobre el concepto de historia" en *La dialéctica en suspenso. Introducción, traducción y notas de Pablo Oyarzún Robles*, Santiago de Chile: Metales pesados.
- Benjamin, W. (2010), "Diálogos sobre la religiosidad del presente" [1913], en *Obras*, libro ii, vol. i, Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010 a), "Fragmento teológico-político" [1920-1921/1937], en *Obras*, libro ii, vol. i, Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010 b), "Trauerspiel y tragedia" [1916], en *Obras*, libro ii, vol. i, Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010 c), "Destino y carácter" [1919], en *Obras*, libro ii, vol. i, Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010 d), "Calle de dirección única" en *Obras*, libro ii, vol. i, Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (s/f), "El capitalismo como religión". Trad., notas y comentario de Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) UNLP-CONICET [Online: <https://goo.gl/O2g7CQ>].
- Boltanski y Chiapello (2010), "La formación de la ciudad por proyectos", en *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal.
- Bröckling, U., (2015), *El self-emprendedor*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Brown, W. (2016), *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.
- Butler, J. (2009), "Violencia, duelo, política" [2006], en *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2010), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2017), *Cuerpos aliados y lucha política*, Buenos Aires: Paidós.
- Cuesta, M. (2017), *Experiencia de felicidad. Memoria, historia y política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Dardot, P. y Laval, C. (2015), *La nueva razón del mundo*, Barcelona: Gedisa.
- Davies, W. (2016), "El nuevo neoliberalismo", en *New Left Review* 101, Segunda época, Noviembre-Diciembre.
- Davies, W. (2017), *La industria de la felicidad*. Malpaso: Barcelona.
- Galende, F. (2009), *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago de Chile: Metales pesados.
- Hegel, G. W. F. (1982), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [1830], Madrid: Alianza.
- Kracauer, S. (2008), *Los empleados*, Barcelona: Gedisa.
- Marcuse, H. (1993), *El hombre unidimensional*, Madrid: Planeta-Agostini.
- Nietzsche, F. (1972), *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza
- Traverso, E., (2018), *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SOBRE LA AUTORA

Micaela Cuesta

micaelacuesta@yahoo.com.ar

Doctora en Ciencias Sociales y Magister en Comunicación y Cultura por la Universidad de Buenos Aires. Docente de las carreras de sociología en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín. Directora del Proyecto de Reconocimiento Institucional (PRI): "Para una sociología política de la felicidad y los afectos" radicado en el IDAES, UNSAM. Autora de *Experiencia de felicidad. Memoria, Historia y política* (Prometeo, 2017), co-directora (junto a Eduardo Rojas) de *Conversaciones con Nancy Fraser. Justicia, crítica y política en el siglo XXI* (UnsamEdita, 2017), además de ser autora de una serie de artículos académicos publicados en revistas nacionales e internacionales.