



Herencias de Goethe en el pensamiento contemporáneo

Descripción

Las fronteras de la división académica del trabajo han impedido el reconocimiento del trasvase de ideas entre literatura y filosofía o entre literatura y ciencias sociales. Pero ya va siendo hora de saltar los muros entre las disciplinas académicas y descubrir la impronta dejada por la literatura de Goethe en otros campos del saber. Dejando al margen a autores como Heidegger y Ortega, también influidos en sus reflexiones filosóficas por el «genio de Weimar», me centraré en este breve artículo en algunas de las herencias de Goethe en tres autores alemanes fundamentales en el pensamiento del siglo XX: Georg Simmel, Max Weber y Ernst Bloch.

LA CONCIENCIA TRÁGICA DE LA SOCIOLOGÍA ALEMANA

Tanto Georg Simmel como Max Weber pertenecen a una época marcada por la herencia formativa de Kant y de Goethe, una herencia que impregna todo el humus filosófico y cultural del neokantismo de Heinrich Rickert, con quien compartieron tantos puntos de vista metodológicos e intelectuales. De hecho, Simmel desarrolla una teoría ética basada en la «ley individual», en la que los planteamientos kantianos vuelven de nuevo a la luz. Y en sus ensayos sobre Goethe, constata Simmel que en el pensamiento alemán existe históricamente una oscilación entre la importancia dada a Kant y la consideración otorgada a Goethe. La vuelta intelectual a Kant propuesta en la década de los setenta del pasado siglo se complementa con una llamada similar de retorno a Goethe unas décadas después. Y en 1906, año en que Simmel publica su pequeño estudio sobre Kant y Goethe, constata la necesidad de superar la vieja fórmula «Kant o Goethe», ya que la época venidera quizá se encuentre en el signo de «Kant y Goethe», en el intento de síntesis de esta doble herencia.

Simmel publicó una monografía sobre Kant (*Kant. Dieciséis conferencias dictadas en Berlín*, 1904), un extenso estudio sobre Goethe (dedicado en 1913 precisamente a Marianne, la esposa de Max Weber, con quien mantuvo una larga discusión intelectual sobre el feminismo de su tiempo y la cultura femenina en general), así como una monografía sobre los dos autores (*Kant y Goethe. Para una historia de la concepción moderna del mundo*

«La limitación al trabajo especializado, con la renuncia a la universalidad fáustica de lo humano que comporta [...], es lo que también Goethe quiso enseñarnos desde la cumbre de su conocimiento de la vida»

, 1906). Por su parte, Max Weber, aunque no escribió directamente ni sobre Kant ni sobre Goethe, los tuvo presentes en su propia perspectiva, de manera que los dos autores impregnan de modo indeleble su pensamiento. La matriz neokantiana del pensamiento de Max Weber está ampliamente documentada y un análisis de cómo retoma temas y planteamientos de Goethe puede verse en mi libro *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*¹.

El diagnóstico pesimista de Max Weber al final de su *Ética protestante* se ha hecho justamente famoso y el tópico de la sociedad moderna como una «jaula de hierro» inexorable de la que ya no hay salida posible se ha popularizado como una descripción weberiana de nuestra situación contemporánea. Lo que no suele ser moneda de uso corriente es la dependencia de dicho diagnóstico weberiano respecto a los planteamientos de

Simmel en torno a la tragedia de la cultura moderna y a cómo los resultados objetivos de la cultura se imponen necesariamente sobre los subjetivos. Weber analizaba detalladamente cómo la modernidad se basaba -entre otras cosas- en la creación de un tipo especial de mentalidad compulsiva al trabajo y al ahorro que necesariamente era funcional al desarrollo del capitalismo racional moderno. Y también constataba cómo las intenciones iniciales de los reformadores protestantes desaparecían en el proceso, dando lugar a un ansia de acumulación de riqueza que ponía en peligro el propio espíritu religioso de los comienzos, señalando así el triunfo inevitable de las realizaciones de los hombres sobre los propios hombres que han proyectado y realizado su acción. Y esto lo formulaba Max Weber invirtiendo la frase con la que Mefistófeles se presentaba ante Fausto, afirmando que el ascetismo actuaba entonces como aquella fuerza «que siempre quiere el bien y siempre hace el mal». Se trata de un tema de la sociología que germinará más tarde bajo la denominación de «consecuencias imprevistas o no queridas de la acción» y que acaban imponiéndose sobre las intenciones originarias y sobre la propia acción individual o colectiva. En el final desencantado y pesimista de la *Ética protestante*, Weber reconoce su deuda con Goethe y encuentra en los *Wanderjahre* y en el final del *Fausto* la idea del carácter ascético del moderno trabajo profesional:

«Que la limitación al trabajo especializado, con la renuncia a la universalidad fáustica de lo humano que comporta, sea en definitiva el requisito de un obrar valioso en el mundo moderno y que, por tanto, «acción» y «renuncia» se condicionen hoy mutuamente de forma inevitable: este fundamental motivo ascético del estilo de vida burgués [...] es lo que también Goethe quiso enseñarnos desde la cumbre de su conocimiento de la vida»².

Certeramente ha expuesto Arthur Mitzman la tesis de la conexión entre el pesimismo de los párrafos finales de la *Ética protestante* y las ideas de Simmel sobre la tragedia de la cultura. La concepción trágica y pesimista era una idea compartida por los sociólogos alemanes de las décadas del comienzo de siglo:

«Ciertamente Ferdinand Tönnies, Werner Sombart y Robert Michels, los cuales tuvieron diversos grados de amistad personal con Weber, participaron de esta desesperación. Y otro amigo íntimo, Georg Simmel, le proporcionó el concepto del triunfo inevitable del espíritu «objetivo» sobre el «subjetivo», es decir, de las creaciones del hombre sobre el hombre creador, que Weber empleó de

forma excelente en su sociología. En efecto, la obra de Weber en muchos puntos se podría interpretar como una aplicación detallada de la visión de Simmel a la historia de las ideas e instituciones políticas y religiosas -una sociología de la cosificación»³.

Y esta cosificación no es analizada por Simmel sólo desde la perspectiva del trabajo sino, de manera especial, desde la perspectiva del consumo o del consumidor de mercancías producidas en masa en la sociedad capitalista. Pero dejemos el problema de la alienación del consumidor y centrémonos en la idea general de Simmel sobre la doble visión de la cultura como cultura objetiva y subjetiva así como del contraste entre ambas. Es un hilo conductor de múltiples de sus artículos, pero también puede encontrarse de manera sistemática en su *Filosofía del dinero*. Dicho sea de paso, esta obra de Simmel fue el primer libro de ciencia social leído por Max Weber a la salida de la crisis psicológica que le mantuvo postrado sin poder dar clase ni escribir y casi sin poder leer durante los años del cambio de siglo; por ello, no es de extrañar la influencia de Simmel en los primeros artículos metodológicos así como en los ensayos de la *Ética protestante*, que fueron los primeros trabajos del «genio de Heidelberg» después de su enfermedad.

Para Simmel la cultura habita en el dualismo entre la vida subjetiva que es incesante, pero temporalmente finita, y sus contenidos que, una vez creados, son inamovibles y válidos al margen del tiempo. La cultura vive en el dualismo entre sujeto y objeto, entre la producción por el espíritu subjetivo o individual de numerosas figuras que siguen existiendo de manera autónoma e independiente del alma que las ha creado, así como de cualquier otra alma que las acepta o rechaza. Simmel define la cultura como «el camino del alma hacia sí misma», como la salida individual del mundo de la naturaleza para participar en el mundo de la cultura objetiva. La cultura tiene estas dos vertientes que Simmel expresa en términos hegelianos: espíritu objetivo, que consiste en las objetivaciones producidas en último término a partir de las realizaciones de los propios individuos, y espíritu subjetivo o formación de un alma que asciende de la naturaleza a la cultura. En palabras de Simmel:

«La cultura surge -y esto es lo absolutamente esencial para su comprensión- en tanto que se reúnen los dos elementos, ninguno de los cuales la contiene por sí: el alma subjetiva y el producto espiritual objetivo»⁴.

Pero este contraste entre sujeto y objeto, entre cultura subjetiva y cultura objetiva, se encuentra inevitablemente con el riesgo, la paradoja o la tragedia -de las tres maneras es caracterizada por Simmel- de que la cultura objetiva se independice respecto a los individuos que, sin embargo, son quienes la han producido. Las esferas de valor cultural acaban independizándose de sus autores, se tornan objetivas y determinan la vida y la actividad de los propios individuos productores de ellas así como de las siguientes generaciones: es el triunfo de la cultura objetiva. Y esto ocurre en todas las esferas de la vida, tanto en la producción económica como en el arte, la religión, la ciencia, la técnica o en la expresión lingüística. En todas las facetas de la vida, desde el lenguaje a la moral, pasando por las constituciones políticas y las doctrinas religiosas, la literatura o la técnica, se ha incorporado el trabajo de infinitas generaciones como espíritu objetivado, del cual cada individuo puede tomar tanto como quiera o pueda, sin que nadie llegue jamás a agotarlo. Por poner sólo un ejemplo: Simmel nos recuerda que la máquina ha enriquecido su espíritu más que el trabajador y se pregunta retóricamente acerca de cuántos trabajadores pueden hoy comprender la máquina con la que trabajan, es decir, comprender el espíritu invertido en la máquina⁵. El problema radica en que la preponderancia de la cultura objetiva sobre la subjetiva se va ampliando progresivamente cada vez más:

«Esta discrepancia parece estar ampliándose de continuo. El tesoro de la cultura objetiva aumenta progresivamente en todas sus partes, mientras que el espíritu individual únicamente puede ampliar las formas y contenidos de su formación de modo mucho más lento y como con cierto retraso respecto a aquel tesoro»⁶.

Pero esta discrepancia entre lo subjetivo y lo objetivo que culmina en el triunfo ya señalado de la cultura objetiva es conceptualizado por Simmel como tragedia. Y no puede ser quizá de otra manera, dada su apuesta por la cultura subjetiva como meta final dominante⁷. La apuesta por el individuo se ve condenada a un gran fracaso ante el avance imparable del espíritu objetivo que se impone sobre la conciencia subjetiva y le marca sus formas de ser. Y esta concepción trágica de fracaso del individuo moderno y, a pesar de ello, nueva apuesta por el individuo frente a todas las instituciones sociales - producto de la cultura objetiva- volvemos a encontrarla en Max Weber. La concepción simmeliana de la tragedia de la cultura es una variación sobre la tragedia de Fausto, la desesperación del individuo que ha dedicado toda su vida a la sabiduría y llega a la conclusión desesperada de que no puede saber nada. Al viejo Fausto se le ha escapado la vida de las manos, su tiempo vital ha concluido sin haber podido gozar del amor o de las riquezas por haber antepuesto a todo la búsqueda de una sabiduría que, finalmente, se revela como inalcanzable.

EL FAUSTO DE GOETHE EN WEBER

Pienso que entre los principales temas de la herencia del *Fausto* de Goethe en Max Weber se encuentran los dos siguientes: primero, crítica de la idea romántica de la personalidad total -de aquel individuo que hiciera suya la voluntad y las palabras de Fausto: «lo que está repartido entre la humanidad entera quiero yo experimentarlo en lo más íntimo de mi ser»-; y segundo, la concepción de la política como pacto con el diablo.

Es necesario recordar que la identidad personal moderna tiene en Weber tres claves fundamentales: una clave religiosa en el concepto de *Beruf* (profesión-vocación) analizado en *La ética protestante*, pero que se extiende hasta sus famosas conferencias sobre la ciencia y la política como «profesión-vocación»; una clave goethiana, en el descubrimiento del «daimon» que maneja los hilos de la existencia individual; y una clave kantiana, pues la personalidad se define por la consistencia con los

valores últimos que dan sentido a la propia vida. Además, la clave religiosa acaba, en último término, referida a Goethe, al aceptar explícitamente Max Weber en las conclusiones de *La ética protestante* lo que aquél quiso enseñarnos, desde las alturas de su profundo conocimiento de la vida, en los *Años de andanzas de Guillermo Meister* y en el final del *Fausto*.

La conclusión de *La ética protestante* prolonga las reflexiones de Goethe sobre el final de la idea de la humanidad bella. Max Weber se hace eco, explícitamente, de las palabras de Goethe e intenta recoger las enseñanzas de los *Años de andanzas de Guillermo Meister* y de la conclusión del *Fausto*, expresando la necesidad de la renuncia a la universalidad fáustica de lo humano y la limitación consiguiente al trabajo especializado y profesional como condición del obrar valioso en el mundo actual: «El puritano quiso ser un hombre profesional (*Berufsmensch*), nosotros debemos serlo». Esto significaba para Max Weber, al igual que para Goethe, la renuncia y la despedida de una época de la humanidad integral y bella, época que ya no volverá a darse en nuestro desarrollo cultural moderno, de la misma manera que no volvió a repetirse el florecimiento de Atenas en la antigüedad.

La personalidad total e integrada ha sido rota ya definitivamente por la división del trabajo. Weber es consciente de vivir en una época en la que el sujeto se ha escindido en pluralidad de fragmentos. Señala con acierto el final de la armonía clásica representada simbólicamente por la unión de las diosas de la belleza, la bondad y la verdad. Ya no es posible recuperar aquellos momentos de plenitud a los que todavía estaba consagrado el edificio de la antigua Ópera de Frankfurt: *Dem Wahren, Schönen, Guten* («A la Verdad, la Belleza y la Bondad»). Estas tres deidades se han hecho trágicamente incompatibles entre sí en la modernidad: si sacrificamos ante el altar de una de ellas, nos vemos expulsados del templo de las demás, pues los dioses de los distintos sistemas y valores mantienen entre sí una lucha eterna, sobre la que decide el destino y no la ciencia:

«Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello sino *porque* no lo es y en la *medida* en que no lo es [...] También sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. Lo hemos vuelto a saber con Nietzsche y, además, lo hemos visto realizado en *Las flores del mal*, como Baudelaire tituló su libro de poemas. Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea bello, ni sagrado, ni bueno»⁸.

Esta escisión de los valores tiene su correlato en la división social del trabajo: las distintas facetas de

la vida -religión, economía, ética, ciencia, burocracia...- compiten entre sí y no es posible abarcarlas en su totalidad. Weber extiende el certificado de función del «hombre completo», del *Kulturmensch*, cuyo último gran repreda la personalidad sentante, en su opinión, fue Goethe. El «hombre de cultura» es sustituido por el mero especialista que resuelve técnicamente problemas técnicos, sin ser capaz jamás de tener una visión es fundamental de conjunto. Y retomando formulaciones goethianas, Weber establece como tarea de nuestra época la «vita activa», el ponerse al trabajo y responder, como ser humano y como pro a las «exigencias de cada día», lo cual será simple y sencillo si cada cual encuentra el *daimon* que mueve los hilos de su vida y le presta obediencia.

Sin embargo, según afirma también Goethe, la voluntad guiadora del *daimon* puede llevar al individuo por falsos caminos. En ocasiones, además, el poder positivo del *daimon* y el poder negativo del diablo se encuentran y la búsqueda del *daimon* que rige la vida del individuo acaba convirtiéndose en un pacto con el diablo. Esto ocurre especialmente en el campo de la política, según documenta Max Weber, y en el campo de la creación musical, tal como podemos leer en el *Doktor Faustus*, de Thomas Mann: cuando se nos niega el genio creador, bien sea éste artístico o político, la creatividad sólo se puede conseguir mediante un pacto con Mefistófeles o con el «Angel de la ponzoña», que son los nombres del diablo en Goethe y Thomas Mann, respectivamente.

La idea del *daimon*, de la personalidad daimónica que ejerce una verdadera atracción sobre los hombres, es fundamental para la concepción weberiana del carisma y para su idea de la política moderna. La competición electoral se basa en la fuerza del carisma de un líder con capacidad de atraer a grandes masas de votantes y en la férrea organización burocrática del partido. Sin carisma o sin máquina burocrática que respalde, la política de cualquier partido moderno está abocada al fracaso. Pero para que la personalidad de un político sea atrayente ha de reunir tres condiciones: entrega apasionada al dios o demonio que gobierna la causa política en la que uno cree, responsabilidad con respecto a esa causa y medida o capacidad para mantener la cabeza fría y la distancia frente a los acontecimientos, los hombres y las cosas. El problema que tiene que resolver todo político es cómo conjugar la pasión ardiente y la mesurada frialdad, cómo unir los impulsos del corazón con la frialdad de la cabeza que debe impregnar las decisiones políticas. Sin embargo, la entrega apasionada al *daimon* de la política se convierte con mucha facilidad en la adoración del poder en cuanto tal, en el «baladronear de poder como un advenedizo o complacerse vanidosamente en el sentimiento de poder». Pues bien: en el momento en que el político deja de estar al servicio de una causa, sea ésta la que sea, para convertirse en un mero «político de poder» (*Machtpolitiker*), en alguien que busca a toda costa lograr el poder o permanecer en él, la búsqueda del *daimon* deja paso al pacto con el diablo. La fuerza positiva del *daimon* es sustituida por el poder de lo negativo, de lo diabólico.

El paso de la «búsqueda del *daimon*» al «pacto con el diablo» en política tiene como intermediario, en Max Weber, la constatación de las complejas relaciones entre el bien y el mal, o entre virtudes y vicios, o la certeza de la difícil transformación de los intereses personales en la vida económica privada en una función de bienestar colectivo: el bien perseguido por el individuo no se transforma

«La idea del *daimon*, de la personalidad daimónica que ejerce una verdadera atracción sobre los hombres, es fundamental para la concepción weberiana del carisma y para su idea de la política moderna»

necesariamente en un bien para la sociedad. En este punto Weber invierte conscientemente la vieja idea liberal que, en diversas versiones religiosas o secularizadas, había servido como fórmula legitimadora de los intereses políticos y económicos del individuo.

Según Max Weber, en la política la búsqueda del *daimon* se transforma necesariamente en un pacto con el diablo, en un pacto con las potencias diabólicas que acechan en torno a todo poder, a toda utilización de la fuerza y de la violencia legítima. El pacto con el diablo significa, en primer lugar, que el político ha de ser consciente de la falsedad de la tesis de que de lo bueno sólo puede resultar el bien y de lo malo sólo el mal. Ya no es posible la «solución optimista» de Goethe, sino que, por el contrario, la búsqueda del bien produce el mal, o el bien ya no puede ser considerado de otra forma que como una de las «flores del mal» en el sentido de Baudelaire. Pero esta idea es ya una vieja experiencia de todas las grandes religiones, desde el hinduismo al mazdeísmo pasando, claro está, por el cristianismo:

«También los cristianos primitivos sabían muy exactamente que el mundo está regido por los demonios y que quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, *ha sellado un pacto con el diablo*, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño, políticamente hablando»⁹.

La política impone necesariamente sus condiciones y la utilización de la violencia y del poder como instrumentos son vehículos que, una vez en marcha, no es posible abandonar cuando uno quiere. Weber insistirá una y otra vez en la incompatibilidad entre política y religión: se trata de dos mundos contrapuestos entre los que no hay mediación posible. Todo intento de una religión de salvación de utilizar la política y la violencia como medio acaba poniendo en peligro la «salvación del alma». Si utiliza la política, tarde o temprano, se le planteará el problema de que para conseguir fines «buenos» hay que contar con medios moralmente malos, y se verá confrontado también con el problema de las consecuencias laterales o no queridas de la acción, y con el problema de los «efectos perversos» de las buenas intenciones.

Precisamente para Max Weber, el pacto con el diablo también significa que en política no es suficiente una ética de puras intenciones o convicciones, pues se suele cumplir la paradoja de los efectos frente a las intenciones o, como expresa paradigmáticamente el refranero español, «el suelo del infierno está empedrado de buenas intenciones». Por ello, el político ha de ser responsable de sus actos y decisiones y Weber acabará abogando, en el terreno de la política, por una síntesis entre la ética de intenciones o convicciones (*Gesinnungsethik*) y la ética de responsabilidades (*Verantwortungsethik*).

LA UTOPIA PROMETEICA DEL TRABAJO

La teoría social y la filosofía contemporáneas han visto en el *Fausto* de Goethe la realización de dos elementos utópicos. Desde puntos de vista diferentes, tanto Manuel Sacristán como Marshall Berman han interpretado a Fausto como un nuevo Prometeo que trae la liberación a los hombres mediante el trabajo organizado a gran escala o mediante el desarrollo de todas las fuerzas productivas, si bien este desarrollo tiene también tintes trágicos.

Fausto, hastiado de su vida centrada hasta entonces unilateralmente en la sabiduría, acepta la apuesta de Mefistófeles y se lanza a una incesante actividad con la finalidad de experimentar en lo más íntimo de su ser todo lo que está repartido entre la humanidad entera, abarcar con su espíritu lo

más alto y lo más bajo, acumular en su pecho el bien y el mal de toda la humanidad, identificándose con ella y estrellándose como la propia humanidad también al fin. Como es bien sabido, Fausto consume su vida de deseo en deseo, atravesando el mundo a la carrera, sin satisfacerse nunca ni lograr tampoco la libertad ansiosamente buscada. Sólo al final de su vida, y ya a punto de morir, encuentra su realización dirigiendo el trabajo de millones de hombres, dominando la naturaleza y abriendo caminos de libertad, en lo que podríamos denominar, siguiendo a Manuel Sacristán la «utopía burguesa del trabajo».

«Fausto imagina, y lucha por crear, un mundo en el que el crecimiento personal y el progreso humano se puedan obtener sin costes humanos significativos. Irónicamente, su tragedia surgirá precisamente de su deseo de eliminar la tragedia de la vida»

No quisiera dejar de señalar la dialéctica entre el bien y el mal que subyace en la utopía fáustica del trasurgirá precisamente de su bajo y de la modernización social. La deseo de eliminar la fuerza creadora de la sociedad burguesa, simbolizada en Fausto, comienza y se mantiene con la ayuda de Mefistófeles, el principio del mal. Fausto, a pesar de sus intenciones, no puede crear el desarrollo económico de la modernidad más que liquidando el viejo mundo tradicional y premoderno mediante el asesinato de quienes, como los ancianos Filemón y Baucis, se oponen a sus planes. En el pequeño pedazo de tierra que éstos poseen, quiere instalar Fausto su propia residencia desde la que contemplar,

orgullosa, el desarrollo de su magna obra: «aquellos pocos árboles que no son míos me desbaratan la posesión del mundo». Y Mefistófeles se encargará de asesinar a los dos ancianos, representantes simbólicos de un mundo y de unos valores tradicionales que desaparecen violentamente por la acción purificadora del fuego en aras del progreso económico¹⁰. Según comenta Berman, Goethe comprende la modernización del mundo material como un sublime logro espiritual:

«El Fausto de Goethe, en su actividad como «desarrollista» que encamina al mundo por una nueva vía, es un héroe moderno arquetípico. Pero el desarrollista, tal como lo concibe Goethe, es trágico a la vez que heroico. Para comprender la tragedia del desarrollista, debemos juzgar su visión del mundo no sólo por lo que ve -por los inmensos nuevos horizontes que abre a la humanidad- sino también por lo que no ve: las realidades humanas que rehúsa mirar, las posibilidades con las que no soporta enfrentarse. Fausto imagina, y lucha por crear, un mundo en el que el crecimiento personal y el progreso humano se puedan obtener sin costes humanos significativos. Irónicamente, su tragedia surgirá precisamente de su deseo de eliminar la tragedia de la vida»¹¹.

El viejo Fausto, cegado por la Inquietud y vencido casi por el tiempo, sólo consentiría perder su apuesta con Mefistófeles cuando hubiera organizado el trabajo de innumerables masas humanas, planificando gigantescos proyectos de desarrollo económico y tecnológico para abrir nuevos caminos de libertad para la humanidad. Únicamente entonces aceptaría perder su apuesta con el diablo, deseando detener el instante, el hermoso instante que le hace feliz:

«A muchos millones de hombres les abro espacios donde puedan vivir, no seguros, es cierto, pero sí libres y en plena actividad. [...] Sí, a esta idea vivo entregado por completo; es el fin supremo de la sabiduría: sólo merece la libertad, lo mismo que la vida, quien se ve obligado a ganarlas todos los días. [...] Quisiera ver una muchedumbre así en continua actividad, hallarme en un suelo libre en compañía de un pueblo también libre. Entonces podría decir al fugaz momento: «No te vayas aún, ¡eres tan bello!»»¹².

Y es precisamente esta búsqueda constante del instante pleno, de detener el momento perfecto que nos hace felices, lo que Ernst Bloch establece como característica central de la voluntad utópica del hombre en *El principio esperanza*:

«La última voluntad es la de ser verdaderamente presente; de tal suerte, que el momento vivido nos pertenezca, y nosotros a él, y que pueda decirse, «no te vayas aún». El hombre quiere, al fin, ser él mismo en el ahora y aquí, quiere ser en la plenitud de su vida sin aplazamiento ni lejanía. La voluntad utópica auténtica no es, en absoluto, una aspiración infinita, sino, al contrario, quiere lo meramente inmediato e intacto del encontrarse y existir, y quiere como mediado, al fin, como clarificado y plenificado, como plenificado feliz y adecuadamente. Este es el contenido límite utópico pensado en el «no te vayas aún, eres tan bello» del plan fáustico»¹³.

Cabría afirmar que todo el planteamiento filosófico de Bloch se encuentra prefigurado en los versos 1198 y 1199 del Fausto de Goethe: «Empieza la razón a hablar una vez más y la esperanza a florecer de nuevo». De hecho, Bloch recalca una y otra vez a lo largo de *El principio esperanza* la centralidad de Fausto como una de las figuras literarias más importantes de la superación humana de toda barrera y de todo límite. Su búsqueda permanente de la realización del momento perfecto es una utopía cargada con la experiencia del mundo: el goce del instante supremo, de aquel instante en que Fausto consentiría perder su apuesta con el diablo exclamando: «No te vayas aún; eres tan bello». Estas palabras dirigidas a detener el tiempo, a parar el momento supremo que le hace feliz, son consideradas por Bloch como la mejor caracterización de la utopía de la existencia humana. El doctor Fausto constituye, pues, el mejor ejemplo de hombre utópico: es el franqueador de fronteras por excelencia, siempre enriquecido en su experiencia cada vez que traspasa los límites de lo humano y salvado precisamente por aspirar siempre a un ideal¹⁴.

Sirvan estas ideas como botón de muestra de la actualidad de Goethe en el pensamiento social de nuestro ya declinante siglo XX. No estaría de más que, de manera semejante a los años finales del siglo XIX, hiciéramos hoy nuestra la consigna «¡Volvamos a Goethe!».

NOTAS

1· Madrid, Tecnos, 1992.

2· Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, Madrid, Taurus, 1983, p. 165.

3· A. Mitzman, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza, 1976, p. 160. Un análisis interesante de la conciencia trágica en la sociología alemana puede verse en el artículo de K. Lenk titulado precisamente «Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16, 1964. La idea de conciencia trágica conforma también el interesante análisis de Yolanda Ruano de la Fuente en su libro *Racionalidad y conciencia trágica. La Modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996.

4· G. Simmel, «El concepto y la tragedia de la cultura», en su colección de ensayos *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, 1988, p. 208.

-
- 5 · G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976, p. 563.
- 6 · *Ibidem*, p. 564.
- 7 · Cfr. G. Simmel, «De la esencia de la cultura», en su libro *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986, p. 126.
- 8 · Max Weber, «La ciencia como vocación», en la edición de Alianza, *El político y el científico*, Madrid, 1984, p. 216.
- 9 · Max Weber, «Política como vocación», en la edición ya citada de Alianza, p. 168.
- 10 · Véanse sobre este tema los ensayos de Manuel Sacristán («La veracidad de Goethe», en *Lecturas. Panfletos y materiales IV*, edición a cargo de J. R. Capella, Barcelona, Icaria, 1985) y de Marshall Berman («El Fausto de Goethe: la tragedia del desarrollo», cap. I de su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 1988).
- 11 · M. Berman, op. cit., p. 58.
- 12 · Goethe: Fausto, Madrid, Cátedra, 1987, p. 420.
- 13 · E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, vol. I, p. XXV.
- 14 · Cfr. Los capítulos 49 («Paradigmas de la transposición de fronteras: Fausto y la apuesta por el momento colmado») y 50 («Paradigmas de la transposición de fronteras abstracta y mediada, mostradas en Don Quijote y Fausto») de E. Bloch, *El principio esperanza*, vol. III, Madrid, Aguilar, 1980, pp. 90-125 y 126-151 respectivamente.

Fecha de creación

30/08/1998

Autor

José M. González García

Nuevarevista.net