

## Referències clàssiques i la seva significació a *La muntanya màgica* de Thomas Mann<sup>1</sup>

Pau Gilabert Barberà  
Universitat de Barcelona<sup>2</sup>

Per a M. Jufresa, C. García Gual i C. Miralles, i a la memòria de J. Alsina

### Resum:

Tot i que la novel·la de Thomas Mann, *La muntanya màgica*, ha estat objecte de nombrosos estudis, aquest article suggereix que fins ara cap no ha prestat l'atenció deguda a la importància i significació de les seves referències clàssiques. Això es deu probablement a la creença general que la influència de la tradició clàssica és relativament intranscendent en relació a l'àmplia conjunció d'idees filosòfiques en què recolza el text de Mann. Aquest article adopta un punt de vista diferent i, mitjançant una anàlisi i comentari acurats de les referències clàssiques explícites i les que considera implícites, conclou que són també valuoses per a la comprensió de l'afaiçonament ideològic del personatge principal, Hans Castorp, i, en un grau no quantificable, per ajudar a continuar reflexionant sobre l'etiologia del seu controvertit descens a la plana des de la muntanya màgica (Zauberberg) a fi de prendre part en la gran tragèdia de la Primera Guerra Mundial, aliena, com ho és qualsevol guerra, al desig humanístic que l'amor (Liebe) prevalgui finalment en la vida dels homes.

### 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.

Paraules clau: tradició clàssica, Thomas Mann, Muntanya màgica, filosofia grega, novel·la alemanya

Si pensem en la quantitat ingent de bibliografia resultant de l'estudi i anàlisi especialitzats d'un clàssic de la literatura contemporània com *La muntanya màgica* de

---

<sup>1</sup> Aquest article fou publicat a *LEXIS, Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*, 32, 2014, 422-444.

<sup>2</sup> Professor titular de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona, Gran Via de les Corts Catalanes 585, 08007 Barcelona. Telèfon: 934035996; fax: 934039092; correu electrònic: [pgilabert@ub.edu](mailto:pgilabert@ub.edu); pàgina web personal: [www.paugilabertbarbera.com](http://www.paugilabertbarbera.com)

Thomas Mann<sup>3</sup>, fóra lògic concloure que el marge per a noves aportacions és forçosament estret o, pitjor encara, que cal estar molt convençut de la vàlua del que es gosa escriure, si realment no es volen decebre les expectatives del lector interessat. Sabem, en efecte, que tota anàlisi implica segmentar la unitat amb l'objectiu de comprendre-la millor, i, tanmateix, la unitat hi continua essent, de manera que, malgrat circumscriure'm a l'anàlisi i comentari de les referències clàssiques tot al llarg de *La muntanya màgica*<sup>4</sup>, el lector, fent ús d'un dret inalienable, decidirà si aquestes pàgines contribueixen o no a una intel·lecció més pregonada d'aquesta extensa i filosòfica novel·la<sup>5</sup>.

*La muntanya màgica* és una novel·la de formació o *Bildungsroman*, un relat en el curs del qual assistim a la refermança de la formació intel·lectual i sobretot humana del protagonista principal, el jove enginyer Hans Castorp. Aquest, just després de llicenciar-se i lliure encara de compromisos professionals immediats, inicia un viatge per a visitar un seu cosí, Joachim, que mira de recuperar-se en el sanatori per a tuberculosos d'una muntanya que per a ell, després d'una estada inesperada de set anys, esdevindrà determinant. Per assolir la refermança de què parlàvem, Mann dissenya una reiterada i encesa confrontació de parers entre dos pacients del sanatori d'una gran talla intel·lectual, Naphta i Settembrini, mestres valuosos que aportaran la doble base teòrica sobre la qual, tot discriminant o "governant", s'aixecarà finalment el criteri personal i intransferible del jove<sup>6</sup>. En efecte, deixant-se endur per un sentit del deure, de l'equitat i de l'equilibri, "Hans Castorp s'escoltava el senyor Settembrini i examinava... els seus punts de vista... Tant més lícit trobava després... deixar córrer lliurement els seus pensaments i somnis en una altra direcció, en direcció oposada (*in entgegengesetzter Richtung*)" (195)<sup>7</sup>. Settembrini, per la seva banda, reconeix la vàlua intel·lectual o "naturalesa discursiva (*diskursive Natur*)" de Naphta, de manera que li plau "creuar l'espasa de les idees amb un oponent que... disposa de la mateixa força". Sovint són batusses a mort, però "la contraposició i l'hostilitat (*die Gegensätzlichkeit und Feindseligkeit*) dels seus pensaments són un al·licient... Em cal, aquesta fricció (*Friktion*). Les conviccions no viuen si no tenen ocasió de lluitar (*zu kämpfen*)" (461-2). De lluites, certament n'hi haurà moltes tot al llarg de la novel·la, però avancem ja que, a occident –i ben aviat T. Mann ens ho confirmarà–, la consolidació d'un tipus d'exercici intel·lectual com aquest, consistent a valorar tant el discurs com el contra-discurs, el

---

<sup>3</sup> A tall d'exemple i des de diferents perspectives i plantejaments, vegeu: Symington (2011); Kontje (2010); Kovaloski (2009); Valet (2008); Bauer (2008); Linése (2006); Robertson (2002); Beddow (2002); Herwig (1999); Dowden (1999); Nenno (1996); Ridley (1994); Kurzke (1987); Stock (1986).

<sup>4</sup> Vull assenyalar, tanmateix, que l'objectiu d'aquest article no és la cerca o identificació de les traduccions que Mann emprà –al respecte, vegeu, per exemple: l'assaig de Lukács de 1911, *Die Seele und die Formen*, amb les citacions en les seves obres dels diàlegs platònics en la traducció de Rudolf Kassner, o Reed 1974, *Thomas Mann: The Uses of Tradition* en relació a *Mort a Venècia*. D'altra banda i en termes generals, quant a les traduccions, considero que no hauríem d'esperar trobar-les sempre reproduïdes, paraula rere paraula, en les seves obres. Més endavant, per exemple i referint-se a Epicur, llegirem: "... perquè, tant si sabem citar-la bé com si no, la dita del savi jocós té plena validesa espiritual (... denn ob wir es nun zu zitieren wissen oder nicht, so hat das Wort des witzigen Weisen jedenfalls volle seelische Gültigkeit...)". El meu objectiu és sobretot comentar la significació de les referències clàssiques explícites i implícites en el text, per bé que, pel que fa a les darreres, n'hauré de fonamentar, naturalment, la versemblança.

<sup>5</sup> Sobre el món intel·lectual i filosòfic de Thomas Mann, vegeu per exemple: Ramis (2010); Koopmann (2003); Marx (2003); Bishop (2002).

<sup>6</sup> Sobre el vessant pedagògic de la novel·la, vegeu, per exemple: Schoepf (2001).

<sup>7</sup> Totes les citacions en català pertanyen a l'edició següent: Mann (1992), i la numeració entre parèntesis s'hi refereix. Les citacions en alemany corresponen a Mann (2002)

*lógos* i l'*antilogía*, és resultat d'una pràctica usual en les escoles dels sofistes, màxims representants de l'anomenada "il·lustració grega" del segle Vè aC.

Una de les oposicions radicals entre les tesis d'inspiració jesuítica de Naphta i les del humanista francmaçó Settembrini, té a veure amb la defensa aferrissada per part del primer de la creença com a fonament i òrgan del coneixement, del "crec per poder conèixer (*Ich glaube, damit ich erkenne*<sup>8</sup>)" de Sant Anselm de Canterbury (451), que relega l'intel·lecte a un plànol secundari. Segons que ens explica, l'escolàstica dels segles XII i XIII només certificava la veritat filosòfica si coincidí amb la teològica i, al seu torn, els textos teològics entronitzaven l'home com a rei de la creació, com a ésser privilegiat per a qui havia estat dissenyada tota la natura. "L'home és la mesura de les coses, i la seva salvació, el criteri de la veritat (*Er ist das Mass der Dinge und sein Heil das Kriterium der Wahrheit*)" (452), afirma; ergo, cal que tota teoria autèntica sobre el destí de l'home es fixi com a objectiu la seva salvació i no pas l'aprenentatge de les ciències naturals: "Quan es preferia la filosofia platònica a qualsevol altra era perquè no s'ocupava del coneixement natural, sinó del diví". Allò essencial és saber distingir el que és nociu i mostrar la "mesura", i, si acomplim aquest deure, ens adonarem que "és pueril dir que l'Església ha defensat les tenebres contra la llum (*die Finsternis gegen das Licht*)... el que ha conduït l'home a les tenebres, i cada cop el conduirà més avall, són les ciències sense pressupòsits, les no filosòfiques" (452). Resta clar, doncs, que Plató i tal vegada el paper que la seva imatge de la caverna jugà per a il·lustrar la "salvació filosòfica" de l'ànima —el seu trànsit vers la regió intel·ligible— s'afegeix —de fet, no ens mancarà tampoc la prova— a la llista de fonts clàssiques, tot i que primer he de fer esment de la inqüestionable al·lusió anterior a Protàgoras, adaptat per Naphta hàbilment i cristiana. Què llegim, en efecte, en els textos de què disposem?:

. "Els grecs diuen, i Protàgoras fou el primer, que un raonament es pot oposar a qualsevol raonament"<sup>9</sup>.

. "Protàgoras diu que qualsevol qüestió es pot discutir des de dos punts de vista i amb la mateixa força, fins i tot sobre aquesta qüestió mateixa de si tot pot ser discutit des de dos punts de vista diferents"<sup>10</sup>.

. "Protàgoras vol que l'home sigui la mesura de totes les coses, de les que són, en la mesura que són, de les que no són, en la mesura que no són, tot anomenant 'mesura' el criteri i 'coses' les realitats, de manera que pot dir que l'home és el criteri de totes les coses, 'de les que són, en la mesura que són, de les que no són, en la mesura que no són'. És per això que només admet les coses que semblen a cadascú, i d'aquesta manera introdueix el principi de relació (i. e., allò en relació al qual)"<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> *Credo ut intelligam*, una màxima d'Anselm de Canterbury (*Proslogion*, 1), basada en una dita d'Agustí d'Hipona *Crede ut intelligas* (*Tract. Ev. Jo.* 29.6).

<sup>9</sup> Les traduccions són meves: Ἕλληνες φασὶ Πρωταγόρου προκατάρξαντος παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικεισθαι — Climent d'Alexandria, *Miscel·lània* 6, 65 (Stählin et alii, 1970).

<sup>10</sup> *Protagoras ait de omni re in utrumquam partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit* — Sèneca. *Lletres a Lucili* 88,43 (Reynolds, 1966).

<sup>11</sup> 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 μόνῳ, καὶ οὕτως εἰσάγει τὸ πρὸς τι — Sext Empíric. *Esbossos Pirrònics* 1, 216-219 (Mutschmann, 1912). Vegeu també: Plató. *Cràtil* 385e, 6-386a, 2: "(Sòcrates): ... segons que Protàgoras deia en afirmar que 'l'home és la mesura de totes les coses'. Per tant, segons que les coses se'm revelen ser, així són per a mi, segons a tu, així són per a tu" (ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγων "πάντων χρημάτων μέτρον" εἶναι ἄνθρωπον ὡς

Fóra inútil aclarir que l'habilitat de Naphta és la de Mann, que ha volgut posar en boca de l'oponent metafísic de Settembrini no pas qualsevulla sentència -com més aliena a l'ideari del francmaçó millor-, sinó la més humanística, la que podríem pensar que escau en exclusiva al francmaçó, tot demostrant així que Naphta també sap treure profit de la saviesa de Protàgoras o, dit altrament, de la intel·lecció de l'home com a mesura i criteri. I, efectivament, Settembrini amonesta més tard Hans Castorp tot reivindicant el suport del mateix sofista grec: "Respecti l'home en si, enginyer... Confïu en el clar pensament humà i rebutgi els esgarriaments i el fangeig mental! Els humans eren la mesura de les coses (*Der Mensch sei das Mass der Dinge*), va dir encara". I conscient alhora que, amb tant d'interès com ell, Naphta malda per modelar la ment del jove, al·ludirà al llibre del *Gènesi* per defensar el dret humà, per a ell inalienable, a "entendre el bé i el mal (*Gut und Böse*)", "a distingir la veritat de les falses aparences (*Wahrheit und Lügenschein*)". Ergo, Settembrini també sap treure profit de la saviesa bíblica, tot fent partícip a la "criatura", esdevinguda ara mesura i criteri, de la prerrogativa del "Creador": el coneixement del bé i del mal, com es desprèn de la contundència amb què rebla l'amonestació: "... i pobre del qui gosava desorientar-se en la creença d'aquest dret creador! Més valia que es fermés una pedra de molí al coll i s'ofegués al pou més fondo" (733).

Per la seva part, els textos platònics que anteposen el coneixement diví al natural i que exhorten l'home a fugir del món físic per ascendir a l'ideal –Mann ho sap molt bé– són munió. Valgui com a exemple aquest raonament de Sòcrates en el *Teetet* (176a, 5-8, 176b, 1), que té l'avantatge, a més, de remetre'ns a la lluita entre el bé i el mal:

"No és possible que el mal mori, car és forçós que hi hagi sempre quelcom oposat al bé. No habita entre els déus, però ronda forçosament la naturalesa mortal i aquesta regió. En conseqüència, cal intentar fugir d'aquí cap allà com més aviat millor"<sup>12</sup>.

Al seu torn, l'oposició "tenebres / llum" és constant en els textos bíblics, però Naphta l'associava amb la filosofia platònica, cosa que, com apuntava abans i crec que podré demostrar després, em duia a la imatge platònica de la caverna. Recordem al respecte que, segons el gran filòsof d'Atenes, la situació epistemològica dels qui l'han habitada sempre com a presoners és molt colpidora, puix que l'obligada, permanent i única contemplació d'ombres els allunya per sempre més de la Realitat<sup>13</sup>. El pitjor de tot, però, és que el grau de coneixement de la resta d'éssers humans, en principi lliures pel fet de no haver romàs mai empresonats físicament en una cova-presó, no és pas més alt, sinó que, davant la lògica estranyesa de Glaucó: "Parles d'una imatge estranya i de presoners estranys", Sòcrates s'apressa a corregir-lo: "Iguals a nosaltres" (*República* 515a, 4-5). I és així, perquè:

---

ἄρ' οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνεται τὰ πράγματα (εἶναι) τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί (Burnet, 1900 rpr. 1977).

<sup>12</sup> 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 ἐνθένδε ἐκέισε φεύγειν ὅτι τάχιστα -Burnet (1900 rpr. 1977). Reitero que presento aquest text només com a exemple.

<sup>13</sup> *República* 515 a, 5-8: "Primer de tot, ¿creus, en efecte, que uns presoners d'aquesta mena poden haver vist, no només de si mateixos sinó també els uns dels altres, res altre que no siguin les ombres que per causa del foc es projecten sobre la part de la cova de davant seu?" (τοὺς γὰρ τοιοῦτους προῶτον μὲν ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἶε ἂν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσιπτούσας; -Burnet, 1902 rpr. 1984).

“Aquesta imatge’ (εἰκόνα)... cal aplicar-la... tot comparant, d’una banda, aquest espai que se’ns mostra per mitjà de la visió amb l’habitable de la presó i, d’una altra, la llum del foc del seu interior amb la força del sol. Al seu torn, la pujada cap amunt i la contemplació del que s’hi troba (τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω), si l’entens com l’ascensió de l’ànima vers la regió intel·ligible (τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεῖς), almenys no et separaràs del que és la meua esperança... D’altra banda, a mi el que em sembla m’ho sembla així: en el món intel·ligible, la idea del bé em sembla la darrera que veiem i amb prou feines (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀραῖσθαί); un cop vista, però, aleshores cal concloure que arreu ella és causa del que és correcte i bell (αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία), puix que, en el món visible, engendrà la llum i el seu senyor i, en l’intel·ligible, ella com a senyora oferí veritat i coneixement; i cal concloure també que, a qui vulgui obrar assenyadament tant en públic com en privat, li cal veure-la” (517a, 8-517c, 5)<sup>14</sup>.

Contràriament al que podien pensar, doncs, els humans són en una presó; la seva ànima n’ha de fugir com més aviat millor, i el coneixement de la idea del Bé els demana un esforç permanent i sense defallences. Ara bé, la meta del viatge “ideocèntric” de l’home platònic és el cim de les Idees immutables i eternes, la Idea de la Bellesa-Bé, o, si volíem dir-ho així, el cim de la Muntanya Màgica per excel·lència, mentre que el final de la inesperada experiència de Hans Castorp en la muntanya de les meravelles o *Zauberberg* serà el descens al món físic o visible, que en aquell moment, endemés, viu una follia bèl·lica global. Cal suposar que Hans Castorp deu tenir les seves raons per decantar-se finalment per aquesta opció, però, de moment i en referència al text de Plató que Mann té ben present, m’apresso a assenyalar que, quan la novel·la és a punt de cloure amb les notícies que arriben al sanatori sobre la tronada històrica de la Primera Guerra Mundial, el jove Hans Castorp roman encara força absent somiant i governant<sup>15</sup> *platonico more* -és a dir, com els presoners de la caverna-, prenent ombres per realitats: “a l’ombra espiritual de les coses, però no tenia en compte les pròpies coses (Hans Castorp), precisament a causa d’una certa arrogància en confondre les ombres per coses i, en coses, veure-hi ombres (*die Schatten für dir Dinge zu nehmen, in diesen aber nur Schatten zu sehen*)” (777).

Abordo tot seguit la doble visió (*lógos* i *antilogía*) de l’humanisme en *La muntanya màgica*, visió en què els paràmetres clàssics hi juguen també un paper destacat. Settembrini opta per una definició exhaustiva i categòrica: humanisme és amor a la humanitat; l’art de la política; rebel·lió contra tot el que embruta i deshonra el concepte de l’home; defensa de la causa humana, dels interessos personals i de la joia de viure; cura de les bones formes i defensa de la llibertat de pensament<sup>16</sup>, tot oposant-se així a la vergonyosa manca de formes, la misantropia i la superstició pròpies de l’Edat Mitjana<sup>17</sup>; etc, etc. Tots aquests valors, segons que afirma el francmaçó, els encarna perfectament la figura de Prometeu, “el primer humanista (*der erste Humanist*)”, modelador amb argila dels primers homes, però, sobretot, benefactor de la humanitat per haver-los donat

<sup>14</sup> Burnet (1902 rpr. 1984).

<sup>15</sup> Un hàbit ja consolidat: “Aquesta era la primera visita que els cosins van fer a casa de Naphta... Des d’aleshores se n’havien seguit dues o tres més... i d’elles també va treure el jove Hans Castorp altres temes de reflexió quan, contemplant internament el cos altament desenvolupat que anomenaven *homo dei*, seia en el seu lloc de retir tot florit de blau i ‘governava’” (466).

<sup>16</sup> Sobre l’humanisme i la filosofia política a Thomas Mann, vegeu, per exemple: Richard (2006); Mehring (2003); Mádl (1980).

<sup>17</sup> Vegeu al respecte: Classen (2003).

les llavors de foc que necessitaven, patint després el càstig severíssim de Zeus fins que Hèracles intercedí a favor seu. En aquesta qüestió, doncs, Mann n'ha tingut prou d'acudir a l'imponent patrimoni mític dels grecs i elegir la contalla (*mythos*) més adient per a deixar-nos ben situats<sup>18</sup>.

Ara bé, ell veu molt clar que l'humanisme, la dignitat humana i la política van lligats a la paraula, “perquè la bellesa de la paraula creava la bellesa de l'acció (*das schöne Wort erzeuge die schöne Tat*)... un bon estil porta bones obres. Escriure bellament gairebé ja volia dir pensar bellament i, d'aquí a les belles accions, només hi havia un pas” (194). Heus aquí un procés que va, en opinió de Settembrini, de la bella paraula a l'acció ètica, i tot sembla indicar que, a fi d'il·lustrar-lo, Mann torna de bell nou a les fonts filosòfiques, concretament al *Simposi* de Plató, per reproduir en allò essencial el procés d'abstracció que, segons mestratge de Diotima, duu l'amant d'un sol cos a comprendre que les múltiples belleses individuals s'emparen sota una única Bellesa arquetípica; valora aleshores més l'ànima de l'estimat que no pas el seu cos, s'interessa per ell i pareix les paraules que el fan millor, “a fi que es vegi forçat a contemplar de bell nou la bellesa en les normes de conducta i les lleis” (τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν -210c, 3-4). I no s'acaba tot aquí, sinó que, després de les normes de conducta, l'amant ha de guiar l'estimat vers la bellesa de les ciències (ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν -210c, 6-7) a fi que mai més no sigui un home vil, sinó que al seu torn ell mateix, “tot girant-se vers aquell mar immens de bellesa i contemplant-la, pareixi bells i magnífics discursos... fins que albiri una ciència única...” (τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην -210d, 4-7 –Burnet, 1901 rpr. 1991, en tots els casos)<sup>19</sup>.

Pocs passatges com aquest del *Simposi* deuen posar tan de relleu, per a satisfacció de l'escriptor alemany, la convicció socraticoplatònica que la noblesa ètica és fruit de la de la paraula bella -resultat alhora de la contemplació de la bellesa-, quan genera un discurs o *lógos* que, atesa la seva etiologia, no pot sinó tenir cura de les formes, de les belles formes, garantia certa d'un resultat equivalent en les accions, és a dir, garantia d'honestedat i perfecció morals.

Hans Castorp combrega ben aviat amb aquesta abrindada apologia de la paraula i les belles formes. Tot conversant amb el conseller Behrens, recorda que totes les professions humanístiques, les que s'ocupen del cos o de l'ànima de l'ésser humà: la medicina, l'advocacia, la lingüística, la pedagogia, la teologia, etc., són impensables sense el suport de la paraula i, a més, “si volem estudiar-les, com a base aprenem... les llengües clàssiques (*die alten Sprachen*)... és esplèndid... que cada tipus de professió humanista es basi en... la bella forma” (304). Mann ret tribut aquí a l'arrel grecollatina tant de la gramàtica com del lèxic humanístic i científic de la cultura occidental, però l'elogi amb majúscules és per als restauradors del món clàssic, per als humanistes del Renaixement, practicants d'un “noble luxe que es deia *generosità* i que consistia a

---

<sup>18</sup> Acut igualment a la mitologia grega per comparar la situació de Hans Castorp en arribar al sanatori: (Settembrini) “Vostè no és dels nostres? Està sa, només és aquí com a hoste, com Ulisses al regne de l'Ombra? (*wie Odysseus im Schattenreich*) Quina audàcia, baixar a les profunditats, on els morts viuen fútilment i sense sentit” (76); o per descriure la salut de la senyora Stöhr: “Fa dos passos endavant i tres enrere. Després de cinc mesos a l'ombra, ve el vell i t'hi afegeix mig any més, Ah!, això són suplicis de Tàntal. Empenys i empenys i creus que ja ests a dalt (*Ach, es sind Tantalusquallen. Man schiebt und schiebt, und glaubt man, oben zu sein*)” (184).

<sup>19</sup> El resum del procés el trobem a 211b, 7-211d (Burnet, 1901 rpr. 1991): “En efecte, aquesta és la via correcta per abordar els temes eròtics o per ser guiat per un altre: tot començant per les belleses d'aquí, ascendir sempre amb aquella bellesa com a objectiu, com si les fèssim servir d'esglaons, pujant des d'un sol cos bell a dos, des de dos a tots els cossos bells, des dels cossos bells als bells capteniments, des dels bells capteniments a les belles ciències, i des de les ciències acabar en aquella ciència, que no és sinó la ciència d'aquella bellesa d'abans, i, finalment, arribar a conèixer la bellesa en si mateixa”.

concedir a la forma un valor humà propi, independent del contingut: el culte a la parla com un art per l'art (*der Kultus der Rede als einer Kunst um der Kunst willen*)". Aquesta fou, en efecte, l'herència de la civilització grecoromana que els humanistes, "els *uomi letterati*, havien retornat a la Romania... i que era la font de qualsevol altre idealisme de continguts, també del polític" (579). I, d'aquí a la santificació de la literatura<sup>20</sup>, "el miracle de la unió anàlisi-forma", i del literat, només hi ha un pas que Mann –sempre per boca de Settembrini- no dubta a fer:

"... l'esperit de la literatura... desvetllava la comprensió de tot allò humà... eliminava prejudicis i convenciments necis... portava l'honestedat, l'ennobliment i la millora del gènere humà. Creant el refinament i el sentit morals més extrems, lluny de fanatitzar educava en el dubte, en l'equitat, en la tolerància. L'efecte purificador i santificador de la literatura (*Die reinigende, heiligende Wirkung der Literatur*), la destrucció de les passions a través del coneixement i de la paraula, la literatura com a via de comprensió, de perdó i d'amor... el literat com a persona perfecta, com a sant" (581).

Això no obstant, fidel a si mateix i al seu disseny sofisticat, Mann havia tingut cura d'equilibrar abans la balança fent que Naphta protestés enèrgicament contra "l'esperit retòric-literari (*den rhetorisch-literarischen Geist*) de l'ensenyament europeu i l'obsessió gramàtico-formal (*seinen grammatisch-formalen Spleen*), que no era res més que un instrument de la classe dominant burgesa"(578)<sup>21</sup>. El text carrega específicament contra la formació popular que opta per imposar una erudició aigualida, quan es podrien aconseguir resultats molt millors mitjançant conferències, exposicions, pel·lícules, etc.<sup>22</sup>. Probablement, però, són molts els ciutadans contemporanis occidentals que no dubtarien a associar la protesta de Naphta amb un ensenyament de les llengües clàssiques –que han "patit"-, curós de la gramàtica, la forma, o l'ús hàbil de la citació erudita, però que, esdevingut un art de la forma per l'art de la forma, no s'avergonyeix, com llegíem fa un moment, d'haver-se independitzat del contingut. I no cal dir, és clar, que Naphta nega al seu torn la santedat de la literatura i dels literats, perquè els qui com Settembrini no reconeixen l'Absolut, és a dir, Déu o Allò positiu i segur, es lliuren al progrés, al pur nihilisme, fent-se així mereixedors de "comparèixer davant d'una inquisició o d'un rigorós tribunal popular" (582).

La diferent concepció de Naphta i Settembrini de l'humanisme s'hauria de fer palesa també en la lògica reivindicació del segon de la dignitat del cos per oposició a la previsible condemna del primer, però, la anterior defensa de Settembrini de l'intel·lecte enfront del "crec per poder conèixer" de Sant Anselm proclamat per Naphta, l'obliga ara a un exercici de coherència. En efecte, Settembrini assegura a Hans Castorp que està més malalt que ell, que té poques esperances de guarir-se, i que no viatja per no malmetre el seu cos abans d'hora; tanmateix, ho fa "sota les més grans reserves, amb la protesta més orgullosa i dolorosa del meu esperit contra el dictat del meu cos mesquí

<sup>20</sup> Vegeu al respecte: Campillo (1995).

<sup>21</sup> Però no sense que Settembrini el repliqui adientment: "... són vostès, els qui han suat els poetes i filòsofs antics... La tosca candidesa de vostès haurà de restar a les escoles, ensenyant allò que voldrien menysprear... perquè sense cultura no poden presentar-se enlloc, i, de cultura, només n'hi ha una: la que vostès qualifiquen de burgesa i que és la humana!" (577-78).

<sup>22</sup> Naphta recorda fins i tot a Settembrini que a Alemanya en època medieval "es considerava afrontós enviar a l'escola un noi que no volgués fer-se sacerdot, i aquest desdeny... per les arts literàries sempre havia estat un senyal de distinció... Mentre que el noble, el soldat i el poble no en sabien o en sabien poc, de llegir i escriure, el literat, el correcte fill de l'humanisme... sí que en sabia; però, tret d'això, no sabia fer res més en aquest món, era un cap de trons llatí amb l'ús de la paraula que deixava la vida per a la gent honrada. Per això també convertia la política en una gaita..." (579).

(*meines armseligen Körpers*)” (291). El jove enginyer creu contradictori declarar-se humanista i menystenir alhora el cos, però el mestre li replica que honra i estima el cos com honra el món i els interessos de la vida contra els qui en fugen sentimentalment —és a dir, la lluita dels clàssics contra els romàntics—, tot i que hi ha un principi i poder superior que és l’intel·lecte: “... dins d’una antítesi entre cos i *intel·lecte*, el cos significa el mal, el principi diabòlic (*das böse, das teuflische Prinzip*), perquè el cos és natura, i la natura —en contraposició a l’intel·lecte... —, és malvada” (292). I això no és tot, algun dia “l’orgull humanista” haurà de considerar una humiliació que l’intel·lecte vagi lligat al cos, a la natura, per bé que ell, a diferència del cristianisme, no veu en el cos el principi del mal. “¿Sap que s’ha transmès del gran Plotí que s’avergonyia de tenir un cos?”<sup>23</sup> (292), li pregunta, i li recorda igualment que Voltaire es rebel·là contra el poder malèvol de la Natura, la qual sacrificà milers de vides humanes en el terratrèmol de Lisboa de l’any 1755. Per tant, pel que fa al cos:

“Se l’ha d’honar i defensar quan es tracta de la seva emancipació i de la seva bellesa, de la llibertat dels sentits, de la felicitat, del plaer. I se l’ha de menysprear en la mesura que s’oposa al moviment cap a la llum com a principi de gravetat i d’inèrcia, en la mesura que fins i tot representa el principi de la malaltia i de la mort” (293).

*“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 entgegensetzt, ihn verabscheuen, sofern er gar das Prinzip der Krankheit und des Todes vertritt”.*

Si ja abans constàvem que Settembrini en allò essencial reproduïa bé els textos de Plató i que els emprava amb intel·ligència i profit, ara gosaria dir que, quant al contingut central d’aquest paràgraf, l’esperit de la palinòdia del *Fedre* (243e- 257b) podria estar-ne ben bé a la base —un text, el *Fedre*, que Mann cita explícitament a *Mort a Venècia*. Efectivament, el fet que Settembrini no entengui el cos com a principi del mal no vol dir que no es pugui veure a si mateix com una d’aquelles ànimes que, havent perdut les ales, s’han agafat a quelcom de sòlid (στειροῦ τινοῦ) i s’hi han instal·lat fins a esdevenir éssers vius (ζῶον) amb un cos terrestre (σῶμα γήϊνον), que les condemna a la condició mortal (θνητόν) (246c, 2-5). Trista condició, certament, com la de tots els éssers humans, dotats d’una ànima que havia contemplat en un altre temps les Idees immortals cara a cara, per bé que, donat que ja “no restem purs i exempts d’aquesta tomba (ἀσήμαντοι < σῆμα) que ara anomenem cos (σῶμα)<sup>24</sup>...”, hi hem quedat lligats com una ostra en la seva conquilla” (250c 4-6). Presoners, doncs, en una caverna d’ombrívola ignorància —ja ho hem vist— i esdevinguts pesants per la materialitat del cos, necessitem recobrar les ales, car “el poder natural de l’ala és dur el que pesa (τὸ ἐμβριθές) cap amunt” (246d, 6). En cas contrari, com sentència Settembrini, afeixugats pel “principi de gravetat i d’inèrcia”, ens costarà de moure’ns vers la llum. Ens salva, però, l’anàmnesi (ἀνάμνησις) o record, car, en efecte, “tota ànima humana, per raó de la seva naturalesa, ha contemplat les coses que són (τὰ ὄντα), o no hauria arribat a aquest ésser viu (anomenat home)” (249e, 5-250). En suma, l’intel·lecte humà, hàbil auriga per causa d’un record que l’empeny cap amunt (*aná*) i amb les ales que li fa créixer la pràctica de la filosofia, no tornarà ja a la foscor (εἰς... σκότον), sinó que li

<sup>23</sup> Vegeu Porfiri. *Vida de Plotí*, cap. I. (Henry-Schwyzler (1964-1977). Vegeu també: Clark (1996).

<sup>24</sup> Cf. Pl. *Cràtil*, 400c.



espera una vida lluminosa (φάνον βίον)<sup>25</sup> (256d, 6-8 - Burnet, 1901 rpr. 1991, en tots els casos).

Sigui com sigui, quant a les fonts de referència sobre la primacia de l'intel·lecte, Mann fa que Settembrini esmenti explícitament a Plotí, més platònic que Plató –si volíem dir-ho així-, pare d'aquell sistema piramidal que situa la indeterminació absoluta o l'U –altrament és innominable- en el cim de tot el que existeix; totalment aliè al món físic per bé que aquest en depèn; font inesgotable de la qual emana tot i Principi o Llum vers la qual cal iniciar, com féu el filòsof, un moviment ascendent fins a atènyer la unió mística<sup>26</sup>. En suma, Hans Castorp ha rebut ara com a model el més hiperbòlic dels pols oposats a la matèria<sup>27</sup>, tot i que, evidentment, en cap cas se li demana una ascési semblant a la del pare del neoplatonisme.

Settembrini ha afirmat solemnement que l'intel·lecte té més dignitat que el cos, però en la citació anterior també hi havia una defensa del segon basada en la “llibertat dels sentits, la felicitat i el plaer”. En principi, tot és prou vague perquè gosem adreçar-nos a fonts clàssiques concretes, però, d'altra banda, sí que podem pensar –veurem de seguida per què- en textos epicuris com ara la *Carta a Meneceu*. Heus aquí, com a exemple, dos petits passatges: el primer compara la necessitat de filosofar tot al llarg de la vida amb la naturalitat amb què defensem la cerca constant de la felicitat: “Qui diu que encara no és hora de filosofar o que n'ha passat l'hora, és com qui diu que ha passat l'hora, o que encara no és hora de cercar la felicitat”<sup>28</sup>; i el segon proposa deixar-nos guiar pel plaer i les sensacions: “Reconeixem el plaer com el bé primer i connatural a nosaltres, en partim per a tota elecció o refús, i hi arribem perquè distingim qualsevol bé prenent les

---

<sup>25</sup> Una vida lluminosa gràcies a la contemplació de la Bellesa-Bé; al respecte, vegeu també Plató: *Simposi*, 211d-212b. Naturalment, cal no oblidar per raons òbvies el *Fedó*, on Sòcrates assenyala tots els inconvenients de la unió ànima-cos i els avantatges d'alliberar-nos i purificar-nos del darrer; vegeu, per exemple: 65b, 9-67d, 10.

<sup>26</sup> Sobre la metafísica de l'U, vegeu, per exemple: Bussanich (1996); i sobre la naturalesa de la realitat física a Plotí: Wagner (1996).

<sup>27</sup> En efecte, l'U, a banda d'ésser indeterminació absoluta (ἀοριστίαν παντελή –III 4,1, 5-17), és incorporeal (μὴ σῶμα –II 4,8,2), privació, negació i remoció de tota forma, i en això consisteix precisament la seva individualitat (στέρεις, οὐ μορφή –II 4, 14, 14-15). La matèria no és encara (μὴ ὄν –II 5,4, 10-14), és tan sols un mirall que reté imatges (κάτοπτρον –IV 3,11, 7-8), però sense participar realment d'allò que reté. Es tracta d'un cadàver ornamentat (νεκρὸν κεκοσμημένον –II 4,5,18); no és en potència, sinó en apariència (εἶδολον –II 5,5, 21-25). Essent com és privació i penúria total (πενία παντελής –I 8,3, 16), no posseeix per ella mateixa cap bé (μηδὲν παρ' αὐτῆς ἀγαθὸν ἔχουσαν –I 8,3,36-37); és el mal absolut (αἰσχρὸν –II 4, 16, 24), el mal essencial (τὸ ὄντως κακὸν –I 8,5,9); manca de qualsevol forma (ἄμορφον –I 6,2,13-16); experimenta un devenir constant (γινόμενα αἰεί –II 4,5,27). La mort de l'ànima és la seva arribada a la matèria i l'afebliment posterior (I, 8, 14, 44-45). Per què aquesta caiguda? És “com si algú criticés un drama perquè en ell no tots són herois” (III 2, 13), per bé que allò important és reconèixer sempre que “fins i tot els contraris s'associen i sense ells no hi ha ordre” (II 3, 16, 45-46). Conseqüentment, l'home no té cap altra opció que la fugida del món material o, si més no, “aquesta és la vida pròpia... d'homes feliços i divins: separació (ἀπαλλαγὴ) de la resta de les coses d'aquí baix, fugida (φυγὴ) del que està sol vers l'Únic (VI 9,11,51)... per rebre sol l'Únic (VI 7,34, 7-8)... i per veure ell sol l'Únic (I 6,7,9). Aquest és el fi veritable de l'ànima, posseir aquella llum, contemplar el que és llum per si mateixa... deixa-ho tot (ἀφελε πάντα –V 3,17,38) –Henry & Schwyzer (1951, 59 i 73).

<sup>28</sup> 122: ὁ δὲ λέγων μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὥραν ἢ παρεληλυθῆναι τὴν ὥραν ὁμοίως ἐστὶ τῶν λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ παρῆναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι –Usener (1887, rpr. 1963, 1966); les traduccions són meves.

sensacions com a criteri”<sup>29</sup>. El fet d’haver pensat en aquesta carta d’Epicur com a referent pot haver semblat precipitat, però, quan després se’ns parla de l’actitud serena davant la mort de Joachim, el cosí de Hans Castorp, llegim les reflexions següents:

“La nostra mort ateny més els supervivents que no a nosaltres, perquè, tant si sabem citar-la bé com si no, la dita del savi jocós té plena validesa espiritual en la mesura que mentre nosaltres existim, la mort no existeix, i que, quan la mort ve, nosaltres no hi som (*solange wir sind, der Tod nicht ist, und dass, wenn der Tod ist, wir nicht sind*); entre nosaltres i la mort, doncs, no hi ha cap relació real i és una qüestió que no ens ateny en absolut, si de cas només al món i la natura” (588).

Doncs bé, les paraules literals del “savi jocós”, Epicur, a la *Carta a Meneceu* són aquestes:

“El mal que inspira més terror, la mort, no és res per a nosaltres, ja que, quan som vius, la mort no hi és, mentre que, quan la mort es presenta, aleshores ja no hi som. No hi ha mort, doncs, ni per als vius ni per als morts, perquè, precisament quant als primers, no hi és, mentre que els segons ja no hi són”<sup>30</sup>.

El darrer tema no abordat fins ara de la citació anterior és la defensa de l’emancipació i la bellesa del cos, motiu d’un nou enfrontament entre Naphta i Settembrini. El primer demana al jove enginyer que aprengui a apreciar la excel·lència artística d’obres com el Crist sofrent del segle XIV de la seva estança. Són “produccions d’un món espiritual i expressiu... lletges de pura bellesa i belles de pura lletgesa (*hässlich vor Schönheit und schön vor Hässlichkeit*)... bellesa espiritual i no de la de la carn, que és absolutament nècia”. Palesen una bellesa abstracta i interna; el seu Crist “és edat mitjana avançada, gòtic, *signum mortificationis*... una proclamació radical del sofriment i de la debilitat de la carn... el gust pel pessimisme ascètic”, i per a més informació el remet al *De miseria humanae conditionis* d’Innocenci III de finals del segle dotze (447-48).

Al respecte, fóra inútil precisar que “l’espiritualitat” clàssica, fins i tot la més ascètica, la que també menyspreà la carn, mai no descobrí bellesa en la lletgesa corporal, que és més aviat indigna de l’home, encara que existent<sup>31</sup>. Diotima, al *Simposi* de Plató, manté que “la contemplació de” i el “tracte amb” la bellesa física, unida però a la noblesa de caràcter, és la que provoca que el bon amant pareixi a la fi la virtut de la qual se sent prenyat<sup>32</sup>. I els estoics, dos segles després, encara defineixen *éros* com “un

<sup>29</sup> 128-129: ταύτην (τὴν ἡδονὴν) γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.

<sup>30</sup> 125: τὸ φρικοδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περὶ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ’ ὁ θάνατος παρῆ, τόθ’ ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. Οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντας ἐστὶν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδὴ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ’ οὐκέτι εἰσὶν.

<sup>31</sup> A un nivell molt diferent, és clar, Sòcrates demana a Alcibiades que compari la seva bellesa corporal amb la superior bellesa del coneixement que ell posseeix, però no hi ha lloc per a cap cant a la lletgesa física: ‘En aquest cas, veuries en mi una bellesa indescriptible i molt superior a la teva bella figura’ (ἀμύχανόν τοι κάλλος ορώης ἂν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπολυ διαφέρον –*Simposi*, 218e, 2-3 –Burnet, 1995).

<sup>32</sup> “Així, quan algú se sent prenyat en l’ànima d’aquestes virtuts des que era infant, inspirat com està per la divinitat, en arribar a l’edat adequada desitja ja parir i engendrar i... quan... troba una ànima bella, noble i ben dotada... troba davant d’aquest home moltes raons a propòsit de la virtut i de com ha de ser l’home bo i les coses a las quals s’ha d’aplicar, i intentarà educar-lo. I, pel fet de relacionar-se amb el que és bell (τοῦ καλοῦ), pareix i engendra allò del que estava prenyat des de feia temps (ἅ πάλαι ἐκύει τίκει καὶ γεννᾷ)” (209a, 8-c, 3 –Burnet, 1995).

impuls a fer amistat que provoca la bellesa en manifestar-se” (ἐπιβολὴ φιλοποῖας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον)<sup>33</sup>, per bé que Plutarc<sup>34</sup> ens dóna la clau per entendre l’abast real d’aquesta afirmació i ens fa veure que la bellesa física no és precisament una *conditio sine qua non*. De fet, Hans Castorp, quant a la decoració de l’estança que ell ocupa, pensa que “una d’aquestes Venus gregues o un atleta (*eine griechische Venus oder so ein Athlet*), això mostra sens dubte el valor humanístic... l’autèntic aspecte humanístic de l’art” (305)<sup>35</sup>. I Settembrini –referint-se ara a un grup de la Pietat pertanyent també a l’estança de Naphta- recolza igualment en el món clàssic per oposar-se a “l’absurd deformisme a què s’havien lliurat l’edat mitjana i les èpoques que l’havien imitada”, i enalteix “l’herència greco-romana, el classicisme (*das griechisch-römische Erbe, den Klassizismus*), la forma, la bellesa, la raó i una transparència devota de la natura, que era l’únic indicat per fomentar la causa de l’ésser humà” (449).

L’humanisme, doncs, ha implicat i implica la restauració del classicisme, sobretot en relació a un dels seus trets essencials: la cura de les formes, que abans hem vist concretada en la bellesa de la paraula, la benèfica conseqüència de la qual era la bellesa de les accions. Tant és així que Settembrini demana ara Hans Castorp que prengui consciència que l’enaltiment d’aquest deformisme o manca de formes no pot sinó generar la consegüent lletgesa de les accions o deshumanització, com ho demostrà aquella intolerància assassina de la Inquisició, és a dir, el furor capellanesc contra tot el que s’oposava a la “sobirania sobrenatural”, i també l’ús de l’espasa i la foguera “com a instruments de la filantropia”<sup>36</sup>. La ment de Naphta, però, basteix de seguida l’*antilogía* adient i li replica que la Convenció Nacional Francesa “va depurar el món de mals ciutadans”, tot confirmant així “l’afany exterminador dels jacobins” que, a diferència de totes les penes canòniques, incloses la foguera i l’excomunió, no cerca de salvar “l’ànima de l’eterna condemna”. L’enviliment de l’home és responsabilitat de “l’esperit burgès” propi del “renaixement, del racionalisme i de les ciències naturals”, com ha fet, per exemple, la moderna astronomia, que ha desplaçat l’home del centre de l’univers i “ha anul·lat la magnífica posició còsmica de l’ésser humà en què... es basava l’astrologia” (450).

La fonamentació clàssica d’aquest discurs passa –ho hem vist ja- per posar hàbilment la saviesa de Protàgoras, promotor de l’home com a mesura de totes les coses, al servei de la salvació de l’ànima com a únic criteri. Tanmateix, des de la perspectiva de la tradició clàssica, és el “classicisme” de l’Escolàstica el que millor dota Naphta de les armes que necessita, puix que tant el platonisme com l’aristotelisme raonen en definitiva l’oposició “Déu / món”, tot abocant l’home a una vida dual. Ergo, “el problema de la seva ànima consisteix en l’antagonisme entre físic i sobrenatural, i tota la qüestió social és... de segon rang”. L’Escolàstica protegeix els éssers humans contra

<sup>33</sup> Stob. *Ecl.* II, 91, 10. SVF III, 935.

<sup>34</sup> *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 1073 B-C. Al respecte, vegeu, per exemple, la introducció, capítol VII, de Gilabert (1999).

<sup>35</sup> Recordem, per exemple, la valoració que Hans Castorp fa del cos del seu cosí Joachim: “... seguia... immersit en la contemplació del cos de Joachim, les costelles del qual... s’enlairaven per damunt de l’estomac enfonsat... aquell cos jove, esvelt, bru, tirant a groguenc, amb pels negres al pit i als seus vigorosos braços... Això són braços d’atleta, pensava... Mira-te’l, tan ben cossat com diuen els llibres, el pur Apol·lo del Belvedere fins als mateixos cabells (*Sieh an, er ist gewachsen, wie es im Buche steht, der reine Apollo von Belvedere, bis auf die Haare*)” (214).

<sup>36</sup> “El senyor Settembrini tenia por de “l’esperit absolut” i volia a totes passades encastar l’esperit en el progrés democràtic, esborronat pel llibertinatge religiós del militarista Naphta, el qual aplegava Déu i diable, santetat i delictes, geni i malaltia, i no reconeixia cap valoració, cap judici de raó, cap voluntat” (523).

el cosmos infinit proclamat pels astrònoms renaixentistes i la fi de l'oposició "Déu / natura", car, aleshores, en el si de la personalitat humana ja no hi pot haver una lluita entre dos principis hostils –entre els dos cavalls de la biga de la palinòdia del *Fedre*, si volíem recolzar en aquella imatge-, "sinó harmònica i unitària; llavors el conflicte intern de l'home es basa únicament en els interessos individuals i globals, i la finalitat de l'estat esdevé... la llei de la moral". Settembrini, no cal dir-ho, no hi està d'acord, i mantindrà contra la "pseudològica" del seu rival que "les conquestes del renaixement i el racionalisme... es diuen personalitat, dret humà, llibertat" (453).

La conseqüència funesta d'aquella "sobirania sobrenatural" esmentada abans és per al francmaçó la condemna de l'*amor carnalis* i *commodorum corporis* (505), de l'amor a la carn i a les comoditats del cos, justament allò que ens exigeix retre els honors deguts a la salut. Per a Naphta, en canvi, aquesta devoció pel cos només fóra racional si es trobés en l'estadi anterior al pecat original i no en l'actual estat de degradació, *statu degradationis*. No essent aquest el cas, és mortal i corruptible, és "presó i penitència de l'ànima, únicament apte per desvetllar el pudor i la confusió, *pudoris et confusionis sensum*, com deia Sant Ignasi"<sup>37</sup>. Hans Castorp, per la seva banda, treu ara a col·lació la informació rebuda del seu mestre, és a dir, la "vergonya" que Plotí sentia del seu cos, de manera que Settembrini, acorralat, no sap fer front al repte i, en actitud indigna de tot bon mestre, opta per desqualificar l'alumne induint-lo a ser un simple receptor de teories alienes: "... va aconsellar-li no barrejar punts de vista: més valia que es mantingués simplement receptiu (*rezeptiv*)" (509).

Naphta, però, no és un alumne, sinó un hàbil opositor i polemista que gosa posar en dubta la capacitat intel·lectual del seu adversari. Li retreu, per exemple, que és incapaç d'entendre la "humana ironia amb què l'església feia contínues concessions al món i a la carn"; i no entén tampoc el "subtil concepte de la indulgència, que fins i tot incloïa un sagrament, el del matrimoni". Es féu, doncs, la concessió; ara bé, "només era una protecció contra el pecat, concedida únicament per limitar l'apetit sensual i la intemperància" i, així, es mantenia "el principi ascètic, l'ideal de castedat, sense fer front a la carn amb un rigor apolític?" (653). L'*antilogia* de Settembrini, com era previsible, s'embolcalla ara de passió irada:

"... no necessitava en absolut la seva enverinada indulgència... protestava contra la maleïda dualitat d'una interpretació del món que endimoniava l'univers, és a dir, tant la vida com el seu infatuat antònim, l'esperit: perquè si aquella era dolenta, aquest, com a negació pura, també ho havia de ser! I va rompre una llança a favor de la innocència de la voluptat (*die Unschuld der Wollust*)" (653).

Doncs bé, des de la perspectiva un cop més de la tradició clàssica, cal assenyalar la ironia que suposa –i Mann n'és molt conscient– el fet que un amant del classicisme i apologeta de la voluptat com el seu Settembrini, no només s'hagi d'enfrontar a la secular tradició ascètica cristiana, sinó també al vessant ascètic, ben real, de la

---

<sup>37</sup> Les línies mestres de Naphta són: "Ordres absolutes! Obligacions fèrries! Violació coactiva! Obediència! El terror!... Eren les regles de Frederic de Prússia i d'Ignasi de Loiola, devotes i rígides fins a la sang" (523). Els membres de la Companyia de Jesús "realitzaven la seva obra "*ex supererogatione*", més enllà del que calia, i no solament en oposar a la "*rebellione carnis*"... Perquè actuar en lluita contra l'enemic, "*agere contra*", atacar, era més, i més honorós, que una simple defensa, "*resistere*". Afeblir i vèncer l'enemic!, deia la norma d'actuació en campanya, i el qui l'havia dictada, Ignaci de Loyola, coincidia novament amb el *capitán general* de Joachim, Frederic de Prússia, i amb la seva regla marcial d'"A l'assalt!, a l'assalt!", "Donar tacó a l'enemic!", "*Attaquez donc toujours!*" (504).

sensibilitat clàssica. Ell mateix ha posat Plotí com a exemple, però l'eco implícit dels textos platònics, dels quals Mann se n'aprofita hàbilment i sovint, no és pas impensable sinó tot el contrari. La palinòdia del *Fedre*, ja esmentada, abunda en arguments contra l'amant corromput que no es decanta per defugir el món sensible per accedir a l'intel·ligible, sinó que, rendint-se a la voluptuositat de la bellesa terrenal i al plaer que li procura, “intenta muntar i engendrar fills a manera d'un quadrúpede (τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν), i no té por de mantenir una relació excessiva (ὑβρεῖ) ni s'avergonyeix de perseguir el plaer més enllà del que és natural (οὐ δέδουκεν οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων)” (250e, 3-4, 251 –Burnet 1901-1991). D'aquest excés, se'n lliuren precisament els homes que, segons Aristòfanes al *Simposi*, provenen d'un antic ésser doblement masculí i que, pederastes com són (παιδεραστοῦσι), “no es decanten de manera natural (φύσει) pel matrimoni o per tenir fills (πρὸς γάμους καὶ παιδοποιίας), sinó que s'hi veuen forçats pel costum (ὑπὸ τοῦ νόμου); ben al contrari, en tenen prou de viure els uns amb els altres sense casar-se” (ἀγάμοις -191e, 6-192b, 2). De tota manera, la gran mestra de l'ascetisme eròtic platònic és Diotima, la que transmet a Sòcrates (211d-212a) el que nosaltres podríem anomenar el “subtil concepte” de la reproducció intel·lectual per oposició a la biològica, parada final dels qui han ascendit correctament per l'escala de l'amor i contempen ja “la bellesa en si mateixa” (αὐτὸ τὸ καλόν), no comparable amb res, ni tan sols amb els adolescents i joves bells, “davant dels quals ara et quedes extasiat” (211d, 2-5 –Burnet 1901 rpr. 1991, en tots els casos)<sup>38</sup>.

És força evident, doncs, que, en el disseny de Mann, a Naphta se li adjudica el pol lleig -molt lleig fins i tot-, de la confrontació entre els qui es consideren justificadament humanistes i els qui de fet ho han de demostrar. Creu que l'home és un malalt en essència i que els sants han viscut sempre dels fruits de la malaltia –Settembrini manté que no té sentit enaltir-la i considera “*criminoso*” abjurar de la salut i la vida-; no vol abolir el càstig corporal i és partidari de la santa crueltat per a imposar l'obediència; en el procediment inquisitorial, defensa la tortura, la veu com “un imperatiu de la raó (*vernunftgebote*)” per a poder penetrar en el cor i el cervell dels qui es neguen a revelar la veritat –Settembrini la considera una “*porcheria*” i un “esgarriament ascètic (*Asketischer Irrwahn*)”-; defensa la pena de mort, perquè no creu en el determinisme científic al que apel·la el francmaçó per a combatre el concepte de culpa, i perquè, a més, no “te cap sentit que l'assassí sobrevisqui a la víctima” –Settembrini, en canvi, advoca per l'abolició de la pena capital atesa la possibilitat de l'error judicial, l'assassinat legal i la necessitat de no tornar mal per mal-; no és partidari de la incineració dels cadàvers –Settembrini sí. En suma, Naphta ataca “l'individualisme liberal de tota època burgesa (*Liberal-Individualismus der bürgerlichen Humanitätsepoche*)”; “l'absolutisme il·lustrat de l'ego (*Absolutismus des Ich*)”; la

<sup>38</sup> Referències platòniques que em semblen adients, a més, perquè quan Clawdia Chauchat abandoni el sanatori, Hans Castorp s'adona, com marca la tradició –també la clàssica-, que s'havia oblidat de tot el que no fos ella. Acarem, doncs, Mann amb Plató i constatarem que, *mutatis mutandis*, diuen el mateix: “Ja no sé exactament quant de temps, ho he oblidat tot i he trencat amb tot, amb els meus parents, amb la meva professió de la terra baixa i amb totes les meves perspectives. I quan Clawdia Chauchat se'n va anar, vaig esperar-la, sempre vaig esperar-la aquí dalt, de manera que la plana m'ha perdut completament de vista i als seus ulls es pot dir que ja sóc mort” (676). *Fedre*, 252a 1-7 (Burnet, 1901 rpr. 1991): “(L'ànima enamorada) de bon grat no permet que l'abandonin, ni hi ha persona que apreciï més que l'adolescent formós; ben al contrari, s'oblida de la mare, dels germans i de tots els companys, i, perduda la hisenda per negligència seva, no la valora en absolut, disposada com està, pel fet de menysprear tots els bons costums i les bones maneres amb què abans s'adornava, a esdevenir esclava i a jeure, fins a on la deixin, com més a prop millor de l'objecte del seu enyor”.

incapacitat d'anar més enllà de la seguretat personal per abraçar “alguna cosa impersonal i extraindividual (*etwas Überpersönliches, Überindividuelles*)”, i deplora finalment la manca de heroïcitat, és a dir, la moralitat mesquina que serveix per a arribar a “ser vell i feliç, ric i sa, i punt (*dass man alt und glücklich, reich und gesund damit werde und damit Punktum*)” (509-21).

Fóra impossible, certament, copsar la bellesa d'aquesta pura i darrera lletgesa, però no oblidem que la lluita contra l'aburguesament de la vida –sobretot la de l'artista– és una constant en l'obra de Mann, i que el jove enginyer acabarà baixant a la plana per a participar de quelcom tan impersonal i extraindividual com una guerra. No és clar, doncs, que, en un cert sentit, el pol formós no s'hagi d'acostar al lleig. O, dit amb d'altres mots, el nostre repàs tot al llarg de la novel·la de l'esquema sofisticat *lógos /antilogía* ens duu enraonadament a l'oposició de contraris en si mateixa, per bé que, en aquest tema, entro clarament en el terreny de la hipòtesi, de la referència tal vegada implícita però no explícita, i que tanmateix abordaré intentant fonamentar-ne la versemblança en la mesura del possible.

En efecte, el sanatori per a tuberculosos on s'estan els protagonistes de la novel·la és, per definició, un escenari de sofriments<sup>39</sup>, testimonis involuntaris i forçats d'una sovintejada experiència de la mort que cal assumir tant en positiu com sigui possible. Settembrini ho expressa en aquests termes: “L'única manera sana i noble... l'única manera religiosa de contemplar la mort, és comprendre-la i sentir-la com a component i accessori, com a condició sagrada de la vida (*als heilige Bedingung des Lebens*)”. I, tot seguit, apel·la a la saviesa dels antics, que “guarnien els sarcòfags amb símbols de la vida i la sexualitat... aquells homes sabien honrar la mort. La mort és honorable com a bressol de la vida, com un si maternal de renovació (*Der Tod ist ehrwürdig als Wiege des Lebens, als Mutterschoß der Erneuerung*)” (238-9). Recorda fins i tot que, la primera vegada que va tractar temes seriosos amb el jove enginyer, “vam parlar de la mort i de la vida (*von Tod und Leben*), de la dignitat de la mort... i que es cau en un error grotesc, quan la ment l'aïlla abominablement com a principi” (465-66). En efecte: “L'experiència de la mort ha de ser al capdavant l'experiència de la vida, altrament només és un espectre (*Das Erlebnis des Todes muss zuletzt das Erlebnis des Lebens sein*)” (514). Són reflexions prou assenyades i convincents perquè l'alumne les assumeixi i, més endavant, les recordi un dia en què s'aventura a caminar per la muntanya i el sorprèn una forta tempesta de neu: “... el qui coneix el cos, la vida, coneix la mort (*Wer aber den Körper, das Leben erkennt, erkennt den Tod*)... és un mer principi... S'hauria d'acabar... amb el contrari (*das Gegenteil*). Perquè tot l'interès per la mort i la malaltia no és res més que una mena d'expressió d'allò que viu” (551). I tan assumit ho té, que no dubta a compartir-ho amb Clawdia Chauchat: “... estimar la mort porta a estimar la vida i l'home... i estic encantat de poder dir-t'ho. Per a la vida hi ha dos camins: l'un és l'usual, directe i brau, l'altre és terrible, travessa la mort, i aquest és el camí genial!”<sup>40</sup> (661).

Doncs bé, fou Heràclit qui, dels anomenats filòsofs presocràtics, proposà entendre la Natura com un cosmos o ordre universal, garantit per la presència d'un *Lógos* o Raó superior que harmonitza i cohesiona<sup>41</sup> la constant oposició de contraris en què paradoxalment aquell ordre es manifesta. Els fragments del pensador que proposo de

<sup>39</sup> Vegeu al respecte: Engelhardt (2003).

<sup>40</sup> Sobre la mort a les obres de Thomas Mann, vegeu, per exemple: La Vergata (2003); Meredith (1999); Heftrich (1993); Scholdt (1980).

<sup>41</sup> “Heràclit diu que allò oposat concorda i, del que és discordant, en sorgeix l'harmonia més bella, i que tot s'esdevé segons discòrdia” (H. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἕξις γίνεσθαι -Aristoteles. *Eth. Nic.* Θ 2. 1155 b 4. B 8 DK).

tenir en compte simplement com a marc general de referència –reitero, hipotètic- de les reflexions que acabem de llegir<sup>42</sup> son els següents: en primer lloc, el que aborda l’oposició “vida / mort” i el pas d’una a l’altra: “Com a quelcom idèntic hi ha en nosaltres vida i mort, vetlla i adormiment, joventut i vellesa, car aquests passen a ser aquells i aquells de bell nou aquests”<sup>43</sup>; en segon, el que subratlla la necessitat de la malaltia per a comprendre la bondat de la salut: “És la malaltia la que fa la salut quelcom de plaent i bo, la fam el sadollament i el cansament el repòs”<sup>44</sup>. És cert que n’hi ha prou de recordar el que hem analitzat fins ara per constatar que Mann té un bon coneixement del conjunt de la filosofia grega. I, respecte d’Heràclit, podríem recordar fins i tot que l’any 1901 -Mann inicià la redacció de *La muntanya màgica* el 1913- Hermann Diels publicà *Herakleitos von Ephesos*, amb els fragments en grec traduïts a l’alemany, però, en qualsevol cas, no es pot afirmar que aquest llibre formés part de la biblioteca personal de l’escriptor alemany<sup>45</sup>. Per contra, sí que hi ha alguns estudis que posen en relació Heràclit amb obres de Mann, per bé que la seva influència li arribaria per via indirecta, és a dir, per la presència dels postulats del filòsof d’Efes en obres de Jung o Nietzsche, autors amb qui Mann té contrets grans deutes intel·lectuals<sup>46</sup>.

Sigui com sigui, els contraris –tenint Heràclit en ment o no<sup>47</sup>- són pols que generen tensió, moviment i canvi constants, i, en el cas del pensador grec, els termes clau per referir-s’hi son “guerra” i “flux”<sup>48</sup>. De fet, Naphta retreu a Settembrini que insti Hans

<sup>42</sup> És a dir, els fragments que, amb d’altres, serveixen per a configurar el pensament d’un filòsof tal com és explicat en qualsevol història de la filosofia grega.

<sup>43</sup> ταῦτό τ’ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ τὸ ἐγρηγορός καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραῖόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκείνα ἐστὶ κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα (Plut., *Consol. ad. Apoll.* 106e. B 88 DK - les traduccions són meves).

<sup>44</sup> νοῦσος ὑγίειν ἢδὲ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν (Stob. *Flor.* III, 177. B 111 DK).

<sup>45</sup> Tampoc no ho podríem negar categòricament, perquè, havent-me posat en contacte amb ETHBIB Thomas-Man-Archive a Zürich per preguntar-ho, la resposta fou literalment la següent: “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”.

<sup>46</sup> Nolte, per exemple (1996, p. 30), escriu en relació 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’ ”, i afegeix la referència següent: C. G. Jung. *Collected Works*, 6, translated by H. G. Baynes (Princeton: Princeton University Press, 1974, p.246). O, en relació a d’altres nocions d’Heràclit a *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, Montiel (2013), tot proposant una lectura de la novel·la des de la innovadora concepció de la psique humana inaugurada per Jung i continuada per la *Imaginal Psychology* de James Hillman, escriu: “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. Finalment i pel que fa a l’admiració que Nietzsche sentia per Heràclit, heus aquí, per exemple, dos petits passatges de *The Birth of Tragedy* (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 efluviio 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”.

<sup>47</sup> Naturalment, no puc descartar el sistema hegelianà de contraris, per bé que és molt significatiu que, quan “das Gegenteil” i tots els termes hegelians que s’hi relacionen són examinats, Heràclit és citat immediatament; vegeu, per exemple: Inwood (1992), 205-206.

<sup>48</sup> “La guerra és pare de tot” (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ -Hippol. *Ref.* IX, 9, 4. B 53 DK). “Cal saber que la guerra és comuna, la justícia discòrdia i que tot s’esdevé segons discòrdia i necessitat”

Castorp a moure's, a rebel·lar-se; "... el senyor Settembrini ha parlat... amb gran entusiasme del principi del moviment (*Bewegung*) i de la rebel·lió (*Rebellion*) i del millorament del món (*Weltverbesserung*), un principi no gaire pacífic (*kein... friedliches Prinzip*)" (435). A més, "Vostè veu evolucionar la vida (*Sie sehen in ungemessenen Zeiträumen das Leben*) des dels protozous fins a l'home... l'home encara té infinites possibilitats de perfeccionar-se" (436).

Tenint en ment Heràclit o no, caldrà reconèixer que la "formació" del jove protagonista ha consistit en molt bona mesura a ser testimoni d'una constant guerra de contraris, i que tot sembla indicar que Mann vol que els preservi de la mútua destrucció, erigint-se ell mateix en nucli d'harmonia i unitat: "Altercaven aferrissadament per les opcions més extremes, mentre que a ell li semblava que en algun lloc enmig de les rivalitats (*irgendwo inmitten zwischen den strittigen Unleidlichkeiten*), entre l'humanisme retòric i la barbàrie analfabeta, s'havia de trobar allò conciliador (*versöhnlich*) que un podia anomenar humà" (580). Ergo, al jove enginyer, a l'ésser humà o fràgil criatura de la vida que ha sabut procurar-se un criteri propi, li pertoca assumir el paper de Raó única i unificadora –*Lógos*–, gràcies a la qual la guerra permanent entre bàndols oposats esdevé salvífica i no pas un avançar tràgic vers l'abisme de la destrucció mútua. Thomas Mann, doncs, presenta aquí la versió més humana, humanística, no només de la pugna sofística *lógos* / *antilogía*, sinó també de la mateixa lluita entre contraris i de la Raó o *Lógos* que els concilia. O, dit altrament: el reialme de l'ésser humà és ple de contradiccions, però aquestes són "súbdiates de" o "resten subjectes a" la major dignitat, intel·ligència i pietat del Rei, de l'Home amb majúscules:

"No en sé poc, jo, n'he après molt amb aquests d'aquí dalt, m'he enlairat molt amunt de la plana, tant que, pobre de mi, gairebé hi he perdut l'alè; però, des del peu de la meva columna, tinc bon panorama... He somiat l'estament humà... Jo vull estar de la seva part i no de la de Naphtha –i tampoc de la de Settembrini, tots dos són uns garlaires... Quins pedagogs!<sup>49</sup> La seva disputa i les seves oposicions també són un *guazzabuglio*, un confús esvalot d'espases, i ningú que sigui una mica independent de cap i pietós de cor no deixa que l'ensordeixin... Mort-vida, malaltia-salut, esperit-natura (*Tod oder Leben – Krankheit, Gesundheit – Geist und Natur*). Es contradiuen, potser?... L'esgarriament de la mort forma part de la vida, altrament no seria vida, i al bell mig (*in der Mitte*) hi ha l'estament de l'*homo dei*... Ho veig prou, jo, des de la meva columna. Pel seu estament, l'*homo dei* ha de ser galant i cordialment respectuós amb ell mateix, perquè només ell és distingit, i no les contradiccions. L'home és el rei de les contradiccions (*Der Mensch ist Herr der Gegensätze*), existeixen gràcies a ell i, per tant, és més distingit que no elles (*ist er vornehmer als sie*). Més distingit que la mort, massa distingit per a ella –aquesta és la independència de la seva ment. Més distingit que la vida, massa distingit per a ella –i aquesta és la pietat del seu cor" (552).

---

(εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔρην, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔρην καὶ χρεῶν - Orig. c. *Cels*. VI, 42. B 80 DK). "Diu Heràclit en algun lloc que tot passa i res no roman, i, tot comparant allò existent amb el corrent d'un riu, diu que no podries endinsar-te dues vegades en el mateix riu" (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).

<sup>49</sup> Pedagogs desconnectats del món: "... la situació estava en contra d'ells si no es tractava de l'enginy, la paraula i l'esperit, sinó de coses terrenals i pràctiques, de les qüestions, en definitiva, amb què s'acrediten les natures dominants: llavors ja podien plegar, es quedaven a l'ombra, esdevenien insignificants, i Peeperkorn agafava el ceptre, fixava, decidia, cridava, demanava i ordenava" (655).



Heus aquí la convicció final de qui ha après que la vida és moviment, canvi, tensió, guerra; que ell té la capacitat i el deure de senyorejar-la, i que, tanmateix, no ha convertit aquest poder en l'excusa per restar protegit en una mena de torre d'ivori. Ben al contrari, temps enrere ja havia sentit l'ofec de la comoditat i la pau del sanatori fins a sentir l'amenaça de la paràlisi de l'esperit: “Des d'allà havia contemplat l'alta muntanya emboirada, la dansa de la tempesta de neu i s'havia avergonyit de guaitar-ho des del parapet del confort (*und sich seines Gaffens über die Brustwehr des Komforts hin in seiner Seele geschämt*)” (533). Li mancava quelcom i la mancança li generà el desig de “mantenir un contacte viu, més íntim i lliure, amb la muntanya devastada per la neu... i aquest desig era irrealitzable mentre fos un caminant desarmat i sense ales”<sup>50</sup>. No era un desig qualsevol, sinó “la tendència a dur l'apassionat contacte amb la funesta natura fins l'amenaça d'una abraçada total... o almenys a no fer-se enrere fins que el contacte es feia crític”. S'aventurà, doncs, per la muntanya: “Amb les cames empolvorades de neu anava pujant ... sempre amunt... cap al cel”, i el perill féu acte de presència: “... tot d'una va davallar sense que hagués vist venir cap depressió del terreny... va apregonar-se... en el silenci salvatge... si el sorprenia una tempesta de neu... no trobaria pas el camí de tornada”. Tot li aconsellava, doncs, de retirar-se: “Però es va negar a fugir... tant se valia que l'oprimís la por... als elements... el que omplia l'ànim de Hans Castorp es resumia en un mot: repte (*Herausforderung*)... la renúncia a l'assenyada prudència”. El cor li batejava “amb vehemència”; no es volia deixar tapar “per una estúpida cristalometria regular”, de manera que lluitava, resistia la temptació d'ajeure's, i “va tenir l'ànim de moure's a despit del llast de glaç amb què la tempesta li afeixugava cada cop més els membres” (529-42).

No hi ha dubte, per tant, que aquella idolatria absoluta i burgesa de l'ego, que tant temia Naphta i que duu l'home a defugir qualsevulla perill o mínim destorb, no ha arrelat en el jove enginyer. L'hem vist superar els contraris esdevenint la raó o *lógos* que els cohesiona. Això no obstant, en la situació en què ara mateix es troba, la sola raó potser li aconsellaria cedir finalment a la mort, de manera que Thomas Mann li procura l'empara del primer pol d'una oposició recurrent en la seva obra: “*Liebe / Tod*”, “*éros / thánatos*”, l'instint de preservar la vida i l'instint de cercar la mort, tal com Freud ho planteja, per exemple a *El jo i l'allò (Das Ich und das Es, 1923)*<sup>51</sup>: “Vull ser bo. No concediré a la mort cap poder sobre els meus pensaments! En això consisteix la bondat i la filantropia”. No nega pas l'autoritat de la mort, però: “Mort i amor... L'amor (aquí *die Liebe*, “amor, afecte, estimació”) s'oposa a la mort; només l'amor, i no la raó (aquí *Vernunft*, és a dir, “raó, seny, sentit comú”), és més fort que la mort”. I, si ja hem vist que la bellesa de la forma, concretada abans en la bellesa de la paraula, duia a les bones accions, és lògic ara que la forma sigui equiparada a l'amor i a la bondat, culminant així un honorable projecte humanístic: “La forma també està feta només d'amor i bondat: la forma i l'educació d'una comunitat sensata i cordial, d'un bell Estat humà”. Ergo, ara sí, la “formació espiritual” de Hans Castorp, la capacitat de pensar i de regir en conseqüència, és finalment una realitat:

“Oh, així ha estat clarament somiat i ben “governat”!... guardaré fidelitat a la mort, però... si la mort determina els nostres pensaments i “governs”, ser fidel a ella i a allò passat només és maldat, voluptuositat tenebrosa i misantropia. *Per la bondat i l'amor, l'home no ha de concedir a la mort cap poder sobre els seus pensaments (Der Mensch soll um der*

<sup>50</sup> Ales com les de Mercuri, les que tampoc no té Settembrini que voldria acompanyar-lo en la seva excursió a la muntanya: “També l'acompanyaria a la muntanya, correria amb vostè amb sabates alades, com Mercuri (*ich... würde mit Ihnen fahren, Flügelschuhe an den Füßen, wie Mercurio*), però no m'és permès” (530).

<sup>51</sup> Al respecte, vegeu, per exemple: Belin (1992); Northcote-Bade (1984); Wysling (1983).

*Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken*)... Quant de temps he buscat aquest lema!... Ara ja ho tinc... m'encanta i m'apassiona. El cor em bateja fort i sap per què... Ànim!... Obre els ulls! Són teves, aquestes comes que hi ha a la neu! Concentra't i amunt!... Se li va fer terriblement difícil deslliurar-se dels lligams que el cenyien, volent retenir-lo; però l'impuls que havia sabut donar-se va ser més fort. Hans Castorp es va empènyer amb un colze, va aixecar valentament els genolls, es va sostenir i redreçar" (552-553).

La raó que conciliava els pols, encara prou freda, ha esdevingut amor i, tot infontent ànim, força, felicitat i passió, arma Hans Castorp i l'esser humà en general perquè s'enfronti a la guerra constant que és la vida. "Liebe" no és aquí "l'eros o desig del que no tenim" del *Simposi* de Plató<sup>52</sup> –el jove enginyer, per dir-ho així, ja ha pujat per tot els esglaons de l'escala ascendent-, ni la benèfica follia que els déus envien a l'amant i a l'estimat, tal com és descrita en la palinòdia del *Fedre*<sup>53</sup>, però certament és entusiasme, passió (*erwärmt*, "entusiasmada, apassionada").

Els perills derivats de la tempesta de neu li han fet apostar per la vida i aquesta és una lliçó ben apresada, però, de bell nou en el sanatori i privat de la força demònica que l'eros envers Clawdia Chauchat li infonia, "el jove se sentia dubtós vers el món i la vida". Qui té el poder ara és "un dimoni (*Dämon*) que es deia apatia (*Stumpfsinn*)", és a dir, una mort en vida per manca de sensacions o patiments, que el retrotrau a un estat anterior del que ja s'havia avergonyit: "Tot ho veia negre, alarmant, i sabia què veia: la vida sense temps, la vida mancada de preocupacions i d'esperances, la vida com un actiu desordre estancat (*das Leben als stagnierende betriebsame Liederlichkeit*), la vida morta (*das tote Leben*)" (693-4). I, després de set anys, el tro de la Gran Guerra arriba al sanatori. "S'havia trencat l'encís, es va trobar alliberat (*Er sah sich entzaubert... befreit*)... a causa d'uns poders externs elementals (*elementaren Aussenmächten*)" (779). Ajudat còmodament a l'herba, s'ha d'aixecar de bell nou per tal de sortir lliure de la seva gruta o caverna daurada, conscient d'haver comès un altre cop el pecat de la inacció:

"... encara que el seu petit destí s'esborrés en el destí general, ¿no hi havia una mica de mirament i de bondat i justícia divines, en això? La vida tornava a acceptar la seva fràgil i pecadora criatura (*Nahm das Leben sein sündiges Sorgenkind noch einmal an*), no d'una manera mòdica, sinó, així, de la manera més greu i severa... I va clavar un genoll a terra, amb la cara i les mans aixecades a un cel fosc, ple de sofre, però ja no era el sostre de la cova de la muntanya del pecat (*die Grottendecke des Sündenberges*)" (779).

Hem arribat, doncs, a l'episodi que sempre ha estat considerat el més pertorbador de la novel·la: la decisió de Hans Castorp, assolida la seva formació i amb criteri personal, d'abandonar el seu refugi i baixar a la plana en un moment tan tràgic. L'encís del seu particular Zaubergebirg ha desaparegut definitivament perquè, després de set anys, la versió o pol més sever de la vida, és a dir, la tensió mundial esdevinguda guerra<sup>54</sup> sembla tenir prou força ara per arrossegar-lo. Tenint Heràclit en ment o no, la vida és

<sup>52</sup> 200e, 8-9: '¿no és eros en primer lloc amor –o desig- de quelcom i, en segon, del que li pugui mancar?', demana Sòcrates a Agató (ἔστιν ὁ Ἔρως πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῆ αὐτῶ; –Burnet, 1901 rpr. 1991).

<sup>53</sup> 245b, 2-6: "no tinguem pas por de la follia en si mateixa, ni ens confongui cap discurs atemorint-nos en el sentit que cal preferir l'amic assenyat al pertorbat (ὡς πρὸ τοῦ κεκινημένου τὸν σώφρονα δεῖ προαιρεῖσθαι φίλον)... ans al contrari, que s'endugui la victòria un cop hagi demostrat... que els déus no per al seu profit envien l'amor a l'amant i a l'estimat (ἐπ' ὠφελίᾳ ὁ ἔρως τῶ ἐρῶντι καὶ τῶ ἐρωμένῳ ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται –Burnet, 1901 rpr. 1991).

<sup>54</sup> Sobre Mann i la Primera Guerra Mundial, vegeu, per exemple: Scott (2000).

moviment i flux i, per tant, manté una tensió constant amb la mort, si no és que vol autonegar-se i esdevenir una *contradictio in terminis*, una vida morta. La “vida viva” ha posat Hans Castorp davant d’un dilema indefugible: rendir-se al perill de l’estancament i de la mort en vida que l’assetja de bell nou o deixar que el corrent dels esdeveniments se l’endugui a un destí incert després d’haver-se enlairat massa amunt de la plana. Entre un desordre “estancat” i un desordre “tràgic” però dinàmic -allò que sovint és la vida-, sembla evident que l’opció no pecaminosa és la segona<sup>55</sup>, per bé que Mann no renuncia al somni, ben humà, que el pol sublim de l’Amor triomfi a la fi, somni amb què posa punt i final a *La muntanya màgica*:

“Adéu..., tant si vius com si caus! No tens bones perspectives; la malvada dansa en què t’has vist arrossegat encara dura uns anys pecaminosos i no voldriem apostar gaire fort que te’n surtis. Sincerament, deixem la qüestió oberta sense gaires preocupacions. En les aventures de la carn i de l’esperit que van accentuar la teva simpleza, vas aconseguir de sobreviure-hi en esperit com amb prou feines podràs sobreviure en la carn. Vas tenir moments en què, ple d’intuïcions i sempre “governant”, de la mort i la luxúria et va sorgir un somni d’amor. En aquesta festa mundial de la mort, en aquest terrible ardor febril que encén tot el cel plujós del capvespre, ¿també s’elevà alguna vegada l’amor? (*Wird auch aus diesem Weltfest des Todes, auch aus der schlimmen Fieberbrunst, die rings den regnerischen Abendhimmel entzündet, einmal die Liebe Steigen?*)” (784).

#### Referències bibliogràfiques completes:

- . 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”, a Robertson, 2002, 137-150.
- . Berlin, J. B. (1992). “Psychoanalysis, Freud, and Thomas Mann”, a *Approaches to Teaching Mann’s Death in Venice and Other Short Fiction*. New York: Mod. Lang. Assn. of Amer, 105-118.
- . Bishop, P. (2002). “The intellectual world of Thomas Mann”, a 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”, a 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”, a Gerson, 1996, 275-291.

---

<sup>55</sup> Una visió ben contrària, per exemple, a la d’una altra idòlatra de la literatura com 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 respecte, vegeu, però: Becker (1994).

- . 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, 6<sup>th</sup> 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", a *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. (1999). *L'Eròtic de Plutarc. Diàleg filosòfic sobre Eros o la confrontació dels amors pederàstic i conjugal*. Barcelona: PPU.
- . Heftrich, E. (1993). "Der Totendanz in Thomas Manns Roman *Der Zauberberg*", a *Tanz und Tod in Kunst und Literatur*. Berlin: Duncker & Humboldt, 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*", a *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", a *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 Menschenauffassung*. Berlin: Rütten & Loening.
- . Mann, Thomas (1992). *La muntanya màgica*. Barcelona, Proa (traducció: Carme Gala i Fernández).
- . Mann, Thomas (2002). *Der Zauberberg. Text un Kommentar*. Grosse kommentierte Frankfurter Ausgabe. Frankfurt am Main.
- . Marx, F. (2003). "Abenteuer des Geistes: Philosophie und Philosophen im *Zauberberg*", a *Der Zauberberg: Die Welt der Wissenschaften in Thomas Manns Romans*. Stuttgart: Schattauer, 137-148.
- . Max, K. (2013). *Liegekur und Bakterienrausch: literarische Deutungen der Tuberkulose im *Zauberberg* und anderswo*. Würzburg.
- . Mehring, R. (2003). *Das "Problem der Humanität": Thomas Manns politische Philosophie*. Paderborn: Mentis.
- . Meredith, S. C. (1999). "Mortal Illness on *The Magic Mountain*", a 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 Mann's *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.

. Pikulik, L. (2013). *Thomas Mann und der Faschismus: Wahrnehmung-Erkenntnisinteresse-Widerstand*. Hildesheim.

. Ramis, R. (2010). "*Der Zauberberg*: Filosofía y política a través de la figura de Leo Naphta". *Estudios Filológicos Alemanes* 21, 307-326.

. Ramis, R. (2010). "*Der Zauberberg*: Las fuentes del pensamiento filosófico de Leo Naphta". *Agora* 29, N2, 7-29.

. 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", a *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.

. Stählin, 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. (1887, rpr. 1963, 1966). *Epicurea*. Leipzig, rpr. Stuttgart.

. Vaget, 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", a Gerson, 1996, 130-170.

. Wysling, H. (1983). "Thomas Manns Rezeption der Psychoanalyse", a *Probleme der Moderne: Studien zur deutschen Literatur von Nietzsche bis Brecht*. Tübingen: Niemeyer, 201-222.

. Yourcenar, Marguerite (1978). "Humanisme et hermétisme chez Thomas Mann", a *Sous bénéfice d'inventaire*. Paris: Idées / Gallimard, 265-312.

