

## ANÁLISIS

No. 23 Fecha de Publicación: Octubre 2006

No. 23 Fecha de Entrega: Julio 2006

# Razón Cínica

## LAS AFINIDADES AFECTIVAS DE LA MELANCOLÍA Y LA MODERNIDAD

**Jorge Márquez Muñoz\***

Comentario del libro: Roger Bartra, *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, México, FCE, 2005. 168 pp.

Que ni Kant ni Weber tuvieron relaciones sexuales, que ambos eran hipocondríacos y temían a la locura; que el célebre concepto weberiano de las *afinidades electivas* tiene su origen, no en la ciencia, la filosofía ni la sociología, sino en la noción *afinidades afectivas*, acuñada por Goethe en una novela sobre enredos amorosos; que Walter Benjamin fue rechazado para ingresar en la carrera académica y que su muerte estuvo muy influida por el azar. De todo esto nos enteramos en el *El duelo de los ángeles*. Pero estos descubrimientos no son solo las curiosidades de anticuario, sino acontecimientos que influyeron profundamente en las tesis de dichos autores.

Con *El duelo de los ángeles* quizás estemos ante el último trabajo de Roger Bartra sobre el tema de la melancolía, pues ahora sus intereses lo han llevado hacia otros terrenos: el funcionamiento del cerebro y sus vínculos con la cultura. Es un libro acerca de Emmanuel Kant, Max Weber y Walter Benjamin, tres lúcidos pensadores europeos que “se enfrentaron al abismo del caos y la irracionalidad”. Se trata de un “experimento antropológico” que consiste en “enfocar la atención en algunas dimensiones aparentemente marginales de su pensamiento para resaltar la manera en que ellos dirigieron su mirada hacia la oscuridad. Esta oscuridad que se simboliza por la idea de melancolía”. Bartra explica la importancia del tema:

No es fácil entender cómo la melancolía, símbolo del desequilibrio y de la muerte, encontró un espacio en la sociedad moderna ¿Por qué la expresión amenazadora de la irracionalidad y del desorden mental logra alojarse en el corazón de la cultura europea orientada por el racionalismo? (p.11)

Bartra hila magistralmente las biografías y afectaciones de Kant, Weber y Benjamin, con sus respectivas obras y con ello, redimensiona y aporta una nueva interpretación sobre textos fundamentales como *Crítica de la razón pura*, *La ética protestante* y *Los pasajes*.

### Immanuel Kant

Comencemos con el apartado sobre Kant, baluarte del racionalismo que sin embargo, “durante toda su vida tuvo contactos con esa inquietante otredad que lo fascinaba con ese

otro Immanuel que, acaso en las noches oscuras, habla de aquello que tenía prohibido, amaba a una mujer sublime y se abandonaba al delirio melancólico” (p. 67).

En 1764 ocurrió un acontecimiento inesperado. Cerca de Königsberg fue hallado un hombre “que aparentemente había retomado al estado de naturaleza. Se trataba de un aventurero enloquecido llamado Komarnicki”. Era una especie de Diógenes, un hombre desaliñado, con una larga barba que “envolvía su cuerpo desnudo en toscas pieles, andaba descalzo”. Por si esto fuera poco, iba “acompañado de un niño de ocho años y de un rebaño de cuarenta y seis cabras”. La gente se arremolinaba para ir a contemplar al aventurero y a su muchacho. A Kant le “pidieron que diera su opinión sobre el especial fenómeno”. El ilustrado aceptó.

La interpretación llevó al filósofo a dos interpretaciones sobre el asunto: el del profeta desquiciado, quien “era un ejemplo inquietante de la antigua leyenda según la cual la melancolía podía confluír con el genio o con la capacidad de prever el futuro”. La segunda, la que más interesó a Kant, es la referida al *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, en donde se muestra “convencido de que los males de la cabeza tienen su origen en la sociedad” (p. 21).

En el *Ensayo*, Kant “se permite una burla contra los que llama médicos del entendimiento, que están de moda. Se trata, dice, de los llamados lógicos”. Afirma que hay dos grandes clases de enfermedad mental: a) “aquellas que no anulan la libre participación en la sociedad civil del individuo afectado”; b) y en las que “es necesario tomar disposiciones para tratar a los sujetos atacados por el mal. Las primeras provocan desprecio, las segundas conmiseración”. (p. 24).

Kant relaciona el segundo tipo de locura con la melancolía y ésta con la estética. Pero ya en 1766, el filósofo “cerró en forma irónica y antisublime la puerta de la metafísica para que no pasasen los vientos de la locura o los sueños de los visionarios”. Es en ese momento cuando se aleja del “imperio mítico de las sombras y los espíritus para dedicarse a construir el inmenso sistema crítico que, como una muralla, irá marcando con precisión los límites del conocimiento, así como las fronteras entre los sentidos y la razón”. Comienza a escribir *La crítica de la razón pura* y *La crítica de la razón práctica*. Ambas obras “alejan al filósofo de los tentadores reinos de la locura y de la oscuridad sublime”. En la primera, el prusiano dejó en claro que el “entendimiento puro es una isla encerrada por la misma naturaleza en límites inalterables; esta isla de la verdad se encuentra rodeada de un océano enorme y tormentoso, donde habitan las ilusiones: un reino oscuro donde no entra la luz de la verdad”.

Y por si esto fuera poco, “hacia la misma época Kant cerró también las puertas del erotismo y del amor por las mujeres”. (p. 45). Bartra entonces profundiza en una de las cosas más horribles que le puede pasar a un ser humano: “hasta donde se sabe, Kant nunca conoció sexualmente a una mujer”. Y se pregunta: “¿La falta de amor contribuyó a su melancolía? En todo caso, su aversión por los sueños y la locura era de la misma naturaleza que su rechazo por el erotismo”. (p.46)

Para completar el cuadro del porqué de la obsesión de Kant por construir una fortaleza racional contra la locura, Bartra nos recuerda la importancia que el prusiano daba a la hipocondría, que él mismo padecía. Al definir a la locura melancólica Kant se refiere a “*la enfermedad de los grillos*”, cuyo “*nombre popular proviene (...) de la analogía que tiene el ruido estridente de un grillo en el silencio de la noche*”. Al respecto cabe “recordar que el propio filósofo no soportó el ruido no de un grillo sino de un gallo de un vecino, cuyo quiquiriquí interrumpía sus meditaciones; como el vecino no quiso venderle el gallo a ningún precio, para ser sacrificado en aras del silencio, Kant simplemente se mudó de casa”. Bartra concluye parafraseando a Kant:

El hipocondríaco es un cazador de grillos (...) obstinado en no dejar de hablar de sus imaginaciones, obsesionado por sus dolencias corporales existentes o provocadas por flatulencia que generan preocupaciones excesivas sobre acontecimientos exteriores. El hipocondríaco se acerca a la locura de sus raptos o súbitos cambios de humor, los arrebatos que lo llevan al suicidio, su miedo a la muerte y las ilusiones de un “pensamiento profundo” que produce una especie de melancolía. (56-57)

Kant “pasó toda la vida obsesionado por la salud y por las funciones de su cuerpo; deseaba intensamente vivir muchos años y retardar lo más posible su inmersión a la eternidad”. Casi al final de su vida leyó *Makrobiotik*, un libro sobre cómo prolongar la vida, escrito por Christoph Wilhelm Hufeland. En dicho texto prusiano reconoció padecer los síntomas de la melancolía: “son personas de intensa vida interior, tristes y poco susceptibles a la alegría y la convivencia, amantes del silencio, la auto contemplación y la soledad”. Al finalizar su lectura, Kant le escribió una carta a Hufeland “para alabarlo y explicarle que él mismo, por tener el pecho hundido y estrecho, siempre había sufrido una predisposición natural a la hipocondriasis”. Además, le confesaba que “esta predisposición le provocó, en sus años mozos, un disgusto por la vida que logró superar al considerar que las causas podrían ser solamente mecánicas” (p. 63).

De acuerdo a Kant una persona inteligente no permite que la hipocondría persista, sino que “*se pregunta si acaso existen bases para su existencia; si no encuentra causas reales para el miedo (...) o ve que, después de todo, no hay nada que pueda hacerse para eliminarlo (...) debe aceptar sus sensaciones internas y regresar a la vida cotidiana*”. Esta dieta mental todavía le funcionó bien a Kant durante seis años más, hasta que a fines de 1803 cayó gravemente enfermo” (p. 66). Notó entonces que se aproximaba al abismo de la melancolía.

En fin, Kant controló durante largo tiempo la amenaza de la melancolía. Además, a través de su pensamiento consiguió delimitarla y definirla. En cambio, fue incapaz de encontrar un lenguaje que pudiese guiarlo “en la oscuridad terrible pero atractiva de la locura sublime: ese lenguaje no estaba a su alcance”. Bartra nos pone en contexto al recordarnos que: “en esos mismos años otro gran creador alemán encontró las llaves que abrían la puerta de la melancolía”. Fue cuando Beethoven compuso el movimiento final del cuarteto Opus 18, Número 6 de la *Malinconia* (cfr. p. 64)

## Max Weber

Bartra dedica el segundo apartado a Max Weber, quien creía que la ética protestante era el eje principal del espíritu moderno. “La racionalidad intramundana había dado al hombre occidental una vocación ascética que le permitía regular con eficiencia la vida capitalista” (74-75). Aunque es difícil comprender “cómo el llamado puritano y calvinista a romper los lazos mundanos y sensuales pudo conectarse con las más avanzadas formas de organización social” capitalista, el sociólogo sostiene que dicha relación “se aclara por la declaración dogmática de que el mundo solo existe para glorificar al Señor y por la negación calvinista a todo conflicto entre el individuo y la ética existencial” (85-86).

Max Weber era sumamente conservador. Defendía con vehemencia el “orden moral en que se fundamentaban las relaciones familiares y sociales de la época”. Estaba dispuesto “a defender las reglas y las leyes del honor en intensos duelos verbales; de joven incluso había sostenido duelos con armas y había mostrado con orgullo una cicatriz en la mejilla dejada por una pelea” (90).

A pesar de su defensa de la racionalidad que desencanta al mundo, Weber fue el primer sociólogo en comprender que el universo no tiene verdadero sentido:

Me gustaría considerar el extremo relativismo de Weber como una manera de afirmar la libertad del hombre. Si no hay una forma científica para decidir la certeza de los diferentes sistemas de valores, y ni siquiera de las manifestaciones estéticas (...) entonces no hay otro remedio que realizar un acto supremo de libertad para decidir ante cual de los dioses (o demonios) hay que sacrificar el intelecto. Esta trágica paradoja no es ajena a la densa melancolía que permea a la modernidad: la libertad se convierte en un camino hacia lo absurdo. Este es el *spleen* del capitalismo; la sociedad industrial siente una poderosa afinidad electiva hacia la melancolía (p. 100).

Como solución a la devastadora angustia generada por el absurdo acto de elegir, el sociólogo “introduce la vieja tabla de salvación calvinista: *Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no es una ciencia*”. Y el destino de la modernidad es el grandioso abandono “del *pathos* de la ética cristiana”, que implica la marginación de “los valores últimos y los más sublimes” y de “la mística ultraterrena o de la fraternidad de relaciones inmediatas entre los individuos”. Al afirmar que es el *destino* el que conduce al desencanto, el hombre moderno logra mitigar un poco de angustia y aceptar el carácter superfluo de sus decisiones y elecciones (cfr. p. 102).

Pero la atmósfera en la cual Weber respiraba, no todo era racionalidad, capitalismo, angustia y ascetismo. Por el contrario, Bartra hace una vívida descripción cómo era Heidelberg a inicios del siglo XX:

se vivía un verdadero asalto contra los tradicionales valores que imponían el respeto a la ley, el deber y el ascetismo en las relaciones sexuales. Muchos jóvenes buscaban una *nueva ética* que permitiese la liberalización de la moral sexual (...) Max Weber escuchó con atención los nuevos argumentos sobre el amor libre, pero opuso con firmeza

su defensa de la moral general establecida, defendió el matrimonio como un ideal (...). Weber afirmó (...) que Kant se había acercado mucho al ascetismo protestante y la ética puritana típicas del espíritu capitalista. Lo propio hizo Weber (...) un virtuoso caballero que defendía la ética sexual contra las *fuerzas de la disolución* impulsadas por las teorías socialistas del matrimonio, la psiquiatría de Sigmund Freud, la filosofía de Nietzsche y otras teorías feministas y pedagógicas (p.72)

Para el asceta moderno era evidente que “estos movimientos contramundanos amenazaban el proceso de desencantamiento impulsado por el progreso del cálculo, la previsión y la razón mundana”. A los seguidores de la cultura *contramundana* o *nueva ética pagana*, Weber los regañaba: “no basta *esperar y anhelar*: hay que ponerse a trabajar. *Esto es simple y sencillo* –dijo- *si cada cual encuentra el demonio que maneja los hilos de su vida y le presta obediencia*” (pp. 79).

Pero Weber no siempre logró encontrarse con su demonio. A veces parecía huir de él y cuando lo encontró no supo pactar: en 1898, cuando apenas tenía treinta y cuatro años, su demonio lo dejó caer en una severa enfermedad mental que lo obligó a abandonar su trabajo académico durante muchos años, y de la cual nunca se recuperó totalmente. Su esposa calificó su colapso nervioso como un *descenso a los infiernos*. El demonio que hizo de Weber un héroe ascético, ejemplo de renuncia sexual y dedicado a su carrera académica, lo abandonaba con frecuencia en manos de la melancolía. (p. 80).

Max Weber quería ser “un extraterrestre kantiano condenado a decir la verdad y a comportarse como un asceta puritano”. Sin embargo, “vivía en esta tierra y la mundanidad del siglo lo contaminó” (82). El sociólogo “sintió la presencia de un mundo más allá de las fronteras del orden económico racional” (p. 104).

Max Weber tenía experiencia legal en cuestión de matrimonios y divorcios debido a su amistad con las sobrinas del Barón Rojo, las hermanas von Richthofen, Else y Frieda. “La primera había sido su alumna en la universidad y era la esposa de Edgar Jaffé”, colaborador de Weber. “La segunda estaba casada con un filósofo inglés, Ernest Weekley,” y quien había sostenido “una intensa relación amorosa con Otto Gross y después fue la esposa de D. H. Lawrence”. También Else “había sido amante del doctor Gross, hecho que Weber había reprobado y que además le produjo celos (p. 71).

La *nueva ética* impulsada por el doctor Otto Gross fue aceptada por Else al extremo de quedar embarazada de él. “Para colmar la paciencia de Weber, la revista que hacía con Jaffé (...) recibió un ensayo de Otto Gross donde exponía extensamente sus teorías y criticaba las tesis freudianas sobre la necesidad de la represión”. El sociólogo, indignado, rechazó publicarlo y escribió una carta explicando sus razones, entre las que destaca que el ensayo “se refiere a una *nauseabunda mezcla de santo Dios* con varios puntos eróticos nada apetitosos” (p. 73).

A pesar de todo, Weber sentía una gran curiosidad por la cultura ultramundana y “cumplió cincuenta años en el pueblo de Ascona (...) región de los Alpes suizos en la primavera de 1914”. Lugar en donde buscó refugio en medio de “gente muy

extravagante”, entre los que figuraban anarquistas, hedonistas, vegetarianos, psicoanalistas y artistas “fascinados por el erotismo y el amor libre”. Fue ahí para ayudar a su amiga Frieda Gross, quien “era víctima de un agitado movimiento erótico encabezado por su marido, el doctor Otto Gross, un brillante pero rebelde discípulo de Freud” (p. 69).

También fue a Ascona escapando del tedio, “sé metió en el ojo del huracán político-erótico atravesado por las más complicadas intrigas familiares, policíacas e intelectuales” (p. 70).

Otto Gross había sido encarcelado y posteriormente recluido en el manicomio. Su padre lo había acusado de psicópata y “había entablado un juicio contra Frieda Gross (...) para privarla de derechos sobre sus hijos”. El doctor Carl G. Jung extendió un certificado que permitía a la policía de Berlín arrestarlo. Weber ayudó “a la esposa de Gross a defender sus derechos maternales y ayudó a otra residente de Ascona, la excéntrica condesa Fraziska zu Reventlow – aristócrata rebelde famosa por su libertad sexual – en un enredado juicio de divorcio”. (p.70).

A través del recuento de las afectaciones de Otto Gross, Bartra se deleita narrando el ambiente intelectual que atrajo a Weber a Ascona:

Otto Gross fue admirado por Freud como uno de sus más brillantes seguidores, aunque en 1909 llegó a la conclusión de que las ideas de su discípulo se habían convertido en una amenaza para el movimiento psicoanalítico. El año anterior, por recomendación de Freud, Gross fue internado en la clínica suiza de Burghölzli -donde ya había estado- para recibir una cura de desintoxicación por su adicción a la morfina. Durante su estancia allí fue analizado por Carl Gustav Jung. Para esa época (...) ya había desarrollado sus ideas más radicales (...) de anarquismo (...), de la libertad sexual y prácticas terapéuticas que (...) tenían un carácter orgiástico. No faltaron los escándalos (...). En 1906, en Ascona una paciente suya que sufría de depresiones se suicidó envenenándose con una droga que él le había facilitado; este incidente despertó las sospechas de la policía, que imaginó alguna extraña conspiración anarquista. En 1911 ocurrió otro incidente muy similar cuando su amante, Sophie Benz (...) también se mató. Las sesiones terapéuticas que organizaba Gross en un granero vacío eran verdaderos rituales experimentales que buscaban la desinhibición y la liberación (...). En Ascona desde 1902, funcionaba otro centro terapéutico, el sanatorio de Monte Verità, donde se practicaban curas naturales con baños de agua, tierra o sol, alimentos vegetarianos, inspiradas en una mezcla de teorías místicas, teosofía y wagnerismo (...) llegaron toda clase de personajes, entre ellos los llamados *Naturmenschen* como (...) Gusto Graser y Herman Hesse, que para curar su alcoholismo recibió baños de tierra en el sanatorio naturista (p. 78).

Además del problema de la locura erótica, Max Weber vio amenazado su sistema racional de vida por la melancolía. El sociólogo leyó un libro de Charles Baudelaire que le hizo “pensar en sus propios males: *El spleen de Paris*. El poeta francés describió allí (...) las correspondencias entre la modernidad y la melancolía, entre la vida capitalista y el tedio, entre la ciudad industrial y el *spleen*” (p. 108). Más aún, el sociólogo sufrió la enfermedad

descrita por Baudelaire: “*el spleen*, la antigua melancolía hipocondríaca que adopta las formas más modernas (...) esa extraña enfermedad del tedio” (p. 109).

Weber conoció en Heidelberg a Krapelin, el psiquiatra más influyente de su época. Leyó con atención su estudio sobre la psicofísica del mundo industrial de 1908, “pues quería utilizar las aportaciones psicológicas tanto de su estudio sobre los tejedores de fábricas textiles como en la sociología de los fenómenos de masas”. Más aún, Weber se interesó en “aplicar a su propia situación personal el famoso tratado de psiquiatría de Krapelin” respecto su “teoría sobre la enfermedad maniaco-depresiva”. El doctor dividió la enfermedad en tres grupos: estados maniacos, depresivos y mixtos. Weber no padecía las formas extremas, es decir, ni la manía delirante ni la melancolía paranoica. Sufría simplemente la melancolía simple, es decir, la “inhibición psíquica sin alucinaciones ni desilusiones muy marcadas” (p.113). Es decir, el tedio.

Quizás debido a que estaba tan obsesionado en su vida personal con la melancolía, decidió excluirla de su trabajo académico. “Weber se alejó del tema de la melancolía. Ello, a pesar de que la obvia relación entre puritanismo y melancolía era un tema muy discutido desde el siglo XVII. Los antipuritanos señalaban que “los excesos religiosos condenan a los fieles a caer en la demencia melancólica”. Afirmaban pues, que “el celo excesivo en el ejercicio de la fe provocaba el sufrimiento de una de las más extendidas enfermedades, el *spleen* (o melancolía religiosa)”

Por otra parte, los puritanos se referían al tema a través de sus recomendaciones “para superar las ansiedades melancólicas provocadas por el reconocimiento de las repercusiones cósmicas inevitables del pecado original y por el sometimiento de los hombres al misterio impenetrable de la predestinación” (p. 86).

A pesar de las obvias conexiones entre melancolía y puritanismo Weber evadió el tema. No vio afinidades electivas entre una y otra cosa. Pero Emile Durkheim si se dedicó “a elaborar una interpretación sociológica de la melancolía”. Leer *El suicidio* “nos permite adentrarnos en aquello que Weber no quiso o no pudo ver”. El texto es una “respuesta sociológica seca y dura, a una tensión fundamental de la cultura decimonónica (...) el *spleen* de Baudelaire, la melancolía de Freud, el saturnismo de Verlaine, la depresión de Krapelin, la angustia de Mahler, la desesperación de Trakl o la zozobra de Munich y que tienen sus raíces en la tradición romántica” (pp. 93-94).

Durkheim estudió “los estados psicopáticos individuales que inducen al suicidio, y que le permiten definir cuatro variantes de suicidio: maniaco, melancólico, obsesivo e impulsivo”. Posteriormente anotó que, “en estos casos de locura, el suicidio ocurre sin ningún motivo que no sea meramente imaginario”. No obstante, cuando describe el suicidio egoísta, “el primero donde se reconocen causas sociales”, apunta que “la excesiva afirmación del yo individual en detrimento del yo social produce un estado de melancolía”. Situación que relaciona con el protestantismo, que propicia “una individualización exagerada, que produce tendencias al suicidio y cuya fuente es la desintegración de los conglomerados sociales” (pp. 94-95). Llegar a esta conclusión atentaba contra las apuesta

académica y existencial weberianas: descubrir la irracionalidad en la racionalidad; el desencantamiento del mundo que finalmente termina desencantando al hombre.

### **Walter Benjamín**

De los autores estudiados por Roger Bartra, Walter Benjamin fue el único que desafiaba al racionalismo. Como lo dijera su amigo Theodor Adorno "*Benjamin no reconoció en ninguna de sus manifestaciones el límite obvio para todo pensamiento moderno: el mandato de Kant de no huir hacia mundos ininteligibles*" (p. 161).

Walter Benjamin terminó el manuscrito de un estudio sobre el drama barroco alemán que presentó como tesis de *Habilitation* en la Universidad de Frankfurt, para ingresar a la academia. El texto le provocó tal sorpresa al profesor Franz Schultz, que decidió transferirlo al área de estética. El profesor Hans Cornelius lo revisó y le pidió a Benjamin un resumen. Una vez que lo tuvo, se lo envió para dictamen a su asistente, el doctor Max Horkheimer, quien respondió que "tampoco era capaz de entender la exposición". Ante este escenario, "Benjamin retiró su solicitud de *Habilitation*, para eludir un rechazo formal".

Así fue como naufragó la carrera académica de uno de los más brillantes pensadores del siglo XX. Situación que selló el destino trágico del filósofo:

"durante los siguientes quince años vive grandes penurias económicas, fracasa su matrimonio, deambula erráticamente por Europa, escribe en forma fragmentaria textos inquietantes, malvive su trabajo periodístico, huye del nazismo, es incapaz de encontrar una salida y al final, acorralado, se suicida en Port Bou en septiembre de 1940" (p. 121).

Benjamin escribió "*que había venido al mundo bajo el signo de Saturno, el astro melancólico de los retrasos y los rodeos*" (p. 121). Hanna Arendt y Susan Sontag, entre muchos otros que han escrito sobre Benjamin, han pensado que estaba marcado por su carácter saturnino. En 1921, antes de su fallido intento por iniciar una carrera universitaria, publicó un ensayo sobre el destino y el carácter. En primer lugar, separó carácter de destino y afirmó que era "*un error ligar el destino a la culpa, al pecado y, por lo tanto, a la moral*". Más adelante aclara que "tampoco debe relacionarse con la inocencia" El derecho aparece como una vida que *primero* es condenada y *después* considerada culpable. Por ello un juez puede ver el destino donde lo desee; cada vez que pronuncia un castigo debe dictar el destino. El derecho en realidad no condena al castigo, sino al pecado y la culpa. Benjamin es contundente: "*el destino es el conjunto de relaciones que inscribe a lo vivo en el horizonte de la culpa*" (p. 125).

Por otra parte, el carácter es una "red o una textura que se va haciendo cada vez más densa hasta formar una tela en la que se pueden contemplar las cualidades buenas y malas de una persona". Si el destino se encarna en la tragedia, el carácter lo ubica en la comedia. "La avaricia o la hipocondría, en Moliere, no representan retorcidas complicaciones éticas ni complejidades psicológicas infinitas" (p. 125). Mientras al personaje de la tragedia lo



atrapa un laberinto de culpas y el de la comedia es libre y sencillo y se escapa del universo de la culpa originaria.

Benjamin erigió al *Ángelus Novus* como símbolo secreto de su propio proyecto como escritor crítico: un ángel capaz de descodificar los fragmentos caóticos de la historia reciente.

El *Ángelus Novus* – referido tanto a una acuarela de Klee que Benjamin había comprado, como al título de una revista que nunca llegó a publicar –, alude a una leyenda talmúdica que cuenta como a cada instante se crean nuevos Ángeles, que después de cantar su himno a Dios, se disuelven en la nada. Me gustaría creer que esas tropas de Ángeles le ayudaban a Walter Benjamin a reconocer las ruinas y el desorden de la vida moderna, y a sobrevivir ante el desastre. Los espacios irracionales ejercían una gran fascinación en Benjamin, quien sin embargo, colocó sobre ellos una lápida de melancolía. En torno de ella los Ángeles de la modernidad practican un duelo ritual, para conjurar los peligros que amenazan desde el caos. Unos son Ángeles ilustrados que quieren avanzar como un ejército científico contra las tinieblas del desorden. Pero otros, los Ángeles de la melancolía, les recuerdan que nunca podrán iluminar y conquistar todo el territorio (pp. 126-127).

Walter Benjamin oscilaba entre el caos de los caracteres melancólicos amenazados por el tedio y el orden impuesto por un destino trágico. Tensión obviamente expresada en su ensayo sobre *las afinidades afectivas* de Goethe, publicado en 1925. La novela de Goethe describe “las consecuencias trágicas desencadenadas por la elección de ciertas afinidades eróticas que subvierten el orden moral establecido”. El filósofo, a diferencia del sociólogo, no estaba interesado “en la sutileza de unas relaciones humanas influidas por afinidades electivas”. A Benjamin le interesaba “destacar el determinismo que somete a los actores a un destino inexorable” (p. 127).

La tragedia de Benjamin quedaba reflejada en la interpretación de la novela: mientras escribía el ensayo, su matrimonio estaba en proceso de disolución “y tanto él como su esposa habían elegido iniciar relaciones eróticas alternativas. Afirma que “las elecciones orientadas por afinidades que rompen las normas establecidas son *ciegas* y conducen inevitablemente al desastre, y que “la libertad de elección nos es más que apariencia: *la búsqueda quimérica de la libertad condenada a los caracteres a su destino*”. En fin, “el mundo de *Las afinidades electivas*, para Walter Benjamin, es un lugar gris, irracional, demoníaco y saturnino, donde reinan la angustia por la muerte y el tedio ante un destino que se repite sin cesar”. (p. 128).

Ni la academia ni las afinidades afectivas ofrecían un camino viable para Benjamin. Intentó otra vía: la indecisión, ejemplificada en el *flaneur*, creación parisina. Se trata de un personaje que nace “en el laberinto urbano y crece como incansable paseante que se hunde en el orden moderno con un comportamiento errático”. Él enfrenta el destino “aciago con la incertidumbre de su andar sin finalidad precisa”, pero “contemplando con curiosidad insaciable los ambientes y los edificios”.

El *flaneur* es un paseante que “se comporta como al mercancía en la sociedad capitalista: *El laberinto es un camino correcto para aquellos que de todas formas llegan con tiempo suficiente a su destino. Ese destino es el mercado*”. El *flaneur* encuentra en sus paseos cómo escapar del tedio y del *spleen*, posee un carácter “resistente al clima lluvioso, a la grisura del mundo, a las predicciones astrológicas, a la irracionalidad de las acciones o las elecciones, al eterno retorno” (...). El *flaneur* “es como un hombre-lobo vagabundeando en la jungla social” (pp. 131-132).

Benjamin convirtió entonces la indecisión en parte esencial de su *modus vivendi*. En 1925 la universidad de Jerusalén lo invitó como profesor e incluso, para ayudarlo, le pagó por adelantado sus honorarios. El filósofo parecía convencido de viajar a Palestina. Pero esta alternativa significaba más que un trabajo académico, implicaba la inmersión en el mesianismo. “Este viaje había sido fervientemente impulsado por su amigo Scholem”, pero el 6 de junio de 1929, Benjamin confesó a su amigo que “ante su viaje a Jerusalén chocaba con una indecisión que ya resulta patológica”. Scholem creyó que además de la duda existencial había otro obstáculo: “la gran atracción que sobre Benjamin ejercía el marxismo y la luz revolucionaria que emanaba de Moscú”. Se equivocaba, de hecho más que la ideología, al filósofo lo atraía Asia Lacis, una bolchevique letona que ejerció una poderosa influencia sobre Benjamin y que auspició su acercamiento a Bertolt Brecht. Con el objeto de visitarla, el filósofo “viajó a Moscú en diciembre de 1926”. Ahí “se quedó un par de meses” y un tiempo después, Asia “hizo gestiones para que Benjamin pudiese migrar a la Unión Soviética; estos planes no prosperaron, como tampoco la relación con Asia” (pp. 135-136).

Bartra nos hace ver que a Benjamin no le agradaba del todo el comunismo:

en 1931 publico una crítica malhumorada y venenosa contra la “estupidez atormentada” de algunos escritores a los que con ácida ironía definió como la mas reciente de la metamorfosis de la melancolía en sus dos mil años de historia. Se trata de la “melancolía de izquierda” propia de esos intelectuales que Benjamin desprecia como publicistas radicales y que no son más que una “decadente imitación burguesa del proletariado” (...). (Finalmente descubre...) que esos tortuosos melancólicos de izquierda manifiestan en realidad “la aflicción de hombres saciados que ya no pueden dedicar todo su dinero a su estómago” y cuyo retumbar fatalista “tiene más que ver con la flatulencia de la subversión” pues ya sabe que estreñimiento y melancolía siempre han estado ligadas (p. 142)

En 1928 Benjamin publicó *Trauerspiel del siglo XVII*, que era su frustrada tesis de *Habilitation* y que se oponía en diversos puntos al *Duelo y melancolía* de Sigmund Freud, publicada trece años antes. El padre del psicoanálisis escribió que el “sujeto melancólico, en lugar de dirigir sus reproches y su odio hacia el objeto erótico que lo ha abandonado, encima su rencor hacia su propio yo, en un doloroso trabajo de demolición y aniquilamiento”. Benjamin asocia “la tristeza ocasionada por la pérdida del objeto anhelado con la fundación del sujeto melancólico que encuentra en su dolor la fuerza necesaria para la creación intelectual y artística”. Freud ejemplifica su tesis con Hamlet,

“un enfermo que se degrada a sí mismo y se contempla como un ser plagado de defectos. En contraste, Benjamin considera que Hamlet es el mejor ejemplo de tradición renacentista capaz de descubrir en la melancolía *el reflejo de una luz lejana brillando desde el fondo de la absorción meditativa*” (pp. 140-141).

En marzo de 1933 Benjamin abandonó, con desgano, Alemania. Había sido presionado por sus amigos, que le hicieron ver que el nazismo representaba un peligro muy serio. “Cansado de la existencia, después de dos acercamientos al suicidio”, se fue a París. Ahí se alojaba en hoteles de mala muerte y trabajaba en su proyecto de los *Pasajes*. “Las contingencias de la política lo llevaron a una vida de caminante y de trapero” (p. 144)

En los *Pasajes*, Benjamin se enfrenta de nueva cuenta al problema de la relación entre melancolía y modernidad. “Pero ya no se trata de los albores barrocos de lo moderno sino de las formas espectaculares que adquiere con la gran expansión urbana del siglo XIX, cuyo epicentro emblemático es la ciudad de París”. En dicho lugar, “descubre personajes alegóricos que representan la modernidad: el bohemio, el trapero, el aventurero, el conspirador, el *flaneur*, el dandy y el héroe”. El trágico filósofo reflexiona: “*en el siglo XVII, el canon de las imágenes dialécticas es la alegoría; en el siglo XIX lo es la nouveauté*”. La modernidad privilegia las novedades en el mercado de valores espirituales. Las mercancías, además de su valor de uso, tienen un “halo producido por la *conciencia falsa* que encarna en la moda” (p. 148).

La moda parisina, el tedio de la Biblioteca Nacional de París, de Ibiza y del campo de concentración en Nevers, llevaron a Benjamin a reflexionar sobre la abulia: “la asedia era *la noción propiamente teológica del melancólico*. Es cierto que durante la Edad Media y el Renacimiento se estableció una relación entre asedia y melancolía, dos malestares que compartían muchos síntomas y aparecían con imágenes muy similares” (p. 158).

El desenlace de la desafortunada existencia de Walter Benjamin es narrado magistralmente por Roger Bartra:

En mayo de 1940, cuando el ejército de Hitler inició su acercamiento a París, Benjamin huyó, junto a millones de personas hacia el sur de Francia. Le dejó a su amigo George Bataille un manuscrito de los *Pasajes de París*, quien lo ocultó en la Biblioteca Nacional. Pasó parte del verano en Lourdes, esperando un permiso para entrar a los Estados Unidos. A finales de agosto se dirigió a Marsella, donde Horkheimer había logrado ubicarle una visa en el consulado norteamericano. Pero le faltaban algunos documentos, por lo que decidió entrar a España ilegalmente, para cruzar hasta Portugal y embarcarse hacia América. El 26 de septiembre al amanecer de Boulogne-sur-Mer, inició la caminata por la montaña para entrar clandestinamente a España. (... Iba con) un pequeño grupo con el que cruzó los Pirineos y llegó a Port Bou por la tarde. Allí la policía franquista les informó que sus visas habían sido canceladas por orden del Gobierno, y que debían regresarse a Francia al día siguiente. Esa noche, en la fonda donde se hospedaban, Benjamin tomó una fuerte dosis de morfina y atravesó la estrecha puerta hacia la muerte (...). Toda su vida parecía conspirar para llevarlo al suicidio. Y sin embargo, hasta donde sabemos, fue la contingencia (...) la que resolvió el final de Benjamin en Port Bou. Así lo observó Hanna

Arendt: *Un día antes, Benjamin habría pasado sin ningún problema; un día después la gente de Marsella hubiese sabido que en ese momento era imposible pasar a España. Solo en ese día en particular fue posible la catástrofe.* Un día después de la muerte de Benjamin una inesperada tormenta disuadió a la policía española de enviar de regreso a los compañeros de Benjamin, quienes al final fueron autorizados a continuar su camino hacia Portugal (con ayuda de un fuerte soborno) (...) –como creía Arendt–, Benjamin poseía el don infalible de estar en el lugar equivocado en el momento equivocado (pp. 165-166).

\* Jorge Márquez Muñoz Coordinador del Centro de Estudios Políticos Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Es profesor dentro de la misma institución. Su libro de próxima aparición se titula: *Más allá del Homo Economicus*.

[Atrás](#)[Inicio A](#)