



## La felicidad más acá y más allá del horizonte utópico Happiness Here and Beyond the Utopian Horizon

Micaela CUESTA  
IIGG, UBA, CONICET, Argentina

### RESUMEN

Este artículo interroga el lugar de la felicidad en un pensamiento sobre la historia. La constatación respecto de su ausencia en un pensamiento filosófico político nos lleva a revisar críticamente dos modalidades del relato que han acogido su llamado: el pensamiento utópico y la teoría crítica. El énfasis recaerá, en esta oportunidad, sobre la pregunta en torno a la potencialidad crítica de la felicidad como concepto dialéctico. De lo que se trata, en otras palabras, es de dar cuenta de las implicancias epistemológicas y políticas que sus distintas formas de mentarla conlleva.

**Palabras clave:** Felicidad, pensamiento utópico, teoría crítica.

### ABSTRACT

This study questions the place of happiness in thought about history. Proof of its absence in political philosophical thought leads to a critical revisitation of two forms of narrative that have accepted its call: utopian thought and critical theory. At this time, the question about the critical potentiality of happiness as a dialectical concept is emphasized. What is being attempted, in other words, is to become aware of the epistemological and political implications brought out by the different ways of conceiving happiness.

**Key words:** happiness, utopian thought, critical theory.

## 1. ¿QUÉ FELICIDAD?

“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<sup>1</sup>.

*Felicidad e Historia* son nociones que, puestas una al lado de otra, producen una particular –y productiva– incomodidad. Al parecer algo impide su contigüidad. Podemos hablar de la filosofía de la historia, de las definiciones que ella supone, de los desafíos a los que sus distintos modos de concebirla nos enfrenta; podemos, incluso, reflexionar en torno al lugar que el concepto de *libertad* o el de *igualdad* han ocupado en ella; no obstante, los riesgos se multiplican cuando se intenta interpretarla desde una perspectiva que erija como una de sus *ideas* rectoras la *felicidad*. En efecto, en la mayoría de las corrientes que se han ocupado de la relación del conocimiento con la historia, dicha noción no ostenta ningún lugar privilegiado.

Sin embargo, la felicidad, sí ha habitado otras formas del relato. Ella ha ocupado desde tiempos inmemoriales el discurrir de filósofos, literatos, teólogos, etc. Hubo, así, quienes la concibieron como *bien supremo* vinculado a la *virtud* (Platón, Aristóteles), como *promesa* de salvación (teología), o como parte fundamental de una *filosofía práctica* relacionada a una serie de máximas (Epicuro, Schopenhauer, Kierkegaard, etc.). En la mayoría de los casos el sufrimiento –su aceptación y, en otras oportunidades, su dignificación– se encuentra en la base de estas expresiones. Dolor y sufrimiento no son exteriores a este concepto, es más, ellos son los nutrientes primordiales de la esperanza de una vida plena, de la voluntad de construcción de un reino que la contenga, o bien, de la necesidad de interrumpir su continuo fluir.

Pero no es este el momento de ocuparnos de aquellas derivas del pensamiento occidental, antes bien, quisiéramos detenernos en dos de ellas, al interior de las cuales conviven las tradiciones más diversas: el pensamiento utópico y la teoría crítica. El primero se constituyó en uno de los refugios privilegiados de la expectativa de felicidad como respuesta imaginada al sufrimiento de los hombres; en la segunda –fundamentalmente en lo que respecta a Theodor Adorno y Walter Benjamin–, la felicidad es concebida como concepto y, como tal, se la piensa capaz de volver inteligible ciertos aspectos de los fenómenos sociales y políticos que, de otro modo, permanecerían invisibilizados. Estas dos posiciones, a su vez, encuentran más disonancias que coincidencias, es más, desde la segunda es posible dirigir severas críticas a la primera.

Ahora bien, teniendo en mente estas consideraciones nos preguntamos: ¿cuál ha sido el derrotero del pensamiento utópico? ¿Qué elementos de la imaginación utópica sería necesario retener y cuáles rechazar para una reflexión filosófico política sobre la historia? Por último ¿de qué otro modo podría ser evocada la felicidad?

## 2. LA FELICIDAD EN EL HORIZONTE UTÓPICO

No estamos errados si afirmamos que la utopía ha sido el (no) lugar<sup>2</sup> donde más cómodamente ha morado el sueño de una felicidad colectiva en una sociedad emancipada. A un griego es posi-

1 ROUGEMONT DE, D. ([1938] 1984). *El amor y Occidente*. Trad. Antoni Vicens, Kairós, Barcelona, p. 282.

2 En su acepción literal utopía proviene del griego: οὐ, no, y τόπος, lugar, de allí que designe algo que no encuentra lugar.

ble hacer remontar el pensamiento utópico, aún cuando el vocablo que lo designa haya nacido con posterioridad a una de sus obras clásicas<sup>3</sup>. Nos referimos a Platón y a su *República* en la cual todos podían, ocupando su posición social—o natural—, encontrar para cada uno la mayor felicidad posible.

Sin duda, la utopía, a pesar de transcurrir en un lugar *otro*, hunde sus profundas raíces en el tiempo en que profiere su relato. En otras palabras, en ella se expresa una alternativa deseada opuesta a la sociedad efectivamente existente, en la cual se entremezclan elementos de las más diversas extracciones: historias de viajeros, mitos populares, deseos, y esperanzas cifradas en aquellos dispositivos de los modos de producción material de la existencia que alimentan imágenes libertarias, etc. Las utopías, así, a pesar de escapar por definición a “un lugar” poseen un inocultable índice de historicidad guardado en los materiales de los que están hechas sus variadas ensoñaciones.

Hay utopías de tipo milenarista y las hay mesiánicas, ambas recuperan elementos de la cultura cristiana, aunque también la exceden<sup>4</sup>; hay utopías vinculadas a la técnica y la esperanza depositada en el progreso. Pero aquí no nos importa tanto repasar los hitos que escanden su itinerario como marcar sus trazos más fuertes con el fin de reflexionar en torno a los alcances y límites que el pensamiento utópico tiene en relación a la felicidad como idea filosófico-política. Dicho de otro modo ¿qué supone para el conocimiento crítico, para la relación del presente con el pasado, el pensamiento utópico? ¿Qué dimensiones abre con sus relatos? ¿Cómo se vincula específicamente con una especulación sobre la relación entre felicidad e historia?

Es preciso partir aquí de un diagnóstico: la utopía—afirman diversos autores— ha tocado su última hora junto a los estertores de la muerte del sujeto, del fin de la filosofía de la historia, de la extinción de los grandes relatos y de toda esperanza emancipadora. Emblema de estas muertes es la caída del muro de Berlín y el desmantelamiento del bloque soviético. Hay quienes adelantan la fecha de este deceso y sostienen que el mismo sucedió tras la década de 1960 y la desilusión que siguió al mayo francés<sup>5</sup>. No obstante, más allá de estos desacuerdos, lo que es necesario interrogar es—siguiendo a Huyssen— qué se perdió con la pérdida de la utopía, o bien, reflexionar en torno a si, efectivamente, algo se perdió *con* ella.

En tres niveles opera, según Huyssen, el discurso del fin de la utopía: el nivel político, el nivel teórico-ideológico, el nivel social<sup>6</sup>. Aquí nos interesa subrayar el modo en que el discurso del fin opera en el primero de ellos: el nivel político. La utopía coincide en este registro—afirma Huyssen— con la

3 Recordemos que *Utopía* es el nombre de una isla imaginada por el estadista y filósofo inglés Tomás Moro en el siglo XVI, con posterioridad, como escribe Esteban Krotz: “este término se ha hecho extensivo para designar a todo un género literario, finalmente a un tipo de pensamiento” KROTZ, E. (1980). *Utopía*. Edicol, México. p. 10.

4 Ejemplo de la primera es Tomas Münzer, sacerdote luterano entregado a la causa de los campesinos rebeldes de la Alemania del 1500.

5 HUYSSSEN, A (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Trad., Silvia Fehrmann. FCE-Goethe Institut, México. SLOTERDIJK, P ([1883] 2003). *Crítica de la razón cínica*. Trad., Miguel Ángel Vega, Siruela, Madrid.

6 El segundo registro se relaciona—siguiendo a Huyssen— “con una guerra triunfalista contra la modernidad y contra los grandes relatos de la Ilustración, una guerra emprendida por varios pensadores posestructuralistas y sus discípulos estadounidenses”, no obstante, sólo se trata de un fin de la utopía asentada en el potencial emancipador del trabajo y la producción. Así posestructuralistas y posmarxistas, sin saberlo, han alimentado otra serie de pensamientos utópicos vinculados al rechazo “del discurso monológico, teológico, teleológico, edípico”, etc.—para ellos— todos iluministas. Finalmente, en lo que respecta al tercer registro, el social, Huyssen afirma que no se trata tanto de un fin de la utopía como de la realización de alguna de sus dimensiones: “la modernidad ilustrada en su etapa posmoderna hizo realidad la utopía misma en el sentido del no-lugar, del espacio de una aparición, de un vacío” HUYSSSEN, A (2002). *Op. cit.*, pp. 259-260. Aquí fin de la utopía es—siguiendo a Huyssen— fin de lo real.

crisis del Estado de bienestar y del liberalismo, y el auge –posterior a 1968– de un nuevo conservadurismo cultural y político.

Los discursos utópicos conformados en torno al potencial liberador de la producción y el trabajo fueron quedándose inánimes<sup>7</sup>, no obstante, y ésta es la hipótesis de Huyssen: se produjo un “desplazamiento de la organización temporal de la imaginación utópica que pasa del polo futurista al polo de la rememoración”<sup>8</sup>. No se refiere Huyssen a la “moda retro” o al espíritu nostálgico que gobierna ciertas producciones artísticas de la lógica posmoderna –tan cuestionada por Frederic Jameson<sup>9</sup>–; su interés radica, antes bien, en sondar el alcance de esta mirada posada en la historia y en ponderar sus novedosas dimensiones utópicas<sup>10</sup>.

Detengámonos un momento en qué puede significar para los problemas que venimos abordando este desplazamiento de la imaginación utópica desde el polo futurista al polo de la rememoración señalado por Huyssen<sup>11</sup>.

### 3. LA FELICIDAD COMO REMEMORACIÓN

Tal vez lo primero que acude al pensamiento de aquellos que solemos leer a los autores de la Escuela de Frankfurt, es que gran parte de la potencialidad crítica y transformadora de la sociedad se cifra efectivamente en determinadas figuras, o debiéramos decir *imágenes*, de la memoria. En Adorno esto aparece del modo más claro si pensamos en la *Dialéctica del Iluminismo* y en aquello del “recuerdo de la naturaleza en el hombre”. Como afirma Martin Jay en su ya clásico estudio *La imaginación dialéctica*:

La memoria, en efecto, jugaba un rol clave en la comprensión de la crisis de la civilización moderna por parte de la Escuela de Frankfurt. Aquí el componente freudiano de la Teoría Crítica pasaba al primer plano. Uno de los costos mayores del progreso, escribieron Horkheimer y Adorno en uno de sus aforismos, era la represión del dolor y el sufrimiento causado por la dominación de la naturaleza<sup>12</sup>.

7 HABERMAS, J ([1985] 1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid.

8 *Ibid.*, p. 256.

9 Para Jameson de lo que esta moda nostálgica da cuenta es de la imposibilidad de relacionarse con el tiempo y la historia. Esta voluntad –por lo general frustrada y reificadora– de revivir imágenes o sensaciones de “otra época” pone de manifiesto la dificultad de experimentar el propio tiempo. La moda retro, el sentimiento nostálgico, son algunos de los signos visibles –para Jameson– de “la desaparición del sentido de la historia” y “la solidificación de un presente perpetuo como marcas del momento posmoderno del capitalismo tardío consumista o multinacional”. JAMESON, F [1988] 2002). “El posmodernismo y la sociedad de consumo”, in: AA.VV (2002). *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Trad. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, pp. 24-51.

10 Contrariamente a la posición más crítica y, por momentos pesimista de Jameson, Huyssen afirma: “El pasaje de una orientación que hace foco exclusivamente en el futuro hacia el polo de la memoria tal vez se articule de manera más convincente en la literatura y en el arte que en la política, pero esa no es una razón para dejar el campo discursivo de la utopía a los síndicos del ala conservadora que pretenden liquidarla” HUYSEN, A (2002). *Op. cit.*, p. 258.

11 Huyssen advierte en el pensamiento utópico una potencialidad crítica y transformadora que cree necesario rescatar. Él asocia el pensamiento utópico a la estética de Adorno y a la promesa de felicidad que ella guarda. No obstante, más allá de lo acertado que pueda ser este planteo no es este el camino que aquí proponemos trazar.

12 JAY, M ([1973] 1989). *La imaginación dialéctica*, Trad., Juan Carlos Curuchet, Taurus, Madrid, p. 431.

De allí que “la anamnesis de la naturaleza en el sujeto”<sup>13</sup> sea una de las figuras de la resistencia a las lógicas de dominio; de allí también que sea posible erigirla en plataforma de la crítica de los instrumentos y productos de la “civilización occidental” entre los que se cuenta el instinto de autoconservación, el autodomínio, la (auto)culpabilización, la reificación, etc. En *Dialéctica del iluminismo* –aunque no sólo en este libro– el *concepto*, herramienta de sometimiento, es también índice de esta potencia “anamnéctica” en la medida en que permite –en palabras de los autores– “medir la distancia que eterniza la injusticia”<sup>14</sup>.

Este recuerdo de la naturaleza no debe confundirse con una suerte de *retorno* a la naturaleza, ello no conduciría sino a su *mistificación*. Como señalan Adorno y Horkheimer –vale la pena citar en extenso–:

La naturaleza en sí no es buena, como pretendía el antiguo romanticismo, ni noble, como lo pretende el nuevo. Como modelo y meta representa el antiespíritu, la mentira y la bestialidad; sólo en la medida en que es conocida se convierte en el impulso de lo existente hacia su propia paz, en la conciencia que ha animado desde el comienzo la resistencia inflexible contra los jefes y contra lo colectivo. Lo que amenaza a la *praxis* dominante y sus alternativas ineluctables no es, por cierto, la naturaleza, con la cual más bien coincide, sino el hecho de que la naturaleza sea recordada<sup>15</sup>.

La naturaleza como meta, no importa que se sitúe en un futuro lejano o en el más remoto pasado, reproduce elementos y operaciones que tanto Adorno como Benjamin encuentran en la base del dominio y que, dicho adornianamente, se asemejan a la falsa reconciliación a la que subyace la representación de lo mediado como pura inmediatez, junto a la eliminación de la diferencia bajo el primado de la identidad.

Las formas de la imaginación utópica que Benjamin y Adorno conciben, a diferencia de su definición o modo de existencia clásica, *no* pueden ser prefiguradas; en otras palabras, su contenido no es uno que se posea y, menos aún, que sea posible en toda circunstancia anticipar. Su estructura es más próxima a la que gobierna la *memoria*: imágenes surgidas inintencionales que sólo a través de una interpretación asume la forma del recuerdo. La felicidad, como el recuerdo, pareciera poder hablarse sólo en pasado.

Por otro lado, si algo en estas imágenes se orienta por un deseo utópico que extrae sus materiales no tanto del futuro cuanto del pasado, ello no significa que podamos traducirlo en los términos positivos condensados en la voluntad de realizar *hoy* aquello que *no* pudo ser realizado en el pasado, permaneciendo idéntico en sus contornos y aspiraciones. No es desestimable el número de autores que suscriben a esta interpretación nostálgica de los textos benjaminianos y, en menor medida, adornianos. Se suele, así, adjudicar a Benjamin la idea según la cual la historia *podía* ser contada desde los vencidos y que de su posta habrían de provenir nuestras banderas. Con lo anterior, no sólo se negaba la irreversibilidad del tiempo junto a la irreparabilidad de las muertes –la de los vencidos–, sino que también se confiaba en la comunicabilidad y transparencia de aquellos deseos. Sin duda, proponerse hacer la “historia de los vencidos” puede ser, en muchos sentidos tranquilizador, legiti-

13 ADORNO, TW & HORKHEIMER, M ([1944] 2002). *Dialéctica del iluminismo*. Trad. H.A. Murena, Editora Nacional, Madrid, p. 46.

14 *Ibidem*.

15 *Ibid.*, pp. 242-243.

mo, e incluso urgente, pero en ningún caso esto equivale –para Benjamin– a algo así como a hablar en su nombre. No exageramos si afirmamos que fue el propio pensador alemán quien con su crítica a la socialdemocracia evidenció cuánto debía este pensamiento al progresismo y cuánto tenía de pensamiento utópico en su más rudimentaria versión lineal y teleológica. Con aquella crítica quedaba al desnudo el saber respecto a cuán poco valen las buenas intenciones y cuán difícil –pero necesario– es descubrir la verdadera teología cuando toma prestadas las ropajes del hereje.

Memoria o rememoración, luego, si bien aluden a un contenido utópico no pueden enunciarlo de antemano, las imágenes del pasado con que ella conmueve siempre exige una interpretación, una reactualización, una elaboración en la precariedad del “presente”.

#### 4. LA FELICIDAD COMO PESADILLA: LA ADMINISTRACIÓN DE LA DICHA

La utopía, valorada por pensadores tan disímiles y distantes como Tomas Münzer, Tomás Moro, Tomaso Campanella, Charles Fourier, Ernst Bloch, Herbert Marcuse, entre muchos otros, no goza, luego, en alguna de sus dimensiones, del mismo estatuto para Theodor Adorno y Walter Benjamin. Ambos se encuentran más próximos, en última instancia, de las reflexiones de Antonio Gramsci cuando afirma no sólo que utopistas son quienes no consiguen entender la historia sino también aquellos que se quejan “continuamente ante el pasado porque los acontecimientos se desarrollaron mal”<sup>16</sup>.

Podemos, ahora, retomar el polo futurista que hace unos párrafos mencionábamos con Huysen, pues también hacia esta variante del pensamiento utópico se dirige la crítica de Adorno; pero no tanto hacia aquellos que predicen un futuro armónico, reconciliado –a quienes les cabrían críticas similares a las que Benjamin realiza a la socialdemocracia– cuanto a aquellos que lo anticipan en su versión catastrofista o pesadillesca (los también llamados anti-utopistas)<sup>17</sup>.

Un artículo de Adorno titulado “Aldous Huxley y la utopía” (1942) toma como objeto de crítica esta última versión representada por la novela *Breve New World*. Para Adorno ese relato no es más que la racionalización del pánico al que se ven reducidos los intelectuales frente a un acontecimiento traumático, en este caso, la emigración forzada y compulsiva –el exilio– de gran parte de la *intelligentsia* europea. El pánico estrecha vínculos con la experiencia frustrada de los hombres en una sociedad donde la lógica predominante y reconocida es la de la mercancía. Desde una lectura sintomática y con la ayuda de conceptos freudianos, lo que bajo esta reacción psicológica se revela es –en palabras de Adorno– “la falsa conciencia de los individuos que sin clara solidaridad, ciegamente atados a las imágenes del poder se creen identificados con un todo cuya ubicuidad los asfixia”<sup>18</sup>.

La utopía asentada en la promesa de la técnica, una vez derrotada ofrece su otra cara: lo ominoso, lo siniestro. Alejado del paraíso el mundo de Huxley deviene infierno, pero uno perfectamente *administrado*. Ahora bien, el problema –entiende Adorno– radica en los efectos de las operaciones que Huxley realiza: la biologización de la lucha de clases, la identificación de naturaleza y espíritu en

16 GRAMSCI, A ([1917-1922] 1970). “Utopía”, in: *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Siglo XXI, México, p. 49.

17 Esteban Krotz define este tipo de manifestaciones del siguiente modo: “En ellas se expresan y se pintan temores sobre el rumbo que el mundo ha tomado y se anticipa un final caótico y espantoso en base a ciertas tendencias y hechos observados del mundo actual” KROTZ, E (1980). *Op. cit.*, p. 91. Las novelas políticas que se cuentan como anti-utópicas son, entre otras, las de: E.M. Foster, A. Huxley, etc.

18 ADORNO, TW ([1941] 1962). “Aldous Huxley y la utopía”, in: *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Trad. Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, p. 101.

su oposición a la civilización (como si ésta última no las supusiera siempre ya) elimina las tensiones que componen su movimiento dialéctico.

El tono indignado que asume Huxley en su rechazo a toda falsa felicidad termina por sacrificar con ella la posibilidad de una felicidad verdadera. De este modo, habiendo probado la nulidad de la felicidad subjetiva –entrapada en falsas imágenes y deseos producidos por la sociedad de consumo– decreta sin más la obsolescencia de toda felicidad. A lo anterior, Adorno agrega: “En el lugar de ésta debe colocarse una ontología de antiguo destilada a partir de la religión y la filosofía, que culmina en la afirmación de que la felicidad y el bien objetivamente supremo son irreconciliables”<sup>19</sup>.

Algo similar le ocurre a Huxley con la cosificación, esto es, en su afán por criticarla niega su carácter constitutivo. Vale la pena citar un párrafo:

Huxley desconoce la promesa humanista de la civilización porque olvida que lo humano incluye en sí, junto con la contradicción de la cosificación, también la cosificación misma, y no sólo como condición antitética de la ruptura liberadora, sino también positivamente, como la forma –todo lo frágil e insuficiente que se quiera– que realiza la moción subjetiva por el exclusivo procedimiento de objetivarla<sup>20</sup>.

La crítica supone así la capacidad de discernir y sopesar las tensiones, la más de las veces irreconciliables, que habitan todos los fenómenos sociales. De allí que, para Adorno: “La debilidad de la concepción de conjunto de Huxley consiste en que, mientras dinamiza sin contemplaciones todos los conceptos, se guarda empero cuidadosamente de pasar a sus contrario”<sup>21</sup>. De tal suerte, a la crítica social tal como la entiende Adorno, se le sustrae su fundamento. Se extrema el polo negativo y en esta operación se olvida el carácter mediado del mismo; Huxley no advierte que lo que bajo la luz de su pluma se ilumina es ya producto de la cosificación.

No sólo Huxley en su impotencia e indignación nubló su vista frente a los fenómenos sociales, también lo hizo Veblen<sup>22</sup> aunque preso de otro afecto: la melancolía. Así, confundiendo en sus refle-

19 *Ibid.*, p. 117. En efecto, Adorno afirma en el mismo artículo que, en Huxley: “Como ocurre a muchos ingleses emancipados, su conciencia está preformada por el puritanismo mismo que quiere condenar”. *Ibid.*, p. 107.

20 *Ibid.*, p. 110.

21 *Ibid.*, p. 109.

22 Thorstein Bunden Veblen (1857-1929) sociólogo y economista estadounidense con quien Adorno polemiza en más de una oportunidad. En el artículo de 1941 que analizamos Adorno afirma que la teoría de Veblen reposa en tres pilares: el pragmatismo americano de tono darwinista (donde es central el concepto de adaptación); las reflexiones de los positivistas Saint Simon, Comte y Spencer (en las cuales el mundo se identifica con el mundo de la técnica industrial y el progreso con la adaptación de la conciencia y la vida a aquellas); y, finalmente, elementos de teorías marxistas secundarias. Es esta mezcla la que hace de su pensamiento “una amalgama de positivismo y materialismo histórico”, ADORNO, TW ([1941] 1962). “El ataque de Veblen a la cultura”, in: *Op cit.*, pp. 73-77.

xiones *consumo conspicuo* con bienestar e identificando plenitud de la vida con trabajo, la felicidad aparece allí como concepto excluido<sup>23</sup> –como su *interno excluido*, al decir de Althusser–<sup>24</sup>.

En el artículo de 1941 “El ataque de Veblen a la cultura” Adorno ya adelantaba el carácter paradójico de la cosificación, esto es, la necesidad de cuestionarla y, al mismo tiempo, la importancia de asumirla como parte ineliminable de lo social. Las reflexiones en torno al *lujo* ponen en escena, en cierto modo, esta dualidad –según se desprende de la siguiente cita de Adorno–:

Veblen fracasa al mismo tiempo ante la *quaestio iuris* social del lujo y el despilfarro, cuestión que este reformador del mundo querría extirpar como un absceso. Podría decirse que el lujo tiene dúplice carácter. Una de sus caras es aquella sobre la cual concentra Veblen sus focos: aquella parte del producto social que no favorece ni satisface necesidades humanas ni felicidad humana, sino que se pierde para mantener en pie situaciones trasnochadas. La otra cara del lujo es la utilización de partes del producto social que no se ponen directa ni indirectamente al servicio de la reconstitución de fuerza de trabajo consumida, sino al servicio del hombre en la medida en que éste no está totalmente absorbido por el principio de la utilidad<sup>25</sup>.

Consecuentemente, si se pierde el carácter mediado del lujo, su ser perpetuación de una diferencia social que encuentra en su base la explotación y el dominio, y, al mismo tiempo, su fuerza *profanadora*<sup>26</sup>, es decir, el acto de sustraer del circuito *sagrado* de la mercancía (y la reproducción de la fuerza de trabajo y del capital como relación social) a los objetos restringidos a su valor de cambio, se pierde también –decíamos– el “deformado llamamiento a la justicia”<sup>27</sup> que en él se guarda.

## 5. LA FELICIDAD COMO CONCEPTO DIALÉCTICO

El énfasis en la felicidad como concepto dialéctico, la relevancia de considerar el momento de falsedad que ella reproduce sin olvidar su momento de verdad, se vincula estrechamente con las consideraciones antes desarrolladas. Tal vez sea en el texto sobre Veblen donde aparece del modo más elocuente el lugar que Adorno reserva a la felicidad como concepto. Un pasaje de este artículo es por demás significativo:

No hay felicidad que no prometa cumplimiento al deseo constituido socialmente, pero tampoco la hay que no prometa también lo otro en el cumplimiento de aquello. La *abstracta utopía* que lo ignora se convierte en *sabotaje* a la felicidad y se entrega precisamente a lo que quiere negar. Pues mientras emprende la tarea de extirpar de la felicidad los estigmas

23 Adorno lo dice con las siguientes palabras: “Su imagen de la sociedad, pese a aquella incierta expresión de «plenitud de la vida», no está trazada con el patrón de la felicidad, sino con el del trabajo. La felicidad no se presenta en su horizonte más que como satisfacción del «instinto de trabajo», que es su categoría antropológica suprema, Veblen es un puritano *malgré lui*”. *Ibidem*, p. 83.

24 ALTHUSSER, L ([1965], 2000). “Prefacio: De *El Capital* a la filosofía de Marx”, in: Para leer *El Capital*. Trad., Martha Hanneker.

25 ADORNO, TW [1941] 1962). *Op. cit.*, p. 37.

26 Esta fuerza profanadora –advertida por Agamben (2005) en relación al texto benjaminiano– vuelve a aparecer en *Mini-moralía* ([1944-1947] 2001) vinculada ahora al juego y los juguetes de los niños. Más adelante diremos al respecto algunas palabras.

27 ADORNO, TW [1941] 1962). *Op. cit.*, p. 89.



sociales, se ve obligada a negar toda concreta exigencia de satisfacción y a reducir al hombre a mera función de su propio trabajo. El fetichista de la mercancía, sometido obsesivamente a la *conspicuous consumption*, no tiene tampoco parte alguna en el contenido real de la satisfacción, de la felicidad. Al negar su propia satisfacción, sustituyéndola por el prestigio de las cosas —Veblen habla de *social confirmation*—, revela involuntariamente el enigma implícito en todo gasto y en toda ostentación: que no es posible ninguna satisfacción ni felicidad individual que no incluya en sí virtualmente la satisfacción y la felicidad de la sociedad entera<sup>28</sup>.

La utopía abstracta, así, al desconocer las dimensiones de lo cósmico y del conflicto que configuran lo social no consigue realizar la crítica a la lógica de la sociedad, terminando por sancionar en esta acción “el estado de cosas” efectivamente existente. La felicidad, como el deseo, están socialmente informados, de allí que el objeto capaz de colmar a ambos la suponga. No obstante, felicidad y deseo no se reducen, ni mucho menos se identifican, plenamente, con lo social<sup>29</sup>. Toda felicidad verdadera es también negación determinada de la sociedad realmente existente<sup>30</sup>. Y, repetimos: “no es posible ninguna satisfacción ni felicidad individual que no incluya en sí virtualmente la satisfacción y la felicidad de la sociedad entera”<sup>31</sup>.

Teniendo en cuenta estos reparos podemos, ahora, agregar a la antes mencionada “anamnesis de la naturaleza en el sujeto” otras imágenes adornianas que aluden, de algún modo, a esa imaginación utópica que Huyssen reivindicaba. Figuras que no se recuestran en el pasado sino que evocan formas posibles, sin garantías, de una relación no reificada con los objetos y los sujetos (ninguno de ellos idénticos a sí), evidenciando, a su vez, la falsedad del estado que atraviesa a la sociedad: el *arte*, el *amor*, el *juego*, el *regalo*. Del primero se ha dicho ya demasiado —además de demasiado bien— y no forma parte de los intereses centrales de este ensayo; de las otras figuras, en cambio, es menos lo que se ha escrito. Silvia Schwarzböck es una de las autoras que ha reparado en ellas, sosteniendo como marco la siguiente hipótesis:

Adorno busca reducir la contingencia de la felicidad —(...)— cambiando el eje del problema del merecimiento (la relación entre felicidad y virtud) al del problema de la autenticidad: la felicidad propia para no ser falsa, necesita de la posibilidad de la ajena. Las condiciones para que todos los hombres puedan ser felices, aunque sólo algunos lleguen a serlo, las crea la política<sup>32</sup>.

28 *Ibid.*, pp. 88-89, el primer subrayado es nuestro.

29 María Pía López supo captar esta tensión a propósito de Spinoza cuando afirma: “Porque así como el sujeto puede ser campo de aplicación del poder, es también lugar del poder, espacio de subjetivación. Y así como la sociedad puede ser momento de enajenación de las potencias humanas, debe ser campo de la promesa inacabable de la felicidad de los hombres” LÓPEZ, MP (1999). “Elogio de la sociedad”, in: GONZÁLEZ, H (Comp.): *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*. Altamira, Argentina, p. 179.

30 Estas inflexiones se comunican, sin dudas, con la promesa de felicidad que el arte como producto *anti-social de la sociedad* guarda. No es este el momento de revisar la teoría estética de Adorno sobre la cual, por otro lado, se ha escrito ya bastante.

31 ADORNO, TW ([1941]1962). *Op. cit.*, p. 89.

32 SCHWARZBÖCK, S (2008). *Adorno y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, p. 37.

En esta cita quedan aludidos dos desplazamientos que realiza Adorno: el primero en relación a Hegel y su confinamiento de la felicidad al campo de la contingencia (o causalidad externa); el segundo, concierne a Kant, para quien la felicidad, como señala Schwarzböck, escapa al campo de la moral para inscribirse en la lógica del merecimiento o del mero bueno obrar. Ambos movimientos conducen la reflexión de Adorno al plano de la política y de la filosofía política, presentándose la felicidad como un concepto escurridizo que se resiste a ser definido positivamente.

La felicidad, en consecuencia, no es enteramente contingente, pues ella sólo es posible para un individuo –como referimos más de una vez– si es experimentable, aún virtualmente, por el conjunto de la sociedad, siendo ella, además, quien procura las condiciones para su realización. Por otro lado, la felicidad sustraída a la lógica del merecimiento asume ahora la forma de una pregunta por una modalidad no reificada de relación<sup>33</sup> entre los hombres entre sí y entre ellos y los objetos –además de la transitada cuestión en torno al conocimiento–.

Volvamos, entonces, a aquellas imágenes en donde la felicidad auténtica –y no la *decreta-da*<sup>34</sup>– es evocada, desenmascarando, en un mismo gesto, el carácter no reconciliado de la sociedad: el *amor*, el *juego*, el *regalo*. Todas estas prácticas asumen la estructura de una paradoja, pues ellas introducen una tensión en la lisa superficie de lo existente, sin dejar de brotar de lo existente mismo. Repasemos alguno de los trazos más gruesos.

El amor es, para Adorno, una idea burguesa capaz de trascender la sociedad burguesa. ¿En qué sentido? Si la sociedad burguesa establece como principio el esfuerzo y la voluntad individual como claves de un “progreso” o realización subjetiva, el amor se opone punto a punto a ella; él es preeminentemente involuntario, él es “mediación del sentimiento” y, esto sin perjuicio de otro de sus momentos, uno en el cual es preciso “ser capaz de hacer que la inmediatez no se atrofie por la omnímoda presión de la mediación, por la economía”<sup>35</sup>. Pero también en otra dirección el amor es negación social de la sociedad dañada. Una cita de *Minima Moralia* así lo sugiere: “Sólo serás ama-

33 La tesis de Schwarzböck es (precisamente) esta: “podría decirse que, dentro de la obra de Adorno, el problema de la felicidad aparece como un replanteo del tema marxista de la cosificación, incorporado en este caso a través de una lectura crítica de *Historia y conciencia de clase* (1923) de G. Lukács” (*Ibid.*, p. 47). Coincidimos con esta apreciación, no así con el modo que encuentra Schwarzböck de explicar el problema adorniano, esto es, remitiéndolo a una antropología de inspiración hobbsiana que sólo es capaz de percibir al otro como amenaza.

34 Con ella refiere Adorno a la felicidad como *imperativo*, sea del mercado, sea del psicoanálisis mal entendido. Citamos un elocuente pasaje: “El psicoanálisis suele ufanarse de devolver a los hombres su capacidad de goce cuando ésta ha sido perturbada por el enfermamiento de neurosis. Como si la simple expresión capacidad de goce no bastara ya, si es que la hay, para disminuirla notablemente. 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 reservadas 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, TW ([1944-1947] 2001). *Minima Moralia*. Trad., Joaquín Chamorro Mielke, Taurus, España, pp. 59-69). Muchos años antes de estas palabras, Benjamin afirmaba en “Diálogos sobre la religiosidad del presente” lo siguiente: “¡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, W ([1913] 2010). “Diálogos sobre la religiosidad del presente”, in: Obras, libro II, Vol. I. Trad., José Navarro Pérez, Abada editores, Madrid, p. 19. Las cursivas son nuestras).

35 ADORNO, TW ([1944-1947] 2001). *Op. cit.*, p. 172.

do donde puedas mostrarte débil sin provocar la fuerza"<sup>36</sup>. En otras palabras, el vínculo amoroso será auténtico allí donde consiga producir una diferencia respecto a las lógicas de dominio y manipulación que hegemonizan la vida social. En un vínculo de esta índole se interrumpe no sólo la ideología del más fuerte sino también las ecuaciones de la equivalencia y las compensaciones propias de la lógica de cambio que vertebran a la sociedad burguesa.

Pero hay algo más, amar –sostiene Adorno– es tanto dar (a la manera del *don* –como lo desarrollara Mauss: el don es portador, siempre, de un exceso<sup>37</sup>–) cuanto *tomar*. A este propósito se afirma: “No hay amor que no sea eco. En los mitos la aceptación de la ofrenda era la garantía de la gracia, y esa aceptación es lo que pide el amor, réplica del acto de la ofrenda, sino ha de verse maldecido”<sup>38</sup>.

Por último, pero no por ello menor, el amor es el inquietante lugar donde se descubre lo general en lo particular y en “donde se le hace honor a lo general”. Adorno sostiene esto con las siguientes palabras: “el que perdió el amor se sabe abandonado de todos, por eso desdeña el consuelo. En el sinsentido de la privación llega a percibir lo falso de toda satisfacción meramente individual. Pero de ese modo se despierta en él la conciencia paradójica de lo general, del inalienable e irrecusable derecho humano a ser amado por la amada”<sup>39</sup>.

En la tristeza de quien ha dejado de ser amado se revela la verdad de la felicidad: su ser irreductible al mero individuo.

Vayamos ahora a la segunda imagen adorniana: el *regalo*. En esta práctica emerge algo de lo *singular* que aparece solapado y aprisionado en la sociedad, erigiéndose en testimonio de un modo no reificado de relación entre los sujetos y entre ellos y los objetos. Quien regala resiste al olvido de las diferencias que existen entre él y el obsequiado, porque regalar significa: “elegir, emplear el tiempo, salirse de las propias preferencias, pensar al otro como sujeto”<sup>40</sup>. Algunos elementos de la prefigurada imagen de felicidad del obsequiado dan a esta práctica una nota feliz. No obstante –y a Adorno no pasa desapercibido– el mercado no ha dejado intacto este espacio, por el contrario, los comercios han avanzado sobre este ejercicio particular ofreciendo no ya la mercancía u objeto a ser obsequiado sino el obsequio mismo<sup>41</sup>.

Nos resta, ahora, presentar algunas reflexiones sobre el *juego* que, vinculado a la infancia –en palabras de Adorno–:

En su actividad sin finalidad toma partido, mediante una artimaña, por el valor de uso contra el valor de cambio. Al despojar a las cosas con las que se entretiene de su utilidad medida, busca salvar en el trato con ellas aquello que las hace buenas para los hombres y no para la relación de intercambio, que deforma por igual a hombres y cosas<sup>42</sup>.

36 *Ibid.*, p. 193.

37 Es esta dimensión la que aquí importa y no tanto el carácter de usura y la cualidad de intercambio agonístico que también encarna el don según Marcel Mauss. Ver: MAUSS, M ([1924] 2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Trad. Julia Bucci. Katz, Buenos Aires.

38 ADORNO, TW ([1944-1947] 2001). *Op. cit.*, p. 219.

39 *Ibid.*, p. 165.

40 *Ibid.*, p. 40.

41 Nos referimos a las quizás anacrónicas “Regalerías” por no mencionar la multiplicación de fechas establecidas comercialmente donde el regalar se convierte en un imperativo del mercado.

42 ADORNO, TW ([1944-1947] 2001). *Op. cit.*, p. 230.

Resuenan ecos benjaminianos en esta caracterización de Adorno. Es sabido que Benjamin era un ferviente coleccionista de juguetes y que, para él, en la figura del coleccionista se condensaban estas apreciaciones. También él saca a las mercancías del circuito preestablecido del intercambio con el fin de liberarlas de su infinita (e infernal) circulación. De tal suerte, como sucede con los juguetes en mano de los niños, los objetos en manos de los coleccionistas pasan a formar parte de una serie *otra*, a partir de la cual pueden liberar diferentes y renovadas significaciones.

Benjamin dedicó, además, una parte importante de sus esfuerzos a interpretar cuentos infantiles<sup>43</sup>. Tal vez, lo que de ellos más lo fascinaba era hacer saltar imágenes de la *vida justa* muy semejantes a lo que Adorno llama en *Minima Moralia* cuando refiere al juego de los niños “ejercicios inconscientes de la vida justa”<sup>44</sup>. Coleccionista y juego de niños sustraen, así, a los objetos de la condena social (del destino) que pesa sobre ellos.

Podemos, ahora, retomar el motivo del presente ensayo: “la felicidad más acá y más allá del pensamiento utópico”. Detengámonos un momento en la primera parte de este título. La felicidad se sitúa “más acá” o, en rigor, *en* el más acá, esto es, ella pertenece de modos impropios, inintencionales, e impersonales al más acá, al mundo profano, a la precariedad del presente. Esta última aseveración nos comunica con la segunda parte de nuestro título: la felicidad “más allá” del horizonte utópico. En efecto, en su carácter de inanticipable, en su imposibilidad de ser poseída o refigurada escapa a este esquema de reflexión para inscribirse en el plano de la crítica a la historia y a la sociedad. Sólo en su dimensión de *negación determinada* podría la felicidad aproximarse a la utopía, pero para ello sería necesario realizar demasiados reparos. Mejor, creemos, es concebirla como concepto dialéctico capaz de iluminar la falsedad de lo social.

43 Nos referimos a una serie de artículos escritos entre 1913 y 1932 reunidos en Escritos. *La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. BENJAMIN, W ([1913-1932] 1989): *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Trad., Juan J. Thomas, Nueva Visión, Buenos Aires.

44 ADORNO, TW ([1944-1947] 2001). *Op. cit.*, p. 230.