Referencias clásicas y su significación en *La montaña mágica* de Thomas Mann¹

Pau Gilabert Barberà
Universitat de Barcelona²

A M. Jufresa, C. García Gual, C. Miralles, y a la memoria de J. Alsina

Resumen:

Aunque la novela de Thomas Mann, *La montaña mágica*, ha sido objeto de numerosos estudios, este artículo sugiere que hasta la fecha ninguno ha prestado la atención debida a la importancia y significación de sus referencias clásicas. Esto se debe probablemente a la creencia general de que la influencia de la tradición clásica es relativamente intrascendente en relación a la amplia conjunción de ideas filosóficas en que se apoya el texto de Mann. Este artículo adopta un punto de vista diferente y, mediante un análisis y comentario minuciosos de las referencias clásicas explícitas y las que considera implícitas, concluye que son también valiosas para la comprensión del diseño ideológico del personaje principal, Hans Castorp, y, en un grado no cuantificable, para continuar la reflexión sobre la etiología de su controvertido descenso al llano desde la montaña mágica (Zauberberg) a fin de tomar parte en la gran tragedia de la Primera guerra Mundial, ajena, como lo es cualquier guerra, al deseo unánime de que el amor (Liebe) prevalezca finalmente en la vida de los humanos.

Abstract:

Although Thomas Mann's novel *The Magic Mountain* has been the object of innumerable studies, this paper suggests that so far none of these has given truly close attention to the significance of the classical references in this novel with regard to the search for a true humanism. This is probably owing to the generally held belief that the influence of the classical tradition is relatively inconsequential in relation to the ample conjunction of philosophical ideas on which the novel is based. This article takes a differing view and, through a close analysis and comment of the explicit and implicit classical notions in the text, concludes that these ideas are also a valuable key to a greater comprehension of the ideological design of the main character, Hans Castorp, and to a certain degree they also help to continue to reflect on the most enigmatic and controversial episode of the novel: the young protagonist's descent to the plain from the magical mountain (Zauberberg) in order to take part in the great tragedy of World War I, alien as is any war to the prevalent but ultimately futile desire that love (*Liebe*) should in the end prevail in the life of humans.

Palabras clave: tradición clásica, Thomas Mann, Montaña mágica, filosofía griega, novela alemana

Si tenemos en cuenta la cantidad ingente de bibliografía resultante del estudio y análisis especializados de un clásico de la literatura contemporánea como *La montaña*

¹ Este artículo fue publicado en *LEXIS, Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*, 32, 2014, 422-444.

² Profesor titular de Filología Griega de la Universitat de Barcelona, Gran Via de les Corts Catalanes 585, 08007 Barcelona. Teléfono: 934035996; fax: 934039092; e-mail: pgilabert@ub.edu; página web personal: www.paugilabertbarbera.com

mágica de Thomas Mann³, es lógico concluir que el margen para nuevas aportaciones es forzosamente estrecho o, peor aún, que debemos estar muy convencidos del valor de lo que todavía osemos escribir, si realmente impera el deseo de no frustrar las expectativas del lector interesado. Sabemos, en efecto, que todo análisis implica segmentar la unidad con el objetivo de comprenderla mejor, y, sin embargo, la unidad sigue ahí, de manera que, aunque me circunscriba al análisis y comentario de las referencias clásicas a lo largo de *La montaña mágica*⁴, el lector, ejerciendo el que es su derecho inalienable, decidirá si estas páginas contribuyen o no a una intelección más profunda de esta extensa y filosófica novela⁵.

La montaña mágica es una novela de formación o *Bildungsroman*, un relato en cuyo transcurso asistimos al asentamiento de la formación intelectual y sobre todo humana del protagonista principal, el joven ingeniero Hans Castorp. Éste, recién licenciado y libre todavía de compromisos profesionales inmediatos, inicia un viaje con el fin de visitar a un primo suyo, Joachim, que intenta recuperarse en el sanatorio para tuberculosos de una montaña que para él, tras una estancia inesperada de siete años, será determinante. Para lograr el asentamiento del que hablábamos, Mann diseña una reiterada y viva confrontación de opiniones entre dos pacientes del sanatorio de una gran talla intelectual, Naphta y Settembrini, maestros valiosos que aportarán la doble base teórica sobre la que, discriminando o “gobernando”, se alzarán finalmente el criterio personal e intransferible del joven⁶. En efecto, movido por un auténtico sentido del deber, de la equidad y del equilibrio, “Hans Castorp escuchaba con atención a Settembrini y valoraba... sus consideraciones... Tanto más justificado consideraba entonces... volver a dar rienda suelta a sus elucubraciones y ensoñaciones en una dirección completamente opuesta (*in entgegengesetzter Richtung*)” (231)⁷. Settembrini, a su vez, reconoce la talla intelectual o “naturaleza discursiva (*diskursive Natur*)” de Naphta, de manera que “no dejo pasar ninguna ocasión de batirme en duelo de ideas cuando encuentro un contrincante a mi altura”. A menudo son disputas a muerte, pero “el atractivo de nuestra relación se halla precisamente en el tremendo choque de nuestras ideas. Necesito esta fricción (*Friktion*). Las convicciones no perviven si no tienen ocasión de luchar (*zu kämpfen*)” (589-90). A lo largo de la novela habrá en verdad muchas ocasiones para la confrontación, pero avanzamos ya que, en occidente – y muy pronto Mann nos lo confirmará–, la consolidación de un tipo de ejercicio

³ A título de ejemplo y desde diferentes perspectivas y planteamientos, véase: Symington (2011); Kontje (2010); Kovaloski (2009); Vaget (2008); Bauer (2008); Linése (2006); Robertson (2002); Beddow (2002); Herwig (1999); Dowden (1999); Nenno (1996); Ridley (1994); Kurzke (1987); Stock (1986).

⁴ Quiero señalar, sin embargo, que el objetivo de este artículo no es la búsqueda o identificación de las traducciones que Mann utilizó –al respecto, véase, por ejemplo, el ensayo de Lukács de 1911, *Die Seele und die Formen*, con las citas en sus obras de los diálogos platónicos en la traducción de Rudolf Kassner, o Reed 1974, *Thomas Mann: The Uses of Tradition* en relación a *Muerte en Venecia*. Por otra parte y en términos generales, considero que no deberíamos esperar encontrarlas siempre reproducidas, palabra tras palabra, en sus obras. Cuando el artículo avance, por ejemplo y refiriéndose a Epicuro, leeremos: “...un ingenioso sabio formuló una vez un pensamiento que tal vez no citemos con exactitud pero que es, en cualquier caso, absolutamente acertado y válido desde un punto de vista espiritual (... denn ob wir es nun zu zitieren wissen oder nicht, so hat das Wort des witzigen Weisen jedenfalls volle seelische Gültigkeit...)”. Mi objetivo es sobre todo comentar la significación de las referencias clásicas explícitas e implícitas en el texto, si bien, en lo tocante a las últimas y en la medida de lo posible, deberé fundamentar, naturalmente, su verosimilitud.

⁵ Sobre el mundo intelectual y filosófico de Thomas Mann, véase por ejemplo: Ramis (2010); Koopmann (2003); Marx (2003); Bishop (2002).

⁶ Sobre la vertiente pedagógica de la novela, véase, por ejemplo: Schoepf (2001).

⁷ Todas las citas en castellano pertenecen a la edición siguiente: Mann (2012), y la numeración entre paréntesis a ella se refiere. Las citas en alemán corresponden a Mann (2002).

intelectual como éste, consistente en valorar tanto el discurso como el contra-discurso, el *lógos* y la *antilogía*, es el resultado de una práctica usual en las escuelas de los sofistas, máximos representantes de la llamada “ilustración griega” del siglo V a. C.

Una de las oposiciones radicales entre las tesis de inspiración jesuítica de Naphta y las del humanista francmasón Settembrini, tiene que ver con la defensa a ultranza por parte del primero de la fe como fundamento y órgano del conocimiento, del “creo para poder conocer (*Ich glaube, damit ich erkenne –credo ut intelligam*⁸)” de San Anselmo de Canterbury (574), que relega el intelecto a un plano secundario. Según nos explica, la escolástica de los siglos XII y XIII tan sólo certificaba la verdad filosófica si coincidía con la teológica y, a su vez, los textos teológicos entronizaban al hombre como rey de la creación, como ser privilegiado para quien había sido diseñada toda la naturaleza. “El hombre es la medida de todas las cosas y su salvación es el criterio de la verdad (*Er ist das Mass der Dinge und sein Heil das Kriterium der Wahrheit*)” (575), afirma; ergo, toda teoría auténtica sobre el destino del hombre debe marcarse como objetivo su salvación y no el aprendizaje de las ciencias naturales: “Si la filosofía platónica se ha preferido a cualquier otra es porque no tenía por objeto el conocimiento de la naturaleza, sino el conocimiento de Dios”. Lo esencial es distinguir con claridad lo que es nocivo y mostrar la “medida”, y, si cumplimos con este deber, nos percataremos de que “es pueril creer que la Iglesia ha querido defender las tinieblas frente a la luz (*die Finsternis gegen das Licht*)... lo que ha sumido y sume al hombre en las tinieblas es... esa ciencia natural sin prejuicios y apartada de la filosofía” (576). Parece evidente, pues, que Platón y el probable papel que su imagen de la caverna jugó para ilustrar la “salvación filosófica” del alma –su tránsito hacia la región inteligible- se añade –de hecho, no nos faltará tampoco la prueba- a la lista de fuentes clásicas, si bien en primer lugar debo referirme a la incuestionable alusión anterior a Protágoras que, como acabamos de ver, ha sido cristianamente adaptado por el hábil Naphta. ¿Qué leemos, en efecto, en los textos de que disponemos?:

. “Los griegos dicen, y Protágoras fue el primero, que un razonamiento puede oponerse a cualquier razonamiento”⁹.

. “Protágoras dice que cualquier cuestión se puede discutir desde dos puntos de vista y con la misma fuerza, incluso sobre esta misma cuestión de si todo puede ser discutido desde dos puntos de vista diferentes”¹⁰.

. “Protágoras quiere que el hombre sea la medida de todas las cosas, de las que son, en la medida que son, de las que no son, en la medida que no son, llamando ‘medida’ al criterio y ‘cosas’ a las realidades, de modo que puede decir que el hombre es el criterio de todas las cosas, ‘de las que son, en la medida que son, de las que no son, en la medida que no son’. Es por ello que sólo admite las cosas que parecen a cada cual, y de este modo introduce el principio de relación (i. e., aquello en relación a lo cual)”¹¹.

⁸ *Credo ut intelligam*, una máxima de Anselmo de Canterbury (*Proslogion*, 1), basada en un dicho de Agustín de Hipona *Crede ut intelligas* (*Tract. Ev. Jo.* 29.6).

⁹ Las traducciones son mías: Ἕλληνες φασὶ Πρωταγόρου προκατάρξαντος παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικείσθαι – Clemente de Alejandría, *Miscelánea* 6, 65 (Stälin et alteri, 1970).

¹⁰ *Protagoras ait de omni re in utrumquam partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit* – Séneca. *Cartas a Lucilio* 88,43 (Reynolds, 1966).

¹¹ Καὶ ὁ Πρωταγόρας δὲ βούλεται πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, ‘μέτρον’ μὲν λέγων τὸ κριτήριον, ‘χρημάτων’ δὲ τῶν πραγμάτων, ὡς δυνάμει φάσκειν πάντων πραγμάτων κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. καὶ διὰ τοῦτο τίθησι τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ μόνῃ, καὶ οὕτως εἰσάγει τὸ πρὸς τι – Sexto Empírico. *Esbozos Pirrónicos* 1, 216-219 (Mutschmann, 1912). Véase también: Platón. *Cratilo* 385e, 6-386a, 2: “(Sócrates): ... tal como Protágoras decía al afirmar que ‘el

Huelga decir que la habilidad de Naphta es la de Mann, que ha querido poner en boca del oponente metafísico de Settembrini no cualquier sentencia –cuanto más ajena al ideario del francmasón mejor-, sino la más humanística, la que podríamos pensar que corresponde en exclusiva al italiano, demostrando así que Naphta también sabe servirse de la sabiduría de Protágoras o, dicho de otro modo, de la visión del hombre como medida y criterio. Y, efectivamente, Settembrini amonesta más tarde a Hans Castorp reivindicando el apoyo del mismo sofista griego: “¡Respete al hombre que hay en usted, ingeniero! Confíe en el raciocinio humano y rechace de pleno todas estas chifladuras, toda esa basura. ¿Fantasmagoría?... El hombre es la medida de las cosas (*Der Mensch sei das Mass der Dinge*)”. Y siendo consciente a la vez de que, de un modo tan interesado como el suyo, Naphta intenta modelar la mente del joven, aludirá claramente al libro del *Génesis* para defender el derecho humano, para él irrenunciable, a “discernir entre el bien y el mal (*Gut und Böse*)”, “entre la verdad y el engaño (*Wahrheit und Lügenschein*)”. Ergo, Settembrini también sabe servirse de la sabiduría bíblica, haciendo partícipe a la “criatura”, convertida ahora en medida y criterio, de la prerrogativa del “Creador”: el conocimiento del bien y del mal, como se desprende de la contundencia con que concluye su amonestación: “¡Ay de quien osa malinterpretar la fe en ese derecho creador! ¡Más vale que lo arrojen al fondo de un pozo con una rueda de molino atada al cuello!” (978).

Por su parte, los textos platónicos que anteponen el conocimiento divino al natural y que exhortan al hombre a huir del mundo físico para ascender al ideal -Mann lo sabe muy bien- son en verdad numerosos. Valga como ejemplo esta reflexión de Sócrates en el *Teeteto* (176a, 5-8, 176b, 1), que tiene la ventaja, además, de remitirnos a la lucha entre el bien y el mal:

“No es posible que el mal muera, ya que es forzoso que haya siempre algo opuesto al bien. No habita entre los dioses, sino que ronda necesariamente por la naturaleza mortal y esta región. En consecuencia, cumple huir de aquí para allá cuanto antes”¹².

A su vez, la oposición “tinieblas / luz” es constante en los textos bíblicos, pero Naphta la asociaba con la filosofía platónica, lo que, como apuntaba antes y creo que podré demostrar después, me remite a la imagen platónica de la caverna. Recordemos al respecto que, según el gran filósofo de Atenas, la situación epistemológica de quienes han permanecido en ella siempre como prisioneros es en verdad grave, puesto que la obligada, permanente y única contemplación de sombras los aleja para siempre de la Realidad¹³. Con todo, lo peor es que el grado de conocimiento del resto de los seres

hombre es la medida de todas las cosas’. Por tanto, tal como las cosas se me revelan, así son para mí, tal como se te revelan, así son para tí” (ὡσπερ Προταγόρας ἔλεγεν λέγων “πάντων χρημάτων μέτρον” εἶναι ἄνθρωπον ὡς ἄρ’ οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνεται τὰ πράγματα (εἶναι) τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δ’ ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί (Burnet, 1900 rpr. 1977).

¹² Ἀλλ’ οὐτ’ ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν... -ύπεναντίον γὰρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη -οὐτ’ ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδοῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περὶ πολεὶ ἐξ ἀναγκῆς. διὸ καὶ πειραῶσθαι χρὴ ἐνθὲνδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα -Burnet (1900 rpr. 1977). Reitero que presento este texto tan sólo como ejemplo.

¹³ *República* 515 a, 5-8: “En primer lugar, ¿crees, en efecto, que unos prisioneros de esta naturaleza pueden haber visto, no sólo de sí mismos sino también los unos de los otros, algo más que las sombras que por causa del fuego se proyectan sobre la parte de la cueva que se halla enfrente?” (τοὺς γὰρ τοιοῦτους πρῶτων μὲν ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἶε ἂν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικτὸν αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας; -Burnet, 1902 rpr. 1984).

humanos, en principio libres por el hecho de no haber vivido jamás en una cueva-prisión, no es mejor, sino que, ante la lógica extrañeza de Glaucón: “Hablas de una imagen extraña y de prisioneros extraños”, Sócrates se apresura a corregirlo: ‘Iguales a nosotros’ (*República* 515a, 4-5). Y es así, porque:

“Esta imagen’ (εἰκόνα)... hay que aplicarla... comparando, por un lado, este espacio que se nos muestra a través de la vista con el habitáculo de la prisión y, por el otro, la luz del fuego de su interior con la fuerza del sol. A su vez, la subida hacia arriba y la contemplación de lo que allí hay (τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω), si la entiendes como la ascensión del alma hacia la región inteligible (τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδὸν τιθεῖς), al menos no te separarás de lo que es mi esperanza... Por otro lado, a mí lo que me parece me lo parece así: en el mundo inteligible, la idea del bien me parece la última en ser vista y a duras penas (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀρᾶσθαι); una vez vista, sin embargo, entonces hay que concluir que ella es causa de lo que es correcto y bello (αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία), puesto que, en el mundo visible, engendró la luz y a su señor y, en el inteligible, ella como señora ofreció verdad y conocimiento; y hay que concluir también que, a quien quiera obrar sensatamente tanto en público como en privado, le conviene verla” (517a, 8-517c, 5)¹⁴.

Contrariamente, pues, a lo que puedan pensar, los humanos viven en una prisión; su alma debe huir de ella cuanto antes, y el conocimiento de la idea del Bien les exige un esfuerzo constante y sin tregua. Ahora bien, la meta del viaje “ideocéntrico” del hombre platónico es la cima de las Ideas inmutables y eternas, la Idea de la Belleza o Bien, o, por decirlo así, la cima de la Montaña Mágica por excelencia, mientras que el final de la inesperada experiencia de Hans Castorp en la montaña de las maravillas o *Zauberberg* será el descenso al mundo físico o visible, que en aquel momento, además, está inmersa en una locura bélica global. Cabe suponer que Hans Castorp debe de tener sus razones para haber tomado semejante decisión, pero, por el momento y en referencia al texto de Platón que Mann tiene claramente presente, me apresuro a señalar que, cuando la novela está a punto de concluir con las noticias que llegan al sanatorio sobre la “tempestad histórica” de la Primera Guerra Mundial, el joven Hans Castorp continúa aún muy ausente soñando y gobernando¹⁵ *platonico more* -es decir, como los prisioneros de la caverna-, tomando las sombras por realidades: “por una soberbia tendencia (de Hans Castorp) a confundir las sombras con las cosas y no ver en las cosas más que sombras (*die Schatten für dir Dinge zu nehmen, in diesen aber nur Schatten zu sehen*)” (1037-38).

Abordo ahora la doble visión (*lógos* y *antilogía*) del humanismo en *La montaña mágica*, visión en la que los parámetros clásicos juegan también un papel destacado. Settembrini opta por una definición exhaustiva y categórica: humanismo es amor a la humanidad; el arte de la política; rebelión contra todo lo que ensucia y deshonra el concepto de hombre; defensa de la causa humana, de los intereses personales y de la

¹⁴ Burnet (1902 rpr. 1984).

¹⁵ Un hábito ya consolidado: “hemos referido el transcurso de la primera visita de los primos en casa de Naphta. A ésta siguieron otras dos o tres... y también esas visitas alimentaban las reflexiones de Hans Castorp cuando ese ser superior llamado *homo Dei* se le aparecía en sus ensoñaciones en el florido rincón azul al que se retiraba y en el que ‘gobernaba’” (596).

alegría de vivir; cultivo de las buenas formas y defensa de la libertad de pensamiento¹⁶, oponiéndose así a la vergonzosa carencia de formas, la misantropía y la superstición propias de la Edad Media¹⁷; etc., etc. Todos estos valores, a juicio del francmasón, los encarna perfectamente la figura de Prometeo, “el primer humanista (*der erste Humanist*)”, modelador con arcilla de los primeros hombres, pero, sobre todo, benefactor de la humanidad por el hecho de haberles proporcionado las semillas de fuego que precisaban, sufriendo después el castigo severísimo de Zeus hasta que Hércules intercedió en su favor. En esta cuestión, por tanto, a Mann le ha bastado con acudir al imponente patrimonio mítico de los griegos y elegir el relato (*mythos*) más adecuado para dejarnos bien ubicados¹⁸.

Ahora bien, él ve con claridad que el humanismo, la dignidad humana y la política son inseparables de la palabra, “porque la belleza de la palabra creaba la belleza de la acción (*das schöne Wort erzeuge die schöne Tat*)... un buen estilo conduce a las buenas acciones. Escribir con belleza casi significaba ya pensar con belleza y, de aquí a las bellas acciones, tan sólo había un paso” (la traducción es mía en este caso). He aquí un proceso que va, en opinión de Settembrini, de la palabra bella a la acción ética, y todo parece indicar que, a fin de ilustrarlo, Mann vuelve de nuevo a las fuentes filosóficas, concretamente al *Simposio* de Platón, para reproducir en lo esencial el proceso de abstracción que, según afirmación de Diotima, lleva al amante de un solo cuerpo a comprender que las múltiples bellezas individuales se amparan bajo una única Belleza arquetípica; valora entonces más el alma del amado que su cuerpo, se interesa por él y alumbra las palabras que lo convierten en una persona mejor, “a fin de que se vea forzado a contemplar de nuevo la belleza en las normas de conducta y las leyes” (τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν -210c, 3-4). Y no acaba aquí el proceso, sino que, después de las normas de conducta, el amante ha de guiar al amado hacia la belleza de las ciencias (ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν -210c, 6-7), para que nunca más sea un hombre vil, sino que, “volviéndose hacia aquel mar inmenso de belleza y contemplándola, alumbre bellos y magníficos discursos... hasta atisbar una ciencia única...” (τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην -210d, 4-7 –Burnet, 1901 rpr. 1991, en todos los casos)¹⁹.

Pocos pasajes como el presente del *Simposio* deben de poner tan de relieve, para satisfacción del escritor alemán, la convicción socrático-platónica de que la nobleza ética es fruto de la bondad de la palabra bella -resultado a su vez de la contemplación de la belleza-, cuando genera un discurso o *lógos* que, en virtud de su etiología, no puede

¹⁶ Sobre el humanismo y la filosofía política en Thomas Mann, véase, por ejemplo: Richard (2006); Mehring (2003); Mádl (1980).

¹⁷ Véase al respecto: Classen (2003).

¹⁸ Recurre igualmente a la mitología griega para comparar la situación de Hans Castorp al llegar al sanatorio: (Settembrini) “¿Entonces no es usted de los nuestros? ¿Está sano? ¿Sólo está aquí de paso, como Ulises en el reino de las Sombras (*wie Odysseus im Schattenreich*)? ¿Qué audacia descender a las profundidades, el mundo insignificante y absurdo de los muertos...!” (86); o para describir la salud de la señora Stöhr: “Avanza una dos pasos y retrocede tres. Resiste una aquí cinco meses y llega el viejo y le prescribe otros seis. ¡Ay!, es el suplicio de Tántalo. Uno va empujando y empujando, y cuando cree haber llegado arriba...” (*Ach, es sind Tantalusquallen. Man schiebt und schiebt, und glaubt man, oben zu sein*)” (217).

¹⁹ El resumen del proceso lo leemos en 211b, 7-211d (Burnet, 1901 rpr. 1991): “En efecto, ésta es la vía correcta para abordar los temas eróticos o para ser guiado por otro: comenzando por las bellezas de aquí, ascender siempre con aquella belleza como objetivo, como si las usáramos a modo de peldaños, subiendo desde un solo cuerpo bello a dos, desde dos a todos los cuerpos bellos, de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, de las bellas normas de conducta a las bellas ciencias, y desde las ciencias terminar en aquella ciencia, que no es sino la ciencia de aquella belleza de antes, y, por último, conocer la belleza en sí misma”.

sino cuidar de las formas, de las bellas formas, garantía cierta de un resultado equivalente en las acciones, es decir, garantía de honestidad y perfección morales.

Hans Castorp comulga muy pronto con esta encendida apología de la palabra y de las bellas formas. Conversando con el consejero Behrens, recuerda que todas las profesiones humanísticas, las que se ocupan del cuerpo o del alma del ser humano: la medicina, la abogacía, la lingüística, la pedagogía, la teología, etc., son impensables sin el concurso de la palabra y, además, “si se quieren estudiar, lo primero de todo es aprender las lenguas antiguas (*die alten Sprachen*)... es maravilloso que, como base de cualquier profesión humanista, se cuente con el elemento formal, con la idea de la forma, de la forma bella” (375). Mann rinde tributo aquí a la raíz grecolatina tanto de la gramática como del léxico humanístico y científico del mundo occidental, pero el elogio con mayúsculas queda reservado para los restauradores del mundo clásico, para los humanistas del Renacimiento, practicantes de una “particular forma de lujo: la *generosità*, que consiste en conceder a la forma un valor humano propio, independiente de su contenido, el culto a la palabra como un arte por el arte mismo (*der Kultus der Rede als einer Kunst um der Kunst willen*)”. Ésta fue, en efecto, la herencia de la civilización greco-romana que los humanistas, “los *uomini letterati*, habían devuelto al menos a la Romania y que había sido la fuente de todo idealismo... incluso del idealismo político” (763). Y, de aquí a la santificación de la literatura²⁰, “el milagro de la unión del análisis y la forma”, y del literato, tan sólo hay un paso que Mann –siempre per boca de Settembrini- no duda en dar:

“... el espíritu de la literatura... despertaba la capacidad de comprender todo lo relacionado con el hombre, lo que se esforzaba en combatir los prejuicios estúpidos y en aniquilarlos, lo que purificaba, ennoblecía y mejoraba al género humano. Al crear el extremo refinamiento moral y la sensibilidad más útil, iniciaba a los hombres, lejos de todo fanatismo, en la justicia y la tolerancia y, a la vez, en la visión crítica del mundo. El efecto purificador, santificador de la literatura (*Die reinigende, heiligende Wirkung der Literatur*), la destrucción de las pasiones a través del conocimiento y la palabra, la literatura considerada como camino hacia la comprensión, hacia el perdón y el amor, el poder liberador del lenguaje, el espíritu literario como el fenómeno más noble del espíritu humano en general, el poeta como hombre perfecto, como santo” (765-66).

No obstante, fiel a sí mismo y a su diseño sofisticado, Mann había tenido a bien equilibrar antes la balanza haciendo que Naphta protestara enérgicamente contra “el espíritu literario y retórico de la enseñanza (*den rhetorisch-literarischen Geist*) y de la educación en Europa, y contra su manía con la gramática y los formalismos (*seinen grammatisch-formalen Spleen*), que no servía más que a los intereses de la clase burguesa gobernante” (761)²¹. El texto denuncia en concreto la formación popular que opta por imponer una erudición de bajo nivel, cuando se podrían obtener resultados mucho mejores mediante conferencias, exposiciones, películas, etc.²², pero

²⁰ Véase al respecto: Campillo (1995).

²¹ Pero no sin que Settembrini le replique adecuadamente: “¡Pero los habéis estudiado!... ¡Habéis estudiado a todo estos poetas y filósofos antiguos hasta sudar tinta... Vuestra recién estrenada juventud tendrá necesariamente que formarse y refinarse estudiando todo eso que vosotros quisierais poder despreciar... pues sin cultura no podéis imponeros a la humanidad y sólo existe una cultura: la que llamáis burguesa y que... no es más que la cultura humana” (760).

²² Naphta recuerda incluso a Settembrini que en Alemania en época medieval: “se hubiera considerado vergonzoso... enviar a la escuela a un muchacho que no quisiese ser sacerdote, y aquel desprecio aristocrático y popular hacia las artes literarias siempre había sido una manifestación de nobleza... ese buen hijo del humanismo y de la burguesía... pero fuera de eso no valía para nada ni comprendía nada, no

probablemente son muchos los ciudadanos contemporáneos occidentales que no dudarían en asociar la protesta de Naphta con una enseñanza de las lenguas clásicas – que han “sufrido”-, muy atenta a la gramática, a la forma, o al uso hábil de la cita erudita, pero que, convertida en un arte de la forma por el arte de la forma, no se avergüenza, como leíamos hace un instante, de independizarse del contenido. Y huelga decir, claro está, que Naphta niega a su vez la santidad de la literatura y de los literatos, porque quien como Settembrini no reconoce al Absoluto, esto es, a Dios o Aquello que es positivo y seguro, se consagra al progreso, al puro nihilismo, es decir, a “un verdadero crimen contra la vida, ante cuyo tribunal de la santa Vehma merecería ser llevado” (767).

La visión diferente de Naphta y Settembrini del humanismo debería evidenciarse también en la lógica reivindicación por parte del segundo de la dignidad del cuerpo por oposición a su previsible condena por parte del primero, pero la anterior defensa de Settembrini del intelecto frente al “creo para poder conocer” de San Anselmo proclamado por Naphta le obliga a un ejercicio de coherencia. En efecto, Settembrini asegura a Hans Castorp que está más enfermo que él, que tiene pocas esperanzas de curarse, y que no viaja para no perjudicar más a su cuerpo; ahora bien, lo hace “bajo la más orgullosa y dolorosa protesta de mi intelecto contra el dictado de mi miserable cuerpo (*meines armseligen Körpers*)” (359). El joven ingeniero cree contradictorio declararse humanista y menospreciar el cuerpo al mismo tiempo, pero el maestro le replica que honra y ama al cuerpo como honra al mundo y a los intereses de la vida contra los que huyen de ellos sentimentalmente –es decir, la lucha de los clásicos contra los románticos-, aun que hay un principio y poder superior que es el intelecto: “... en esta dualidad entre el intelecto y el cuerpo, el cuerpo es el principio malo y diabólico (*das böse, das teuflische Prinzip*), en tanto el cuerpo es naturaleza, y la naturaleza... es mala” (360). Y eso no es todo, algún día el “orgullo humanista” deberá considerar una humillación que el intelecto vaya ligado al cuerpo, a la naturaleza, aunque él, a diferencia del cristianismo, no ve en el cuerpo el principio del mal. “¿Sabe que el gran Plotino nos legó una frase que reza: “siento vergüenza de tener cuerpo”²³ (361), le pregunta, y le recuerda igualmente que Voltaire se rebeló contra el poder malvado de la Naturaleza que sacrificó miles de vidas humanas en el terremoto de Lisboa del año 1755. Por consiguiente, en relación al cuerpo:

“Hay que honrarlo y defenderlo cuando se trata de la emancipación y su belleza, de la libertad de los sentidos, de la felicidad y del placer. Hay que despreciarlo cuando impide el movimiento hacia la luz en tanto es un principio de gravedad e inercia; y hay que rechazarlo en la medida en que representa incluso el principio de la enfermedad y la muerte” (362).

“Man muss ihn ehren und verteidigen, wenn es sich um seine Emanzipation und Schönheit handelt, um die Freiheit der Sinne, um Glück, um Lust. Man muss ihn verachten, sofern er als Prinzip der Schwere und der Trägheit sich der Bewegung zum Lichte entgensetzt, ihn verabscheuen, sofern er gar das Prinzip der Krankheit und des Todes vertritt”.

Si ya antes constatábamos que en lo esencial Settembrini reproducía bien los textos de Platón y los usaba con inteligencia y provecho, ahora osaría decir que, en lo tocante al contenido central de este párrafo, el espíritu de la palinodia del *Fedro* (243e- 257b)

era más que un charlatán que hablaba en latín, dominaba el lenguaje y dejaba la vida en manos de la gente honrada” (762-63).

²³ Véase Porfirio. *Vida de Plotino*, cap. I. (Henry-Schwyzler (1964-1977). Véase también: Clark (1996).

podría estar en su base –un texto, el *Fedro*, que Platón cita explícitamente en *Muerte en Venecia*. Efectivamente, el hecho de que Settembrini no entienda el cuerpo como un principio del mal no quiere decir que no pueda verse a sí mismo como una de esas almas que, tras haber perdido sus alas, se han asido a algo sólido (στερεοῦ τινοῦ) y se han instalado allí convirtiéndose en un ser vivo (ζῶον) con un cuerpo terrestre (σῶμα γήϊνον), que las condena a la condición mortal (θνητόν) (246c, 2-5). Triste condición, en verdad, como la de todos los seres humanos, dotados de un alma que había contemplado en otro tiempo las Ideas inmortales cara a cara, si bien, dado que ya “no permanecemos puros y exentos de esta tumba (ἀσήμαντοι < σῆμα) que ahora llamamos cuerpo (σῶμα)²⁴..., estamos ligados a él como una ostra a su concha” (250c 4-6). Prisioneros, pues, en una caverna de sombría ignorancia –lo hemos visto ya- y “pesados” por causa de la materialidad del cuerpo, necesitamos recuperar las alas, puesto que “el poder natural del ala es elevar lo que pesa (τὸ ἐμβριθεῖς) hacia arriba” (246d, 6). En caso contrario, como sentencia Settembrini, oprimidos por el “principio de gravedad y de inercia”, tendremos dificultades para movernos hacia la luz. Nos salva, empero, la *anámnesis* (ἀνάμνησις) o recuerdo, ya que, en efecto, “toda alma humana, a causa de su naturaleza, ha contemplado las cosas que son (τὰ ὄντα), o no habría llegado a este ser vivo (llamado hombre)” (249e, 5-250). En suma, el intelecto humano, hábil auriga a raíz de un recuerdo que lo empuja hacia arriba (*aná*) y con las alas que le hace crecer la práctica de la filosofía, no volverá ya a la oscuridad (εἰς... σκότον), sino que le espera una vida luminosa (φάνον βίον)²⁵ (256d, 6-8 - Burnet, 1901 rpr. 1991, en todos los casos).

Sea como fuere, en lo tocante a las fuentes referenciales sobre la primacía del intelecto, Mann opta porque Settembrini mencione explícitamente a Plotino, más platónico que Platón –por decirlo así-, padre de aquel sistema piramidal que sitúa la indeterminación absoluta o el Uno –pues es innombrable de otro modo- en la cima de todo lo existente; totalmente ajeno al mundo físico aunque éste dependa de él; fuente inagotable de la que emana todo y Principio o Luz, hacia el cual cumple iniciar, como hizo el filósofo, un movimiento ascendente en aras de la unión mística²⁶. En suma, Hans Castorp ha recibido ahora como modelo el más hiperbólico de los polos opuestos a la materia²⁷, aunque, claro está, en ningún caso se le pide una ascesis semejante a la del padre del neoplatonismo.

²⁴ Cf. Pl. *Cratilo*, 400c.

²⁵ Una vida luminosa gracias a la contemplación de la Belleza-Bien; al respecto, véase también Platón: *Simposio*, 211d-212b. Naturalmente, conviene no olvidar por razones obvias el *Fedón*, donde Sócrates señala todos los inconvenientes de la unión alma-cuerpo y las ventajas de liberarnos y purificarnos del último; véase, por ejemplo: 65b, 9-67d, 10.

²⁶ ²⁶ Sobre la metafísica del Uno, véase, por ejemplo: Bussanich (1996); y sobre la naturaleza de la realidad física en Plotino: Wagner (1996).

²⁷ En efecto, el Uno, además de ser indeterminación absoluta (ἀοριστίαν παντελή –III 4,1, 5-17), es incorpóral (μὴ σῶμα –II 4,8,2), privación, negación y remoción de toda forma, y en esto consiste precisamente su individualidad (στέρεις, οὐ μορφή –II 4, 14, 14-15). La materia no es todavía (μὴ ὄν –II 5,4, 10-14), es tan sólo un espejo que retiene imágenes (κάτοπτρον –IV 3,11, 7-8), pero sin participar realmente de lo que retiene. Se trata de un cadáver ornamentado (νεκρὸν κεκοσμημένον –II 4,5,18); no es en potencia, sine en apariencia (εἶδολον –II 5,5, 21-25). Siendo como es privación y penuria total (πενία παντελής –I 8,3, 16), no posee por ella misma ningún bien (μηδὲν παρ’ αὐτῆς ἀγαθὸν ἔχουσιν –I 8,3,36-37); es el mal absoluto (αἰσχρὸν –II 4, 16, 24), el mal esencial (τὸ ὄντως κακὸν –I 8,5,9); carece de forma alguna (ἄμορφον –I 6,2,13-16); experimenta un devenir constante (γινόμενα αἰεί –II 4,5,27). La muerte del alma es su llegada a la materia y el debilitamiento posterior (I, 8, 14, 44-45). ¿Por qué esta caída? Es “como si alguien criticara un drama porque en él no todos son héroes” (III 2, 13), si bien lo importante es reconocer siempre que “hasta los contrarios se asocian y sin ellos no hay orden” (II

Settembrini ha afirmado solemnemente que el intelecto es más digno que el cuerpo, pero en la cita anterior también leíamos una defensa del segundo basada en la “libertad de los sentidos, la felicidad y el placer”. En principio, todo es demasiado vago como para osar pensar en fuentes clásicas concretas, pero, con todo, sí podemos pensar – veremos muy pronto por qué- en textos epicúreos como la *Carta a Meneceo*. He aquí, como ejemplo, dos pequeños pasajes: el primero compara la necesidad de filosofar a lo largo de la vida con la naturalidad con que defendemos la búsqueda constante de la felicidad: “Quien dice que todavía no es hora de filosofar o que ya ha pasado la hora de hacerlo, es como quien dice que ya ha pasado la hora, o que todavía no ha llegado la hora de buscar la felicidad”²⁸; y el segundo propone dejarnos guiar por el placer y las sensaciones: “Reconocemos el placer como el bien primero y connatural a nosotros, de él partimos para toda elección o rechazo, y llegamos a él porque distinguimos cualquier bien tomando las sensaciones como criterio”²⁹. El hecho de haber pensado en esta carta de Epicuro como referente puede haber parecido precipitado, pero, cuando después se nos habla de la actitud serena ante la muerte de Joachim, el primo de Hans Castorp, leemos las reflexiones siguientes:

“En efecto, nuestra muerte es más un asunto de los que habrán de sobrevivirnos que propiamente nuestro; pues un ingenioso sabio formuló una vez un pensamiento que tal vez no citemos con exactitud pero que es, en cualquier caso, absolutamente acertado y válido desde un punto de vista espiritual: “Mientras existimos nosotros, no existe la muerte, y, cuando existe la muerte, no existimos nosotros” (*solange wir sind, der Tod nicht ist, und dass, wenn der Tod ist, wir nicht sind*); por consiguiente, no hay ninguna relación real entre la muerte y nosotros; la muerte es algo que no nos atañe absolutamente en nada, que todo lo más atañe al mundo y a la naturaleza” (776-77).

Pues bien, las palabras literales del sabio ingenioso, Epicuro, en la *Carta a Meneceo*, son éstas:

“El mal que inspira más terror, la muerte, no es nada para nosotros, ya que, cuando estamos vivos, la muerte no existe, mientras que, cuando la muerte hace acto de presencia, entonces ya no existimos nosotros. La muerte, pues, no existe ni para los vivos ni para los muertos, porque, precisamente en relación a los primeros, ella no existe, mientras que no existen ya los segundos”³⁰.

3, 16, 45-46). Por consiguiente, el hombre no tiene otra opción que la huida del mundo material o, al menos, “ésta es la vida propia... de hombres felices y divinos: separación (*ἀπαλλαγὴ*) del resto de las cosas de ahí abajo, huida (*φυγὴ*) del que está solo hacia el Único (VI 9,11,51)... para recibir solo al Único (VI 7,34, 7-8)... y para ver él solo al Único (I 6,7,9). Éste es el fin verdadero del alma, poseer aquella luz, contemplar lo que es luz por sí misma... abandónalo todo (*ἄφελε πάντα* –V 3,17,38) –Henry & Schwyzer (1951, 59 i 73).

²⁸ 122: ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὥραν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν ὁμοίως ἐστὶ τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι –Usener (1922, 191r. 2002); las traducciones son mías.

²⁹ 128-29: ταύτην (τὴν ἡδονήν) γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἐγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.

³⁰ 125: τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθεν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῆ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν. Οὐτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντας ἔστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδὴ περ οὐς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσίν.

El último tema no abordado hasta ahora de la cita anterior es la defensa de la emancipación y la belleza del cuerpo, motivo de un nuevo enfrentamiento entre Naphta y Settembrini. El primero pide al joven ingeniero que aprenda a apreciar la excelencia artística de obras como el Cristo sufriente del siglo XIV de su habitación. Son “productos de un mundo espiritual y expresivo... feos de pura belleza y bellos de pura fealdad (*hässlich vor Schönheit und schön vor Hässlichkeit*)... de una belleza espiritual, no de una belleza carnal, que es absolutamente estúpida”. Evidencian una belleza abstracta e interna; su Cristo “es Edad Media muy tardía, época gótica, *signum mortificationis*... revela de manera radical el sufrimiento y la debilidad de la carne... ascetismo y pesimismo”, y para más información lo remite al *De miseria humanae conditionis* de Inocencio III de finales del siglo doce (569-70).

Al respecto, sería inútil precisar que “la espiritualidad” clásica, incluso la más ascética, la que también despreció la carne, jamás descubrió belleza en la fealdad corporal, que es más bien indigna del hombre, aunque existente³¹. Diotima, en el *Simposio* de Platón, mantiene que es “la contemplación de” y el “trato con” la belleza física, unida empero a la nobleza de carácter, la que provoca que el buen amante alumbre al fin la virtud de la que se siente preñado³². Y los estoicos, dos siglos después, todavía definen *éros* como “un impulso a hacer amistad que provoca la belleza al manifestarse” (ἐπιβολή φιλοποῖας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον)³³, si bien Plutarco³⁴ nos da la llave para entender el alcance real de esta afirmación y nos permite comprender que la belleza física no es precisamente una *conditio sine qua non*. De hecho, Hans Castorp, en lo tocante a la decoración de la estancia que él ocupa, piensa que “una Venus griega o uno de esos atletas (*eine griechische Venus oder so ein Athlet*)... Ahí es donde más claramente se hace patente el elemento humanista del arte” (376-77)³⁵. Y Settembrini –refiriéndose ahora a un grupo de la Piedad perteneciente también a la habitación de Naphta– busca apoyo igualmente en el mundo clásico para oponerse “al absurdo culto a la deformidad en que habían caído la Edad Media y las épocas que la habían imitado”, celebrando por contra “el gran legado de Grecia y Roma –el Clasicismo (*das griechisch-römische Erbe, den Klassizismus*): la forma, la belleza, la razón y la noble serenidad de la naturaleza, elementos cuya causa principal era apoyar la causa del hombre” (572).

³¹ A un nivel muy diferente, claro está, Sócrates pide a Alcibíades que compare su belleza corporal con la superior belleza del conocimiento que él posee, pero no ha lugar a elogio alguno de la fealdad física: ‘Este caso, verías en mí una belleza indescriptible y muy superior a tu bella figura’ (ἀμήχανόν τοι κάλλος ὁρώης ἄν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπολυ διαφέρων –*Simposio*, 218e, 2-3 –Burnet, 1995).

³² “Así, cuando alguien se siente preñado en el alma de estas virtudes desde que era un niño, inspirado como está por la divinidad, al llegar a la edad adecuada desea ya parir y engendrar y... cuando encuentra una alma bella, noble y bien dotada... halla ante este hombre muchas razones a propósito de la virtud y de cómo ha de ser el hombre bueno y las cosas a las que se ha de aplicar, e intentará educarlo. Y, por el hecho de relacionarse con lo que es bello (τοῦ καλοῦ), pare y engendra aquello de lo que estaba preñado desde hacía tiempo (ἅ πάλαι ἐκύει τίκτει καὶ γεννᾷ)” (209a, 8-c, 3 –Burnet, 1995).

³³ Stob. *Ecl.* II, 91, 10. *SVF* III, 935. Al respecto, véase, por ejemplo, la introducción, capítulo VII, de Gilabert (1991).

³⁴ *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 1073 B-C. Al respecto, véase, por ejemplo, la introducción, capítulo VII, de Gilabert, 1999.

³⁵ Recordemos, por ejemplo, la valoración que Hans Castorp hace del cuerpo de su primo Joachim: “... seguía los acontecimientos sumido en una contemplación meditativa del torso de Joachim, cuyas costillas... se movían bajo la piel tersa al respirar hondo... aquel esbelto torso de efebo, de un moreno amarillento y ligeramente cubierto de vello negro en el esternón... Ésos son brazos de gimnasta... Su constitución es perfecta, es como un verdadero Apolo de Belvedere (*Sieh an, er ist gewachsen, wie es im Buche steht, der reine Apollo von Belvedere*)” (257).

El humanismo, pues, ha significado y significa la restauración del clasicismo, sobre todo en relación a uno de sus rasgos esenciales: el cuidado de las formas, que antes hemos visto concretada en la belleza de la palabra, cuya benéfica consecuencia era la belleza de las acciones. Tanto es así que Settembrini pide ahora a Hans Castorp que tome conciencia de que el enaltecimiento de esta deformidad o falta de formas no puede sino generar la consiguiente fealdad de las acciones o deshumanización, como lo demostró aquella intolerancia asesina de la Inquisición, es decir, el furor clerical contra todo lo que se oponía al “imperio de lo sobrenatural”, y también el uso de la espada y la hoguera “como instrumentos de amor al prójimo”³⁶. La mente de Naphta, sin embargo, piensa de inmediato la *antilogía* correspondiente y le replica que la Convención Nacional Francesa “limpió el mundo de malos ciudadanos”, confirmando así “la furia destructora de los jacobinos” que, a diferencia de todas las penas canónicas, incluidas la hoguera y la excomunión, no se proponían “salvar el alma de condenarse eternamente”. El envilecimiento del hombre es responsabilidad del “espíritu burgués” propio del “Renacimiento y la Ilustración, así como de las ciencias naturales”, como da fe de ello, por ejemplo, la moderna astronomía, que ha desplazado al hombre del centro del cosmos y ha puesto fin a “la grandiosa visión del hombre como centro del universo; visión en la cual, por otra parte, se basaba la astrología” (450).

La fundamentación clásica de este discurso pasa –lo hemos visto ya– por poner hábilmente la sabiduría de Protágoras, promotor del hombre como medida de todas las cosas, al servicio de la salvación del alma como único criterio. No obstante, desde la perspectiva de la tradición clásica, es el “clasicismo” de la Escolástica lo que mejor dota a Naphta de las armas que precisa, puesto que tanto el platonismo como el aristotelismo razonan en definitiva la oposición “Dios / mundo”, abocando así al hombre a una vida dual. Ergo, “el problema de su alma consistiría en el conflicto entre lo físico y lo metafísico, y todo lo social quedaría en un plano muy secundario”. La Escolástica protege a los seres humanos contra el cosmos infinito proclamado por los astrónomos renacentistas y contra el fin de la oposición “Dios / naturaleza”, ya que, entonces, en el seno de la personalidad humana no puede haber una lucha entre dos principios hostiles –entre los dos caballos de la biga de la palinodia del *Fedro*, si queremos recurrir a aquella imagen-, “para convertirse en una unidad armoniosa. Por consiguiente, el conflicto interior del hombre tan sólo consistiría en el conflicto entre los intereses del individuo y los de la colectividad, y lo que dictaría la ley moral sería el criterio de utilidad para el Estado”. Settembrini, huelga decirlo, discrepa, y mantendrá contra la pseudológica de su rival que “las grandes conquistas del Renacimiento y la Ilustración... se llaman individualidad, derechos humanos, libertad” (577-78).

La consecuencia funesta de aquel “imperio de lo sobrenatural” mencionado antes es para el francmasón la condena del *amor carnalis* y *commodorum corporis* (505), del amor a la carne y a las comodidades del cuerpo, precisamente lo que nos exige rendir los honores debidos a la salud. Para Naphta, en cambio, esta devoción por el cuerpo sólo sería racional si se hallara en el estadio anterior al pecado original y no en el actual estado de degradación, *statu degradationis*. No siendo éste el caso, es mortal y corruptible, es la “cárcel, la mazmorra del alma y sólo servía para despertar el sentimiento de vergüenza y confusión, *pudoris et confusionis sensum*, en palabras de

³⁶ “Settembrini tenía miedo del “espíritu absoluto” y quería identificar el espíritu con el progreso democrático a toda costa, horrorizado por el libertinaje religioso del implacable Naphta, que mezclaba los conceptos de Dios y el Diablo, la santidad y el crimen, el genio y la enfermedad, y no agotaba ninguna escala de valores, ningún juicio de la razón y ninguna forma de la voluntad” (678-79).

San Ignacio³⁷. Hans Castorp, a su vez, saca a colación el comentario de su maestro, esto es, la “vergüenza” que Plotino sentía de su cuerpo, de tal suerte que Settembrini, acorralado, no sabe hacer frente al reto y, en actitud indigna de todo buen maestro, opta por descalificar al alumno induciéndole a ser un simple receptor de teorías ajenas: “le rogó que hiciese el favor de no confundir los conceptos y se limitase a escuchar con atención (*rezeptiv*)” (658).

Naphta, por contra, no es un alumno, sino un hábil opositor y polemista que osa poner en duda la capacidad intelectual de su adversario. Le reprocha, por ejemplo, que sea incapaz de captar “ese soplo de ironía humana con que la Iglesia hacía incesantes concesiones a la carne”; y no entiende tampoco “un concepto tan solemne como el de la “indulgencia”, que se extendía incluso a un sacramento, al del matrimonio”. Se hizo, pues, la concesión, si bien era “una mera forma de defensa contra el pecado, concedida para moderar los apetitos de los sentidos y la lujuria” y, así, se mantenía “el principio ascético, el ideal de castidad, sin tener que castigar a la carne con una dureza contraria a la política” (864-65). La *antilogía* de Settembrini, como era previsible, se tiñe ahora con de pasión airada:

“... no tenía necesidad alguna de su indulgencia envenenada. Settembrini protestó contra la maldita dualidad de un concepto ontológico que poblaba el universo de demonios, tanto la vida como su oscuro contrario, el espíritu: porque si la vida era mala, también éste, en tanto su contrario absoluto, tenía que serlo necesariamente. Y defendió la naturaleza inocente de la voluptuosidad (*die Unschuld der Wollust*)” (865).

Pues bien, desde la perspectiva una vez más de la tradición clásica, cabe señalar la ironía que supone –y Mann lo sabe muy bien- el hecho de que un amante del clasicismo y apologeta de la voluptuosidad como su Settembrini, no sólo deba enfrentarse a la secular tradición ascética cristiana, sino también a la vertiente ascética de la sensibilidad clásica. Él mismo ha puesto a Plotino como ejemplo, pero el eco implícito de los textos platónicos, de los que Mann se aprovecha hábilmente y a menudo, no es impensable sino todo lo contrario. La palinodia del *Fedro*, ya mencionada, abunda en argumentos contra el amante corrompido que no se inclina por evitar el mundo sensible para ascender al inteligible, sino que, rindiéndose a la voluptuosidad de la belleza terrenal y al placer que le procura, “intenta montar y engendrar hijos a modo de un cuadrúpedo (τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν), y no tiene miedo de mantener una relación excesiva (ὑβρεῖ) ni se avergüenza de perseguir el placer mas allá de lo que es natural (οὐ δέδουκεν οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων)” (250e, 3-4, 251 –Burnet 1901-1991). De este exceso se libran precisamente los hombres que, según Aristófanes en el *Simposio*, provienen de un antiguo ser doblemente masculino y que, por ser pederastas (παῖδεραστοῦσι), “no se inclinan de manera natural (φύσει) por el matrimonio o por tener hijos (πρὸς γάμους καὶ παιδοποιίας), sino que se ven forzados a ello por la costumbre (ὑπὸ τοῦ νόμου); antes al contrario, les basta con

³⁷ Las líneas maestras de Naphta son: “¡Obediencia ciega! ¡Disciplina de hierro! Violación de la individualidad! ¡terror!... Era el reglamento militar de Federico de Prusia y de Ignacio de Loyola, devoto y estricto hasta derramar sangre por sus principios” (678). Els membres de la Companyia de Jesús realizaban su obra “*ex supererogatione*, más allá del deber, pues no sólo ejercían resistencia a la sublevación de la carne *-rebellione carnis-*... Porque combatir al enemigo activamente *-agere contra-*, es decir, atacar, era más honroso que limitarse a defenderse *-resistere-*. “Debilitar y destrozar al enemigo”, decía el reglamento de la Compañía de Jesús, y, una vez más, su autor, Ignacio de Loyola, coincidía con el capitán general de Joachim, Federico de Prusia, en su regla de oro de la guerra: “¡Atacar! ¡Atacar! ¡No dar tregua al enemigo! *“Attaquez donc toujours!”*” (650).

vivir los unos con los otros sin casarse” (ἀγάμοις -191e, 6-192b, 2). Con todo, la gran maestra del ascetismo erótico platónico es Diótima, la que transmite a Sócrates (211d-212a) lo que nosotros podríamos llamar el “sutil concepto” de la reproducción intelectual por oposición a la biológica, parada final de cuantos han ascendido correctamente por la escala del amor y contemplan ya “la belleza en sí misma” (αὐτὸ τὸ καλόν), no comparable con nada, ni tan sólo con los adolescentes y jóvenes bellos, “ante los cuales ahora te quedas extasiado” (211d, 2-5 –Burnet 1901 rpr. 1991, en todos los casos)³⁸.

Es harto evidente, pues, que, en el diseño de Mann, a Naphta se le adjudica el polo no bello o feo –muy feo incluso- de la confrontación entre quienes se consideran justificadamente humanistas y quienes de hecho deben demostrarlo. Cree que el hombre es un enfermo en esencia y que los santos han vivido siempre de los frutos de la enfermedad –Settembrini mantiene que no tiene sentido enaltecerla y considera “*criminoso*” abjurar de la salud y de la vida-; no quiere abolir el castigo corporal y es partidario de la santa crueldad para imponer la obediencia; en el procedimiento inquisitorial, defiende la tortura, la ve como una “exigencia de la razón (*vernunftgeboten*)” para poder penetrar en el corazón y el cerebro de cuantos se niegan a revelar la verdad –Settembrini la considera una “*porcheria*” y un “extravío de ascetas (*Asketischer Irrwahn*)”-; defiende la pena de muerte, porque no cree en el determinismo científico al que apela el francmasón para combatir el concepto de culpa, y porque, además, no “tiene ningún sentido que el asesino sobreviva al asesinado” –Settembrini, en cambio, aboga por la abolición de la pena capital dada la posibilidad del error judicial, el asesinato legal y la necesidad de no devolver mal por mal-; no es partidario de la incineración de los cadáveres –Settembrini sí. En suma, Naphta ataca el “individualismo liberal” de toda época burguesa (*Liberal-Individualismus der bürgerlichen Humanitätsepoche*); el “absolutismo ilustrado del Yo (*Absolutismus des Ich*)”; la incapacidad de ir más allá de la seguridad personal para abrazar “algo impersonal y extraindividual (*etwas Überpersönliches, Überindividuelles*)”, y deplora finalmente la falta de heroísmo, es decir, la moralidad mezquina que sirve para llegar a “ser viejo, feliz y rico y estar sano... y nada más (*dass man alt und glücklich, reich und gesund damit werde und damit Punktum*)” (662-72).

Sería imposible, en verdad, captar la belleza de esta pura y última fealdad, pero no olvidemos que la lucha contra el aburguesamiento de la vida –sobre todo la del artista- es una constante en la obra de Mann, ya que el joven ingeniero acabará bajando al llano para participar en algo tan impersonal y extraindividual como una guerra. No está claro, pues, que, en cierto modo, el polo bello no deba acercarse al feo. O, dicho en otros términos, nuestro repaso a lo largo de la novela del esquema sofístico *lógos /antilogía* nos lleva razonablemente a la oposición de contrarios en sí misma, aunque, en este

³⁸ Referencias platónicas que me parecen de todo punto justificadas, porque, cuando Claudia Chauchat abandona el sanatorio, Hans Castorp percibe entonces, como marca la tradición –también la clásica-, que se había olvidado de todo excepto de ella. Cotejemos, pues, Mann con Platón y constataremos que, *mutatis mutandis*, dicen lo mismo: “... lo he olvidado todo y he roto con todo, con mis parientes y mi profesión en el mundo de allá abajo y con todas mis esperanzas. Cuando Claudia se marchó, yo decidí esperarla, nunca dejé de esperarla aquí arriba, y de ese modo me perdí para el mundo y podría decirse que es como si hubiese muerto” (896). *Fedro*, 252a 1-7 (Burnet, 1901 rpr. 1991): “(El alma enamorada) no permite de buen grado que la abandonen, ni hay persona que aprecie más que el adolescente hermoso; antes al contrario, se olvida de la madre, de los hermanos y de todos los compañeros, y, perdida la hacienda por negligencia suya, no la valora en absoluto, dispuesta como está, por el hecho de menospreciar todas las buenas costumbres y los buenos modos con que antes se adornaba, a convertirse en esclava y yacer... lo más cerca posible del objeto de su añoranza”.

tema, entro claramente en el terreno de la hipótesis, de la referencia tal vez implícita pero no explícita, y que sin embargo abordaré, intentando fundamentar su verosimilitud en la medida de lo posible.

En efecto, el sanatorio para tuberculosos donde residen los protagonistas del relato es, por definición, un escenario de dolientes³⁹, testimonios involuntarios y forzados de una continua experiencia de la muerte que deben asumir tan en positivo como les sea posible. Settembrini lo expresa en estos términos: “La única manera sensata y religiosa de contemplar la muerte es considerarla y sentirla como parte integrante, como la sagrada condición de la vida (*als heilige Bedingung des Lebens*)”. Y, acto seguido, apela a la sabiduría de los antiguos, que “decoraban sus sarcófagos con símbolos de la vida y la fecundidad, incluso con símbolos obscenos... Aquellos hombres sabían honrar a la muerte... en tanto cuna de la vida, el seno materno de la renovación (*Der Tod ist ehrwürdig als Wiege des Lebens, als Mutterschoss der Erneuerung*)” (287-88). Recuerda incluso que, la primera vez que abordó temas serios con el joven ingeniero, “creo que hablamos de la muerte y de la vida (*von Tod und Leben*), de la dignidad de la muerte... así como del carácter grotesco que adquiere cuando el espíritu comete el espantoso error de concebirla como un principio aislado” (595). En efecto: “La experiencia de la muerte tiene que ser, en último término, una experiencia de la vida; de lo contrario, no es más que una fantasmagoría (*Das Erlebnis des Todes muss zuletzt das Erlebnis des Lebens sein*)” (664). Son reflexiones lo suficientemente sensatas y convincentes para que el alumno las asuma y, más tarde, las recuerde un día en que se aventura a caminar por la montaña y le sorprende una fuerte tempestad de nieve: “... quien llega a conocer el cuerpo llega a conocer la vida y llega a conocer la muerte (*Wer aber den Körper, das Leben erkennt, erkennt den Tod*)... Hay que tener en cuenta la otra cara de la moneda, el polo opuesto (*das Gegenteil*). Pues todo interés hacia la muerte no es más que una forma del interés que se siente por la vida” (721-22). Y tan asumido lo tiene, que no duda en compartirlo con Claudia Chauchat: “... el amor por la muerte conduce al amor por la vida y por el hombre... y estoy muy satisfecho de podértelo decir. Hay dos caminos que llevan a la vida: uno es el camino ordinario, directo y honorable. El otro es peligroso, es el camino de la muerte, y éste es el camino genial”⁴⁰ (876).

Pues bien, fue Heráclito quien, de entre los llamados filósofos presocráticos, propuso entender la Naturaleza como un cosmos u orden universal, garantizado por la presencia de un *Lógos* o Razón superior que armoniza y cohesiona⁴¹ la constante oposición de contrarios en que paradójicamente aquel orden se manifiesta. Los fragmentos del pensador que propongo tener en cuenta simplemente como marco general de referencia –reitero, hipotética- de las reflexiones que acabamos de leer⁴² son los siguientes: en primer lugar, el que aborda la oposición “vida / muerte” y el paso de una a la otra: “Como algo idéntico hay en nosotros vida y muerte, vigilia y sueño, juventud y vejez, pues éstas pasan a ser aquellas y aquellas de nuevo éstas”⁴³; en segundo, el que subraya

³⁹ Véase al respecto: Engelhardt (2003).

⁴⁰ Sobre la muerte en las obras de Thomas Mann, véase, por ejemplo: La Vergata (2003); Meredith (1999); Heftrich (1993); Scholdt (1980).

⁴¹ “Heráclito dice que lo opuesto concuerda y que, de lo que es discordante, surge la armonía más bella, y que todo sucede según discordia” (H. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν καὶ πάντα κατ’ ἕξιν γίνεσθαι -Aristoteles. *Eth. Nic.* Θ 2. 1155 b 4. B 8 DK).

⁴² Es decir, los fragmentos que, con otros, sirven para configurar el pensamiento de un filósofo tal como es explicado en cualquier historia de la filosofía griega.

⁴³ ταῦτό τ’ ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ τὸ ἐγρηγορός καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνα ἐστὶ κακείνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα (Plut., *Consol. ad. Apoll.* 106e. B 88 DK - les traduccions són meves).

la necesidad de la enfermedad para comprender la bondad de la salud: “Es la enfermedad la que convierte la salud en algo placentero y bueno, el hambre a la saciedad y el cansancio al reposo”⁴⁴. Es cierto que basta con recordar lo analizado hasta ahora para constatar que Mann muestra un buen conocimiento del conjunto de la filosofía griega. Y, en relación a Heráclito, podríamos recordar incluso que el año 1901 –Mann inició la redacción de *La montaña mágica* en 1913- Hermann Diels publicó *Herakleitos von Ephesos*, con los fragmentos en griego traducidos al alemán, pero, en cualquier caso, no se puede afirmar que este libro formara parte de la biblioteca personal del escritor alemán⁴⁵. Por el contrario, sí contamos con algunos estudios que ponen en relación Heráclito con obras de Mann, aunque su influencia le llegaría por vía indirecta, es decir, por la presencia de los postulados del filósofo de Éfeso en obras de Jung o Nietzsche, autores con quienes Mann tiene contraídas grandes deudas intelectuales⁴⁶.

Sea como fuere, los contrarios –con Heráclito en mente o no- son polos que generan tensión, movimiento y cambio constantes, y, en el caso del pensador griego, los términos clave para referirse a ellos son “guerra” y “flujo”⁴⁷. De hecho, Naphta reprocha a Settembrini que inste a Hans Castorp a moverse, a rebelarse: “... el señor Settembrini nos ha hablado... con gran entusiasmo del principio del movimiento (*Bewegung*), de la rebelión (*Rebellion*) y del perfeccionamiento del mundo (*Weltverbesserung*)... no... precisamente... pacífico (*kein... friedliches Prinzip*)” (552). Además: “Usted ve que la vida se desarrolla (*Sie sehen in ungemessenen Zeiträumen das Leben*) desde la célula hasta el ser humano” (553).

⁴⁴ νοῦσος ὑγιείνῃ ἢδὲ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν (Sext. Emp. VII, 177. B 111 DK).

⁴⁵ Tampoco podríamos negarlo categóricamente, porque, tras ponerme en contacto con ETHBIB Thomas-Mann-Archive en Zürich para preguntarlo, la respuesta fue literalmente la siguiente: “it is not existing in Thomas Mann’s own library as she is standing here today. This did not say, that he never owned the book, it could be lost during the exile”.

⁴⁶ Nolte, por ejemplo (1996, p. 30), escribe en relación a “*Thomas Mann’s Joseph Novels*”: “The novel contains numerous symbols, motifs and themes, of which the central ones appear in pairs of opposites... Through this dialectic structure is constituted the central and all-embracing theme of *being* and *meaning*, which informs this whole range of opposed symbols. Heraclitus speaks in his philosophy of the dialectical law of *enantiodromia*... ‘the process by which something becomes its opposite, and the subsequent interaction of the two’. Jung uses the term for the emergence of the unconscious opposite in the course of time”, y añade la siguiente referencia: C. G. Jung. *Collected Works*, 6, translated by H. G. Baynes (Princeton: Princeton University Press, 1974, p.246). O, en relación a otras nociones de Heráclito en *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, Montiel (2013), proponiendo una lectura de la novela desde la innovadora concepción de la psique humana inaugurada por Jung y continuada por la *Imaginal Psychology* de James Hillman, escribe lo siguiente: “From the first moment the self is a problem for Felix Krull and more than this the result of an erroneous idea about what human life is. It is not difficult to see here the mark of “everything flows” in the words of Heraclitus, undoubtedly the pre-Socratic philosopher most admired by Hillman and also by Nietzsche. Por último y respecto de la admiración que Nietzsche sentía por Heráclito, he aquí, por ejemplo, dos pequeños pasajes del *Nacimiento de la Tragedia* (Nietzsche, 1981): “... en medio de toda nuestra cultura, el único espíritu de fuego limpio, puro y purificador, desde el cual y hacia el cual, como en la doctrina del gran Heráclito de Efeso, se mueven en doble órbita todas las cosas”; “...un fenómeno dionisiaco, el cual vuelve una y otra vez a revelarnos, como efluvo de un placer primordial, la construcción y destrucción por fuego del mundo individual, de modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito el Oscuro a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba”.

⁴⁷ “La guerra es padre de todo”⁴⁷ (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ -Hippol. IX, 12. B 53 DK). “Cumple saber que la guerra es común, la justicia discordia y que todo acontece según discordia y necesidad” (εἰδέναι δὲ χρή τὸν πόλεμον ἔόντα ξυγόν, καὶ δίκην ἔρην, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔρην καὶ χρεῶν - Orig. c. *Cels.* VI, 12. B 80 DK). “Dice Heráclito en algún lugar que todo avanza y nada permanece, y, comparando lo existente con la corriente de un río, dice que no podrías adentrarte dos veces en el mismo río” (λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῆι ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης -Plat. *Cratyl.* 402 a. A 6 DK).

Con Heráclito en mente o no, habrá que reconocer que la “formación” del joven protagonista ha consistido en gran medida en ser testimonio de una constante guerra de contrarios, y que todo parece indicar que Mann quiere que los salve de la mutua destrucción, erigiéndose él mismo en núcleo de armonía y unidad: “... se peleaban (Naphta y Settembrini) encarnizadamente sobre los supuestos más radicales; él pensaba que aquello conciliador (*versöhnlich*) que se podía denominar “lo humano” tenía que hallarse en algún punto intermedio (*irgendwo inmitten zwischen den strittigen Unleidlichkeiten*)... entre el humanismo grandilocuente y la barbarie analfabeta” (764). Ergo, al joven ingeniero, al ser humano o frágil criatura de la vida que ha sabido dotarse de un criterio propio, le corresponde asumir el papel de Razón única y unificadora – *Lógos*-, gracias a la cual la guerra permanente entre bandos opuestos deviene salvífica y no un avance trágico hacia el abismo de la destrucción mutua. Thomas Mann, pues, presenta aquí la versión más humana, humanística, no sólo de la pugna sofística *lógos / antilogía*, sino también de la misma lucha entre contrarios y de la Razón o *Lógos* que los concilia. O, dicho en otros términos: el reino del ser humano está lleno de contradicciones, pero éstas son súbditas de la mayor dignidad, inteligencia y piedad del Rey, del Hombre con mayúsculas:

“... he aprendido mucho entre esas gentes de aquí arriba, he llegado a estar muy por encima del mundo de allá abajo, hasta el punto de haber perdido casi el aliento; y lo veo todo bastante bien desde la base de mi columna... He soñado sobre la condición del hombre... Deseo con toda mi alma quedarme con él y no con Naphta... como tampoco con Settembrini; los dos son unos charlatanes... ¡Vaya pareja de pedagogos!⁴⁸ Sus discusiones y sus desacuerdos en sí no son más que un *guazzabuglio* y un caótico fragor de una batalla que nunca podría aturdir a nadie con una mente libre y un corazón piadoso... Vida o muerte, enfermedad o muerte, espíritu y naturaleza (*Tod oder Leben – Krankheit, Gesundheit – Geist und Natur*)... ¡Acaso son contrarios?... La excentricidad de la muerte forma parte de la vida misma; si no, la vida no sería vida; y en medio (*in der Mitte*) de ambas tenemos la condición del *homo dei*... Eso es lo que veo desde mi columna. Desde esta condición, el hombre debe tratar consigo mismo de un modo refinado, galante y amablemente cortés, pues sólo él es noble, las contradicciones no lo son. El hombre es dueño de las contradicciones (*Der Mensch ist Herr der Gegensätze*), éstas existen gracias a él y, por consiguiente, es más noble que ellas (*ist er vornehmer als sie*). Más noble que la muerte, demasiado noble para ella: he ahí la libertad de su mente. Más noble que la vida, demasiado noble para ella: he ahí la piedad de su corazón” (722-23).

He aquí la convicción final de quien ha aprendido que la vida es movimiento, cambio, tensión, guerra; de que él tiene la capacidad y el deber de capitanearla, y que, sin embargo, no ha convertido este poder en la excusa para permanecer protegido en una especie de torre de marfil. Antes al contrario, tiempo atrás ya había sentido el ahogo de la comodidad y de la paz del sanatorio hasta sentir la amenaza de la parálisis del espíritu: “Desde allí había contemplado las cumbres sumidas en la niebla, la danza enloquecida de las tempestades de nieve, y, en el fondo de su alma, había sentido vergüenza de no ser más que un mero espectador bien guarnecido en un bastión de comodidades (*und sich seines Gaffens über die Brustwehr des Komforts hin in seiner*

⁴⁸ Pedagogos desconectados del mundo: “Las tornas cambiaban cuando no se trataba de cuestiones de ingenio, agilidad de palabra y brillantez intelectual, sino de cosas terrenales y prácticas... En ese terreno, los duelistas tenían la batalla perdida, se sumían en la sombra, se volvían invisibles, y Peeperkorn tornaba el cetro, determinaba, decidía, ordenaba, delegaba” (868).

Seele geschämt)” (693). Carecía de algo y la carencia le generó el deseo de “entrar en un contacto más libre y a la vez más íntimo con las montañas cubiertas por la nieve... y ese deseo no podía hacerse realidad mientras fuese un peatón indefenso y sin alas en los pies”⁴⁹. No era un deseo cualquiera, sino “la tendencia a acercarse tanto al abismo de esa naturaleza mortífera que dicho abrazo llegara a convertirse en una amenaza real... a no huir hasta que tal cercanía no rozara el límite crítico”. Se aventuró, pues, por la montaña: “... con las piernas cubiertas de polvo de nieve ascendió hasta una altura en la que se extendían grandes terrazas blancas... Siguió subiendo, más alto, hacia el cielo”, y el peligro hizo acto de presencia: “... de pronto, resbaló porque no se dio cuenta de que había un desnivel en el suelo... continuaba adentrándose en aquel mundo de silencio salvaje... si le sorprendía la tempestad de nieve, le sería harto difícil encontrar el camino de regreso”. Todo le aconsejaba retirarse, pero: “... se negaba a emprender la huida... por más que le paralizase el miedo... a los elementos... Lo que movía a Hans Castorp... sólo se podía designar con una palabra: “reto” (*Herausforderung*)... una rotunda negativa a la prudencia”. El corazón le latía “con vehemencia”; no quería dejarse cubrir “por esa estúpida masa de cristales hexagonales perfectos”, de manera que luchaba, resistía la tentación de tumbarse, y “resistió la tentación de dejarse llevar... luchaba... a pesar de las potentes fuerzas con que la tormenta de nieve apresaba sus miembros cada vez más” (687-708).

No hay duda, por tanto, de que aquella idolatría absoluta y burguesa del ego, que tanto temía Naphta y que lleva al hombre a evitar cualquier peligro o mínimo contratiempo, no ha enraizado en el joven ingeniero. Le hemos visto superar los contrarios convirtiéndose en la razón o *lógos* que los cohesiona. No obstante, en la situación en que ahora mismo se encuentra, la sola razón quizá le aconsejaría ceder finalmente a la muerte, de modo que Thomas Mann le procura el amparo del primer polo de una oposición recurrente en su obra: “*Liebe / Tod*”, “*éros / thánatos*”, el instinto de preservar la vida y el instinto de buscar la muerte, tal como Freud llega a plantearlo, por ejemplo en *El yo y el ello* (*Das ich und das Es*, 1923)⁵⁰: “Quiero ser bueno. ¡No quiero conceder a la muerte ningún poder sobre mis pensamientos! Pues en eso consisten la bondad y la caridad”. No niega la autoridad de la muerte, pero: “La muerte y el amor no casan bien... El amor (aquí *die Liebe*, “amor, afecto, estimación”) es lo único que hace frente a la muerte; sólo el amor, no la razón (aquí *Vernunft*, esto es, “razón, sensatez, sentido común”), es más fuerte que ella”. Y, si ya hemos visto que la belleza de la forma, concretada antes en la belleza de la palabra, nos conducía a las buenas acciones, no es incoherente ahora que la forma sea equiparada al amor y a la bondad, culminando así un honorable proyecto humanístico: “También la forma está hecha únicamente de amor y de bondad, la forma y la moral de una comunidad inteligente y amable, y de un bello Estado humano”. Ergo, ahora sí, la “formación espiritual” de Hans Castorp, la capacidad de pensar y de regir en consecuencia, es finalmente una realidad:

“¡Oh, así es como se explica con claridad lo soñado, así está bien “gobernado”! Quiero conservar en mi corazón la fidelidad a la muerte, pero... cuando determina nuestro pensamiento y nuestra conducta, no es más que maldad, oscura lascivia y rechazo de lo humano. *En nombre de la bondad y del amor el hombre no debe dejar que la muerte reine sobre sus pensamientos* (*Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode*

⁴⁹ Alas como las de Mercurio, las que tampoco no tiene Settembrini que querría acompañarle en su excursión a la montaña: “Me gustaría poder acompañarle a la montaña, corre con usted con zapatos alados, como Mercurio (*ich... würde mit Ihnen fahren, Flügelschuhe an den Füßen, wie Mercurio*), pero no debo” (689).

⁵⁰ Al respecto, véase, por ejemplo: Belin (1992); Northcote-Bade (1984); Wysling (1983).

keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken)... Llevaba mucho tiempo buscando ese lema... Ahora lo he encontrado... Sí, estoy entusiasmado y siento su calor. Mi corazón late con fuerza y sabe por qué... ¡Ánimo! ¡Abre los ojos! ¡Ésos son tus miembros, tus piernas, ahí, en la nieve! ¡Muévelas y ponte en pie!... Qué difícil era liberarse ahora de las cadenas que rodeaban su cuerpo e intentaban mantenerle en el suelo... pero el impulso que había tomado era más fuerte. Hans Castorp se apoyó en un codo, encogió enérgicamente las rodillas, se enderezó, se apoyó y se puso de pie” (723-24).

La razón que conciliaba los polos, todavía demasiado fría, se ha convertido en amor e, infundiendo ánimo, fuerza, felicidad y pasión arma a Hans Castorp y al ser humano en general para poder enfrentarse a la guerra constante que es la vida. “Liebe” no es aquí “el *éros* o deseo de lo que no tenemos” del *Simposio* de Platón⁵¹ –el joven ingeniero ha cubierto, por decirlo así, todo el trayecto de la escala ascendente –, ni la benéfica locura que los dioses envían al amante y al amado, tal como es descrita en la palinodia del *Fedro*⁵², pero ciertamente es entusiasmo, pasión (*erwärmt*, “entusiasmado, apasionado”).

Los peligros derivados de la tempestad de nieve le han hecho apostar por la vida y ésta es una lección bien aprendida, pero, de nuevo en el sanatorio y privado de la fuerza demoníaca que el *éros* que sentía por Claudia Chauchat le infundía, “al joven Castorp le parecía que algo fallaba en aquella vida y en aquel mundo”. Quien tiene el poder ahora es “un demonio (*Dämon*) que tiene el nombre de “anestesia de los sentidos (*Stumpfsinn*)”, es decir, una muerte en vida por falta de sensaciones o padecimientos, que lo retrotrae a un estado anterior del que ya se había avergonzado: “Todo cuanto veía era siniestro, maligno; y sabía muy bien lo que veía: era la vida sin tiempo, la vida sin preocupaciones ni esperanzas, la vida como un activo desorden estancado (*das Leben als stagnierende betriebsame Liederlichkeit*)... la vida muerta ” (*das tote Leben*) (920-21). Y, después de siete años, el trueno de la Gran Guerra llega al sanatorio y “se vio liberado del hechizo (*Er sah sich entzaubert... befreit*)... por el poder de una serie de fuerzas elementales (*elementaren Aussenmächten*)”. Tumbado cómodamente sobre la hierba, debe levantarse de nuevo para salir libre de su caverna dorada, consciente de haber cometido otra vez el pecado de la inacción:

“... aunque su insignificante destino individual se perdiese en la inmensidad del destino del mundo, ¿acaso esta liberación no era muestra de una bondad y una justicia de los dioses para con él, para con su persona concreta? ¿No parecía que la vida volvía a acoger en su seno a su “niño mimado y perdido? (*Nahm das Leben sein sündiges Sorgenkind noch einmal an*)... no lo hacía abriéndole un camino de rosas, sino de esta forma tan drástica y tan terrible... Y así cayó de rodillas, con el rostro y las manos elevados hacia el cielo, un cielo sombrío y cargado de vapores de azufre, pero que había dejado de ser la bóveda cavernosa de la montaña del pecado (*die Grottendecke des Sündenberges*)” (779).

Hemos llegado, pues, al episodio que siempre ha sido considerado el más perturbador de la novela: la decisión de Hans Castorp, un vez completada su formación

⁵¹ 200e, 8-9: ‘¿no es *éros* en primer lugar amor –o deseo- de algo y, en segundo, de lo que le pueda faltar?’, pregunta Sócrates a Agatón (ἔστιν ὁ Ἔρως πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῆ αὐτῶ; -Burnet, 1901 rpr. 1991).

⁵² 245b, 2-6: “no tengamos miedo de la locura en sí misma, ni nos confunda discurso alguno atemorizándonos en el sentido de que hay que preferir al amigo sensato al perturbado (ὡς πρὸ τοῦ κεινημένου τὸν σώφρονα δεῖ προαιρεῖσθαι φίλον)... antes al contrario, que se lleve la victoria una vez haya demostrado... que los dioses no para su provecho envían el amor al amante y al amado” (ἐπ’ ὠφελίᾳ ὁ ἔρως τῶ ἐρῶντι καὶ τῶ ἐρωμένῳ ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται -Burnet, 1901 rpr. 1991).

y dotado ya de un criterio personal, de abandonar su refugio y bajar al llano en un momento tan trágico. El hechizo de su particular Zauberberg ha desaparecido definitivamente porque, después de siete años, la versión o polo más severo de la vida, es decir, la tensión mundial convertida en guerra⁵³ parece tener fuerza suficiente para arrastrarlo. Pues bien, con Heráclito en mente o no, la vida es movimiento y flujo y, por consiguiente, mantiene una tensión constante con la muerte, a menos que quiera autonegarse y devenir una *contradictio in terminis*, una vida muerta. La “vida viva” ha situado a Hans Castorp ante un dilema ineludible: rendirse al peligro del estancamiento y de la muerte en vida que le acecha de nuevo, o dejar que la corriente de los acontecimientos lo empuje hacia un destino incierto después de haberse elevado en exceso por encima del llano. Entre un desorden “estancado” y un desorden “trágico” pero dinámico –aquello que a menudo es la vida–, parece evidente que la opción no pecaminosa sería la segunda⁵⁴, si bien Mann no renuncia al sueño, en verdad humano, de que al fin triunfe el polo sublime del Amor, sueño con el que concluye *La montaña mágica*:

“¡Adiós! ¡Adiós! ¡Vivirás o te quedarás en el camino! Tienes pocas perspectivas; esa danza terrible a la que te has visto arrastrado durará todavía unos cuantos años, y no queremos apostar muy duro por que logres escapar. Francamente, no nos importa demasiado dejar abierta esta pregunta. Las aventuras del cuerpo y del espíritu que te llevaron por encima de tu naturaleza simple permitieron que tu espíritu sobreviviese lo que no habrá de sobrevivir tu cuerpo. Hubo momentos en que la muerte y el desenfreno del cuerpo, entre presentimientos y reflexiones, hicieron brotar en ti un sueño de amor. ¿Será posible que de esta bacanal de la muerte (*aus diesem Weltfest des Todes*), que también de esta abominable fiebre sin medida que incendia el cielo lluvioso del crepúsculo, surja alguna vez el amor (*die Liebe*)?”.

Referencias bibliográficas completas:

- . Bauer, E. K. (2008). “Männlichkeitskonstruktionen in Thomas Manns *Der Zauberberg*”. *Seminar: A Journal of Germanic Studies* 44. 1, 87-102.
- . Becker, R. (1994). “Yourcenar en mouvement: Jugement et préjugé dans l’essai sur Thomas Mann”, a *L’Universalité dans l’œuvre de Marguerite Yourcenar*, I. Tours : S. I. E. Y., 1994, 217-224.
- . Beddow, M. (2002). “The Magic Mountain”, en Robertson, 2002, 137-150.
- . Berlin, J. B. (1992). “Psychoanalysis, Freud, and Thomas Mann”, en *Approaches to Teaching Mann’s Death in Venice and Other Short Fiction*. New York: Mod. Lang. Assn. of Amer, 105-118.

⁵³ Sobre Mann y la Primera Guerra Mundial, véase, por ejemplo: Scott (2000).

⁵⁴ Una visión contraria, por ejemplo, a la de otra idólatra de la literatura como Marguerite Yourcenar (1978): “Mais rien n’est simple chez Mann: dans les dernières pages de *La Montagne magique*, c’est presque joyeusement que Hans Castorp se jette dans l’aventure de la guerre, avec l’espoir d’y retrouver la réalité et la camaraderie humaine. Sentiment point normal chez une recrue de 1914, mais c’est, semble-t-il, sans réserves mentales aucunes qu’un Mann encore imbu des disciplines militaristes de son temps et de son peuple fait prendre à Hans, au bout de son libre périple, la place laissée vide par l’obtus et intransigent Joachim. Même dans l’oeuvre la plus classique du grand écrivain, l’exercice de l’intelligence demeure une occupation suspecte, et la guerre est, pour “l’enfant gâté de la vie”, l’exorcisme qui l’arrache à “la montagne des péchés”... Mais le thème de ce qu’on pourrait appeler le péché originel de l’intelligence est trop constant chez Mann pour qu’on puisse se permettre d’esquiver cet épilogue: c’est délibérément qu’à la fin d’un long ouvrage consacré aux progrès d’un esprit qui se forme les investigations intellectuelles de Hans sont dénoncées comme une dangereuse excursion dans le Mal” (276-77). Al respecto, véase, sin embargo: Becker (1994).

- . Bishop, P. (2002). "The intellectual world of Thomas Mann", en Robertson, 2002, 22-42.
- . Burnet, J. (ed.) (1900, rpr. 1977). *Platonis Opera*, vol. 1 Oxford: Clarendon Press.
- . Burnet, J. (ed.) (1901, rpr. 1991). *Platonis Opera*, vol. 2 Oxford: Clarendon Press.
- . Burnet, J. (ed.) (1902, rpr. 1984). *Platonis Opera*, vol. 4. Oxford: Clarendon Press.
- . Bussanich, J. (1996). "Plotinus Metaphysics of the One", en Gerson, 1996, 38-65.
- . Campillo, M. (1995). "Sobre literatura i sobre l'ensenyament de la literatura: les raons de Settembrini". *Marges* 53, 65-70.
- . Clark, S. R. L. (1996). "Plotinus: Body and soul", en Gerson, 1996, 275-291.
- . Classen, A. (2003). "Der Kampf um das Mittelalter im Werk Thomas Manns: *Der Zauberberg*: Die menschliche Misere im Kreuzfeuer geistesgeschichtlicher Strömungen". *Studia Neophilologica: A Journal of Germanic and Romance Languages and Literature* 75. 1, 32-46.
- . Diels, H.-Kranz, W. (1951, rpr. 1966). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th edn. Berlin: Weidmann, rpr. Dublin / Zurich.
- . Dowden, S. D. (ed.) (1999). *A Companion to Thomas Mann's Magic Mountain*. Columbia, SC: Camden House.
- . Engelhardt, D. (2003). "Krankheit und Medizin, Patient und Arzt in Thomas Manns *Zauberberg* (1924) in medizinhistorischer Sicht", en *Der Zauberberg: Die Welt der Wissenschaften in Thomas Manns Roman*. Stuttgart: Schattauer, 1-27.
- . Gerson, LL. P. (ed.) (1996). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: C. U. P.
- . Gilabert, P. (1991). *El Erótico. Diálogo filosófico sobre Eros o la confrontación de los amores pederástico y conyugal*. Barcelona: PPU.
- . Heftrich, E. (1993). "Der Totendanz in Thomas Manns Roman *Der Zauberberg*", en *Tanz und Tod in Kunst und Literatur*. Berlin: Duncker & Humbolt, 335-350.
- . Henry, P. & Schwyzer, H. R. (eds.) (1951, 1959, 1973). *Plotini Opera, Tomus I, II, III, Enneas VI*, Leiden: E. J. Brill.
- . Henry, P. & Schwyzer, H. R. (eds.) (1964,1977). *Plotini Opera, Tomus I, II (= Vita Plotini, Enn. I-IV)*, Oxford.
- . Herwig, M. (1999). "Magic Science on the Mountain: Science and Myth in Thomas Mann's *Der Zauberberg*". *Germanic Review* 74, 2, 146-156.
- . Inwood, M (1992). *A Hegel Dictionary*. Cambridge, Massachusetts: Wiley-Blackwell.
- . Kavaloski, J. (2009). "Performativity and the Dialectic of Time in Thomas Mann's *Der Zauberberg*". *German Studies Review* 32. 2, 319-342.
- . Kontje, T. (2010). *The Cambridge Introduction to Thomas Mann*. New York: C. U. P.
- . Koopmann, H. (2003). "Naturphilosophie im *Zauberberg*", en *Der Zauberberg: Die Welt der Wissenschaften in Thomas Manns Roman*. Stuttgart: Schattauer.
- .Kurzke, H. (1987). "Dir Erotik des *Zauberbergs*". *Hefte der Thomas Mann Gesell. Sitz Lübeck* 6-7, 55-69.
- . La Vergata, A. (2003). "Malattia e morte nella Montagna Incantata", en *Il testo letterario e il sapere scientifico*. Bologna: CLUEB, 205-224.
- . Linés, L. M. (2006). *Thomas Mann*. Madrid: Síntesis.
- . Lionel, R. (2006). "Thomas Mann confronté à la tradition de l'humanisme occidental". *Revue de Littérature Comparée* 3 (July-Sept), 319-333.
- . Mádl, A. (1980). *Thomas Manns Humanismus: Werden und Wandel einer Welt und Menschauffassung*. Berlin: Rütten & Loening.
- . Mann, Thomas (2012). *La montaña mágica*. Barcelona: Edhasa (traducción: Isabel García Adánez).
- . Mann, Thomas (1995). *Der Zauberberg*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch

Verlag.

- . Marx, F. (2003). "Abenteuer des Geistes: Philosophie und Philosophen im Zauberberg", en *Der Zauberberg: Die Welt der Wissenschaften in Thomas Manns Romans*. Stuttgart: Schattauer, 137-148.
- . Mehring, R. (2003). *Das "Problem der Humanität": Thomas Manns politische Philosophie*. Paderborn: Mentis.
- . Meredith, S. C. (1999). "Mortal Illness on *The Magic Mountain*", en Dowden, 1999, 109-140.
- . Montiel, Luis (2013). "Told by a myth: Thomas Mann's *Felix Krull*". *Culture & History Digital Journal* 2 (2).
- . Mutschmann, H (ed.) (1912). *Pyrrhoniae Hypotypeses. Sexti Empirici Opera*, vol. 1, Leipzig: Teubner.
- . Nenno, N. P. "Projections on Blank Space: Landscape, Nationality, and Identity in Thomas Manns *Der Zauberberg*". *German Quarterly* 69. 3, 305-321.
- . Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. (traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1981 (1ª ed. 1973).
- . Nolte, Charlotte (1996). *Being and Meaning in Thomas Mann's Joseph Novels*. MHRA Texts and Dissertations, Volume 44. London: W. S. Maney & Son LTD for the Modern Humanities Research Association and the Institute of Germanic Studies.
- . Northcote-Bade, J. (1984). "The Background to the Liebestod Plot Pattern in the Works of Thomas Mann". *The Germanic Review* 59. 1, 11-18.
- . Ramis, R. (2010). "*Der Zauberberg*: Filosofía y política a través de la figura de Leo Naphta". *Estudios Filológicos Alemanes* 21, 307-326.
- . Reynolds, L. D. (ed.) (1965). *L. Annaei Senecae Epistularum Moralium ad Lucilium*. Oxford: Clarendon Press.
- . Ridley, H. (1994). *The problematic bourgeois: twentieth-century criticism on Thomas Mann's Buddenbrooks and The Magic Mountain*. Columbia, S. C.: Camden House.
- . Robertson, R. (ed.) (2002). *The Cambridge Companion to Thomas Mann*. Cambridge: C. U. P.
- . Scott, A. (2000). "Thomas Mann and World War I: Germanness under Siege", en *Cultural Visions: Essays in the History of Culture*. Amsterdam: Rodolpi, 223-236.
- . Schoepf, J. (2001). *Die pädagogischen Konzepte in Thomas Manns Zauberberg und Ihre Wirkung auf die Hauptfigur Hans Castorp*. Marburg: Tectum.
- . Scholdt, G.; Walter, D. (1980). "Sterben für die Republik? Zur Deutung von Thomas Manns *Zauberberg*". *Wirkendes Wort: Deutsche Sprache in Forschung und Lehre* 30, 108-21.
- . Stälin, O.; Früchtel, L.; Treu, V. (eds.) (1970). *Clemens Alexandrinus. Stromata*. Berlin: Akademie-Verlag.
- . Stock, I. (1986). "The Magic Mountain". *MFS: Modern Fiction Studies* 32. 4, 487-520.
- . Symington, R. *Thomas Mann's The Magic Mountain: a reader's guide*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- . Usener, H. (ed.) (1922 rpr. 2002). *Epicure: testi de Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Herman Usner*. Milano: Bompiani.
- . Veget, H. R. (2008). *Thomas Mann's The Magic Mountain: a casebook*. New York: O. U. P.
- . Wagner, M. F. (1996). "Plotinus on the nature of physical reality", en Gerson, 1996, 130-170.

- . Wysling, H. (1983). "Thomas Manns Rezeption der Psychoanalyse", en *Probleme der Moderne: Studien zur deutschen Literatur von Nietzsche bis Brecht*. Tübingen: Niemeyer, 201-222.
- . Yourcenar, Marguerite (1978). "Humanisme et hermétisme chez Thomas Mann", en *Sous bénéfice d'inventaire*. Paris: Idées / Gallimard, 265-312.