

Progreso y Tradición: imaginarios sociales en pugna en

La montaña mágica

Progress and Tradition: social imaginaries struggling in

The magic mountain

Ángel Enrique Carretero Pasin

IES Rosalía de Castro/Universidade de Santiago de Compostela

angelenrique.carretero@usc.es

Resumen

Este trabajo tiene por vocación general mostrar la relevancia contenida en la literatura para reflejar los imaginarios sociales dominantes en una determinada época histórica. Para ello toma como referencia una de las novelas más significativas del pasado siglo, *La montaña mágica*, obra del literato y pensador de origen alemán Thomas Mann, expresión culminada de lo que es una literatura filosófica. Más específicamente, el trabajo saca a la luz, en boca de dos personajes arquetípicos antagónicos, los dos grandes imaginarios sociales en pugna irreconciliable a lo largo de la modernidad. Por una parte, un imaginario social en donde se alienta la materialización de una sociedad venidera pivotada sobre la idea de progreso. Por otra parte, otro imaginario social reactivo al primero entregado a la tradición. El trabajo desvela las claves de la incomunicación de ambos imaginarios sociales, así como el destino que les será deparado, a saber, su choque frontal que servirá de disparador de la violencia. Asimismo, este trabajo delata la imbricación de estos imaginarios sociales con dos visiones ideológico-políticas diametralmente encontradas con el desate de la I Guerra mundial, pero sobremanera la inigualable trascendencia contenida en los imaginarios sociales para activar una praxis individual y colectiva en un concreto concierto histórico.

Palabras clave: imaginario social; progreso; modernidad; religión; política.

Abstract

This work has a general vocation to show the relevance contained in the literature to reflect the dominant social imaginaries in a certain historical epoch. For this, he takes as reference one of the most significant novels of the past century, *The Magic Mountain*, the work of the German-born writer and thinker Thomas Mann, a culminated expression of what is a philosophical literature. More specifically, the work brings to light, in the mouths of two antagonistic archetypal characters, the two great social imaginaries in an irreconcilable struggle throughout modernity. On the one hand, a social imaginary that encourages the materialization of a future society based on the idea of progress. On the other hand, another social imaginary reactive to the first delivered to tradition. The work reveals the keys of the isolation of both social imaginaries, as well as the fate that will be given to them, namely, their frontal clash that will serve as a trigger for violence. Likewise, this work reveals the imbrication of these social imaginaries with two ideological-political visions diametrically found with the unleashing of the First World War, but above all the unequalled transcendence contained in the social imaginaries to activate an individual and collective praxis in a concrete historical concert.

Key Words: Imaginary; Progress; Modernity; Religion; Politics.

Recepción: 16.4.2019

Aceptación definitiva: 25.10.2019

Introducción

Ante todo *La montaña mágica* se nos descubre como el más sofisticado estilo de una novela de ideas. La suspensión del tiempo ordinario a la que da pie el asiento de una constelación de personas en la a-temporalidad de las cumbres montañosas de Davos, a cinco mil pies de altura en un sanatorio para enfermos pulmonares, destaca un aletargado entusiasmo reflexivo acerca del sentido del tiempo y la historia en el crepúsculo de s. XIX y los albores de s. XX. O, si quisiésemos encuadrar con más precisión su contenido, la obra se situaría en el periodo enmarcado en el efervescente clima cultural correspondiente a los prolegómenos al estallido de la I Guerra mundial, acontecimiento que, por otra parte, va a estar omnipresente en el telón de fondo del transcurso de la novela. En el decurso de su trama argumental se disecciona la palpable contradicción entre los principales posicionamientos filosóficos nucleares que empapan el ambiente epocal, a las puertas del estallido de la confrontación bélica. Por otra parte, no en vano se ha explicado que los pilares sobre los cuales se ha configurado la autodefinición caracterizadora de la modernidad son el de la conquista de mayores cuotas de autonomía individual a resultas de su *coupure* con el apego al universo de la tradición a la par de una extensiva racionalización de los plexos en donde se entreteje la vida social (Castoriadis, 1994: 64-77).

No es baladí, pues, que en la trama de ideas hilvanada a lo largo de la obra se explicita con claridad la lucha entablada entre los dos grandes imaginarios sociales en abierto combate permanente durante el itinerario acontecido durante la modernidad: una desenfadada apología del progreso al unísono de una preservación de la fidelidad al latido inmemorial de la tradición. En este aspecto, a título aclaratorio nos apropiaremos de la conceptualización de imaginario social enunciada en la década de los años setenta de s. XX por el filósofo y psicoanalista griego-francés Cornelius Castoriadis, en tanto “articulación última” mediante la cual se establece, en su globalidad, lo que las cosas son y debieran ser, cuáles son las cosas y qué son, lo que importa o vale y lo que no (Castoriadis, 1983: 133-135). Una antítesis entre ambos imaginarios sociales con unas implicaciones políticas nada complicadas de entrever y puestas al desnudo *in actu* con motivo de la primera contienda que azotó a Europa en el s. XX, encadenándose, a renglón seguido, sobre el escenario de la segunda.

Estos imaginarios sociales se concretan en boca de dos personajes ideológicamente contrarios, Settembrini y Naphta, hospedados en el sanatorio de los Alpes suizos. Ambos guiados por dos visiones del mundo, por dos metafísicas, contrapuestas y enteramente irreconciliables. En su particular estancia en las alturas alpinas, Hans Castorp, joven ingeniero –dedicado a un saber ilustrativo del espíritu de progreso que contagia la época- y protagonista estelar en la trama de la novela, se topa azarosamente con ellos dos. El joven escucha a veces con extrema perplejidad pero nunca descuidando la atención sus graves disputas dialécticas, experimenta sentimientos ambivalentes hacia estos personajes, titubea entre el uno y el otro sin decantarse de lleno por ninguno y, a posteriori, extrae sus propias conclusiones personales desde una

perspectiva ecuánime. La formación iniciática para la posterior inmersión en la complejidad de la maraña del mundo de Hans Castorp se debatirá en el fuego cruzado entre el hervidero de ideas en el que se confrontan estas dos tomas de posición filosóficas angulares que atraviesan el momento histórico que le ha tocado vivir. Una hostilidad esgrimida entre la centralidad de estos dos imaginarios que se declaró como uno de los vértices temáticos de la especulación sociológica en los clásicos de esta disciplina – léase Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel junto a algunos otros- y que su eco se perpetuó, si bien en un lenguaje depurado de resonancias decimonónicas y en un timbre mucho más latente o subrepticio, hasta la teorización social de nuestros días –léase Jürgen Habermas, Anthony Giddens, Alain Touraine o Niklas Luhmann, entre algunos otros menos renombrados, comprometidos en la tarea de elaborar una sistematización sociológica de la arquitectura de la sociedad moderna-. Empero, todo hay que decirlo, una contradicción entre ambos imaginarios, en modo alguno, irresuelta. Eso sí, una irresolución de la que todavía puede a día de hoy apreciarse su sombrío centelleo a nivel ideológico-político, acaso íntimamente derivado de la indiferencia pública al destino finalmente seguido, como se verá, por una tal contradicción.

Settembrini: imaginario social del progreso

El primer personaje en cuestión lleva por nombre Settembrini. Su descripción se corresponde con la de un hombre de origen italiano, socializado en una herencia familiar ligada al Liberalismo Político enfrentado al Absolutismo monárquico muy del tono de finales de s. XIX, de retórica ampulosa, verborrea fácil, miras pedagógico-morales y obsesionado por una ruptura con una ancestral inmovilidad histórica. En la trastienda de su fanfarronería se incubaba un espíritu de resentimiento hacia el inmemorial beneplácito concedido a las élites, encadenadamente transmitido a través de la saga familiar desde dos generaciones precedentes.

El imaginario social al que este personaje se adhiere como proyecto de perfeccionamiento futuro para la humanidad radica en una fe ciega en la irrupción de un novedoso horizonte histórico marcado por la desaparición de los privilegios estamentales del *Ancien régime* sobrevivientes del trastocado orden feudal, encabalgada en el poder conferido a la diosa razón como garante del buen devenir seguido por la humanidad y en los ideales cívico-políticos aupados a raíz de la Revolución francesa. En el retrato de este imaginario social que él defiende se responsabiliza al ejercicio histórico de la voluntad humana en la tarea de forzar el vector de la historia a fin de la universalización del proyecto según el cual el futuro sea mejor que el pasado, asumiendo que el punto final de este recorrido es la materialización de un paraíso terrenal.

Settembrini personaliza los valores consagrados por la Europa emanada de las revoluciones burguesas, fundamentalmente la de brillo francés. Él es un adalid de la modernidad, en la medida en que es deudor del influjo de la fe en un propósito de gestión política muy a la francesa que, recorriendo el itinerario programático que va del utopismo de Saint-Simon al

“espíritu positivo” propugnado al modo de religión por Auguste Comte –para quien el “dogma del progreso” es indisoluble “del continuo mejoramiento de nuestra propia naturaleza, principal objeto de adelanto humano” (Comte, 1980: 78)-, planea una regeneración de un dañado tejido colectivo por vía de un riguroso conocimiento de las leyes rectoras del funcionamiento interno de la sociedad, en un parangón con el modelo de conocimiento empleado exitosamente en el dominio de la Física (Marcuse, 1971: 321-349). Es revelador que este personaje se enorgullezca de pertenecer a una *Ligue pour l’organisation du progrès*. Organización de cariz francmasónico diseminada por la práctica totalidad de la geografía europea del momento que, apoyándose en la estela ideológica dejada por una particular lectura del darwinismo, tiene por vocación el compromiso con el alcance del progreso para la humanidad, erigido ahora en nueva deidad y signo de felicidad. Su *leitmotiv* ideológico: la transmisión de los preceptos filosófico-políticos de la Ilustración mediante el apoyo en una infraestructura institucional desplegada por diferentes países y en una cercana colaboración con las directrices de los partidos progresistas europeos del momento. La *Ligue* en cuestión se presenta como una vacuna de color reformista ante los desajustes en el organigrama social suscitados a remolque del empuje de la sociedad industrial. Pero no solo eso: su objetivo último es la utopía consistente en una entera erradicación de cualquier asomo de sufrimiento humano por medio de una correcta administración del conocimiento científico sobre un, hasta la fecha, inmaduro y caótico magma social.

En este encuadre, uno de los nudos argumentales centrales de la novela será la reflexión acerca de qué tipo de nobleza de espíritu pudiera atesorar la enfermedad, en la medida en que se admite que ella es la que, a la postre, da sentido a una vida. La respuesta de Settembrini, apóstol de las luces que quieren permear la atmósfera de la época, es considerar esta mentalidad ennoblecedora de ella como algo profundamente arcaico, anacrónico, oscurantista, resultado sin más de los prejuicios y la ignorancia. Para el italiano, la enfermedad, la cual nos haría tomar contacto con un “régimen nocturno”, nada apolíneo, de la vida, es, por encima de otra cosa, una humillación para las posibilidades en las que se inscribe el ser humano. Y en esto, que no en otra cosa, reside la auténtica tragedia suya: en un aborto de las potencialidades humanas.

De manera que la reflexión en torno a la enfermedad es lo que sirve a este personaje de catapulta para la realización de una loa al progreso. Se trata de una visión de las cosas nunca vista hasta el s. XVIII no solamente en círculos occidentales sino en cualquier otra latitud geográfica y que impregnará el sentido histórico adoptado por las sociedades venideras: una consagración sin rémoras al espíritu de optimismo epocal según el cual la idea de que un ilimitado mejoramiento de la humanidad es responsabilidad exclusiva de una ejercitación de la voluntad humana mediada por el conocimiento del mundo y no de instancias metasociales. “Para esta corriente –ha dicho Robert Nisbet- el objetivo del progreso, el criterio del avance, es la consecución *en la tierra* de esas virtudes morales o espirituales y, en último término, el perfeccionamiento cada vez mayor de la naturaleza humana” (Nisbet, 1996: 21). Por tanto, la

idea fuerza compartida como dogma por el italiano es que la adscripción al imaginario social del progreso, reflejada en el culto sin barreras asignado al trabajo humano, a la actividad de signo productivo, induce un avance imparable y sin cortapisas de la humanidad venidera, conducente a la consecución final del reino de la felicidad. Como se ha recalcado suficientemente, como si de un metamorfoseado sentido de la historia cristiano, junto a una inversión del paraíso redentor planteado por esta religión, se tratase. “La significación de esta visión de un fin último, como *finis* y *telos*, es lo que suministra un esquema de orden y significación progresivas, un esquema que fue capaz de superar el miedo de los antiguos a la fatalidad y la fortuna (Löwith, 1973: 25). Categoría de trabajo sobre cuyos hombros recaerá, entonces, la forma mediante la cual esa voluntad humana autónoma, desligada del enquistado en prejuicios y concesiones a ataduras exteriores, se manifiesta. La concepción de la enfermedad en este horizonte de pensamiento no deja lugar a dudas:

Se remonta a los tiempos dominados por la superstición, en los que la visión del hombre era fruto de un pensamiento degenerado que le privaba de toda dignidad; a los tiempos dominados por el miedo, en los que la armonía y el bienestar eran considerados sospechosos y diabólicos, mientras que la enfermedad se entendía como una especie de pasaporte hacia el cielo. Pero la razón y la Ilustración disiparon estas sombras que pesaban sobre el alma de la humanidad, aunque no del todo, pues la lucha todavía continúa. Y esta lucha, señor mío, se llama trabajo, trabajo terrenal, trabajo por la tierra, por el honor y los intereses de la humanidad; y renovadas en la lucha de cada día, esas fuerzas liberarán definitivamente al hombre y lo conducirán por los caminos de la civilización y el progreso hacia una luz cada vez más clara, dulce y pura. (Mann, 2009: 128)

No obstante, la enfermedad es solo un gesto que incita a una inquietud por ahondar en una dimensión mucho más amplia y penetrante de la experiencia humana: el sufrimiento personal absolutamente indisociable a la misma vida y no como la sombra negada de ella. Para el apostolado de Settembrini, su única causa repetitiva: una nefasta gestión del entramado social. Su único remedio a mano para hacerle frente eficazmente: de nuevo el escrupuloso conocimiento científico-técnico de las leyes gobernadoras de la dinámica social. Así pues: dado que, en última instancia, la irrevocable singularidad de la vida individual queda, de este modo, enteramente evaporada bajo la moldura de la universalidad y abstracción *insitas* en los parámetros diseñados desde lo político, las episódicas patologías que afectasen a lo primero encontrarán una respuesta necesariamente en lo segundo. En efecto, a partir de entonces todo desajuste, cualquiera que fuese la peculiaridad de este, relativo a aspectos de la vida social tendría, presumiblemente, una protocolaria resolución. Basta que la ciencia y la técnica disipen su ecuación explicativa y se instrumentalicen al dictado de unos fines globales perseguidos por el cuerpo social. Una versión de lo social en donde, en adelante, el destilado de cualquier tipo de acontecimiento se verá secuestrado por la lógica sellada en la alianza entre Estado y Ciencia.

Tal es, pues, la finalidad de la "Patología Sociológica". En unos veinte volúmenes, en forma de diccionario, se estudiarán y enumerarán todos los casos de sufrimiento humano que se puedan imaginar, desde los más íntimos y personales hasta los más grandes conflictos de grupos, o el sufrimiento que se deriva de las luchas de clase y los conflictos internacionales: en una palabra, se expondrán los elementos químicos cuyas múltiples mezclas y combinaciones determinan los distintos tipos de sufrimiento humano y, tomando como directriz principal la dignidad y felicidad de los hombres, se propondrán los medios y las medidas que se consideren indicados para eliminar la causa de estos males. Destacados representantes de la intelectualidad europea, médicos, economistas y psicólogos tomarán parte en la redacción de esta enciclopedia del sufrimiento, y la sede central de Lugano se encargará de recopilar los diversos artículos. (Mann, 2009: 316)

Lo que el italiano preconiza, convirtiéndose en portavoz transmisor de una consigna con un sobresaliente impacto en el decorado de la época, es que el sentido de todo por entero debe estar orientado por el *telos* del imaginario social del progreso, emergente figura prometéica transformada, al cabo, en una mutada y sibilina confesión de calado laico. El quid consiste en qué hacer, bajo este programa, con aquellas formas de expresividad de lo simbólico con un inadecuado o malparado encaje en el seno de este imaginario social (Durand, 2000: 99 y ss.). Por ejemplo, qué hacer, como tanto preocupaba a Friedrich Nietzsche y algunos selectos espíritus del momento, con la tonalidad atávica del arte. Para Settembrini, privado el registro de este de la intención de unas atribuciones de mejora moral, se tornaría ridículo. A su juicio, el lema de un aquilatamiento de la vida dispensado por el arte podría verse esquematizado bajo una diametral disyuntiva: adormecer o liberar. Por tanto, en esta lectura la naturaleza del arte no es valorada en sí mismo, sino en razón del propósito al cual esta se encomienda. Según Settembrini solo cabe, simplificadoramente, la segunda opción. Es más, la embriaguez procurada por una absorción en la primera debiera ser ahuyentada. Por eso, el arte que no se sujetase a la categoría de emancipación como precondition suya no solo sería una empobrecedora mistificación de la realidad sino que pesaría como obstáculo en el logro de la ansiada emancipación.

Es sabido que la música, lenguaje en donde en una tradición apegada a la cultura germánica se destila la pureza de lo prístino, lo telúrico, lo dionisiaco, juega un papel estelar en el itinerario de la obra de Mann, como también en la de F. Nietzsche, su principal inspirador. La *hybris* a la cual concita la música es un modo sin sucedáneos de comunión con una ancestral, des-histórica, verdad. Acaso porque ella sea considerada como un modo peculiar de lo poético sumamente reacio, por definición, a las exigencias de un imperativo moral emancipador en donde pueda ser encorsetada. Y esto es lo que precisamente irrita a Settembrini: la dificultad interna del arte a la hora de instalarse y engarzar con la gramática del ideario progresista en donde lo histórico-político desplazan a la espiritualidad mítico-religiosa, acaso porque para este ideario la esencia de todo se constriña, sin más, a las coordenadas de lo histórico-político. En otras palabras: ¿qué hacer con el eco, evocado musicalmente, de lo más originario constantemente acontecido, de un retorno de lo mismo?

La música despierta..., y en este sentido es moral. El arte es moral en la medida en que despierta a las personas. Pero ¿qué pasa cuando ocurre lo contrario: cuando anestesia, adormece y obstaculiza la actividad y el progreso? La música también puede hacer eso, es decir, ejercer la misma influencia que los estupefacientes. ¡Un efecto diabólico. Señores míos ¡El opio es cosa del diablo, pues provoca el embotamiento de la razón, el estancamiento, el ocio, la pasividad... Les aseguro que la música encierra algo sospechoso. Sostengo que es de una naturaleza ambigua. Y no es ir demasiado si la califico de políticamente sospechosa. (Mann, 2009: 148)

En una alusión como parangón con las nociones de lo apolíneo y lo dionisiaco nietzscheanas de las que echará mano sin reparos Thomas Mann, Settembrini entiende que el mundo se ha debatido y debate incesantemente entre dos fuerzas antagónicas: la luminosidad de la razón y la oscuridad de lo más prístino. El romanticismo, por el italiano sumamente repudiado, fue, por ejemplo, una apuesta paradigmática por lo segundo. La modernidad es, sin embargo, por proseguir con la estela nietzscheana, intrínsecamente apolínea. Es más se autodefinirá en base a una radical negación de aquello en sí irreductible o puesto escrupulosamente a distancia de lo apolíneo, tildado ahora como algo profundamente diabólico. Y aunque, como al alimón supieron presentir literatos de la talla de Th. Mann o Stefan Zweig, el diablo aparentemente exorcizado siempre haya estado ahí presente, agazapado, recordándonos de vez en cuando que también él existe y tiene necesidad de un reclamo de sus derechos en la trama social, el curso evolutivo de la modernidad ha consistido en una infructuosa tarea encargada de su domeñado (Zweig, 2013). Para Th. Mann la Civilización ha sido precisamente no más que eso, un titánico combate contra el embrujo al que arrastran las fuerzas dionisiacas. Settembrini, sin embargo, se hace cargo de que el timonel que lleva a un mejor puerto a la sociedad venidera no puede ser otro que la razón.

Sin embargo, la *hybris* de la razón contra las fuerzas oscuras representa el grado más alto de lo humano, y atrae la venganza de los dioses envidiosos y, *per esempio*, la lujosa arca que surcaba el océano se va a pique, y eso constituye un noble final. También la hazaña de prometeo fue fruto de la *hybris*, y su castigo, encadenado a la roca escita, es a nuestros ojos el más sagrado de los martirios. Pero ¿qué es de esa otra *hybris*, de la perdición que se encuentra por adentrarse en el perverso mundo de la sinrazón, de las fuerzas enemigas del género humano? ¿Acaso tiene algo de noble? ¿Puede haber honor en tal conducta? ¿Sí o no? (Mann, 2009: 457)

Por otra parte, el progreso, no lo olvidemos, ha estado vinculado a una pulcra gestión del espacio y el tiempo. Settembrini recalca que la superioridad ostentada por Occidente sobre Oriente consiste en que el primero ha sabido sacralizar el tiempo. Occidente habría conseguido vacunarse frente a los estragos provocados por la indiferencia ante la fugacidad del devenir temporal, disciplinando la temporalidad a merced de un mejor provecho y utilidad social. En realidad, Settembrini está haciendo una inintencionada alusión al régimen temporal del que hará uso la modernidad, es decir, el tiempo visto como invariante y cuantificable que abomina de lo eterno y recurrente. Un régimen, como ha desentrañado certeramente Norbert Elias, que, surgido de la sustitución de Dios por las leyes de la naturaleza, consiguió desgajar el tiempo de su unidad con la centralidad de Dios y el ser humano. De manera que el “tiempo de los Dioses” o “tiempo de los sacerdotes” daría paso al “tiempo del Estado” o “tiempo de los reyes y funcionarios” (Elias, 1989: 120). Podría decirse que algo semejante a lo ocurrido con el espacio,

cuya vanagloria, en este caso, vendría dada por su administración funcional acorde a las concesiones conferidas al canon racionalista que ha servido de faro en la planificación del urbanismo moderno (Lefebvre, 1976: 43-71). No obstante, según Naptha esta buena gestión occidental del espacio-tiempo marca una indudable diferencia con respecto a otras culturas, puesto que es el factor que habría facilitado un progreso histórico vedado a estas otras.

Nuestro tiempo es tan escaso como el espacio de nuestro noble continente, recortado y subdividido con tanta finura; nosotros dependemos estrictamente de una cuidadísima administración tanto de lo uno como de lo otro, dependemos del aprovechamiento: aprovechamiento del tiempo y del espacio, ingeniero. Tome como ejemplo nuestras grandes ciudades, esos centros y hogares de la civilización, esos crisoles del pensamiento. En la misma medida en que el terreno sube de precio en ellas, en que malgastar el espacio se convierte en algo imposible, también el tiempo, ¡fíjese bien!, se vuelve cada vez más precioso. *Carpe diem!* Fue un hombre de ciudad quien dijo eso. El tiempo es un regalo de los dioses, entregado al hombre para que lo aproveche en aras del progreso de la humanidad. (Mann, 2009: 312)

Con todo, la faceta más relevante del imaginario social progresista preconizado por Settembrini es su insolubilidad de una programática de sello político. Es aquel que, oponiéndose a un crisol de convicciones, privilegios y servidumbres adosados a la prevalencia del sistema de gobierno monárquico y la Iglesia cristiana en el viejo orden tradicional, sueña con materializar los ideales cosmopolitas de la Francia republicana por el resto del mundo. Es aquel indisociable de la idealizada promoción de los valores de *Liberté, égalité y fraternité*, en abrupta ebullición con el detonante revolucionario; en suma, de la inclinación a una transmutada sacralización del Estado-nación, y consiguientemente de la *citoyenneté politique*, llevada a cabo a raíz de la modernidad (Agamben, 1998: 151 y ss.). En su caso, un coctel aparentemente bien avenido de humanismo y política que, sazónada de una considerable dosis de *boutade*, dinamizará una correcta expectativa de porvenir para un mundo a alcanzar. De manera que la extensión de la universalidad de la ley, junto al compromiso conjunto contraído con los deberes cívicos, arrastraría consigo *ipso facto* la entera felicidad de la humanidad en su totalidad. Porque, conviene tenerlo presente, la dignidad humana solo toparía la autojustificación de su autenticidad en los adentros del umbral de un marchamo político, nunca en las afueras de este. En realidad, se trata del afán inscrito en la época moderna por otorgar valor a la *Civilización* -al más puro estilo francés- en detrimento de la *Cultura* -al estilo de raigambre germánica- (Elias, 1987: 57-82). Su enemigo recalcitrante en esta empresa: la autoridad representada por los ya decadentes sistemas políticos europeos, empantanados en la familiaridad a un natural abolengo, emblematizados por la vetusta organización social imperante en la Viena imperial.

Pero ese día llegará –dijo Settembrini, y sonriendo bajo su bigote-. Llegará, si no sobre las alas de la paloma, sobre las del águila, llegará con la aurora del hermanamiento de todos los pueblos, bajo el signo de la razón, la ciencia y el derecho. Traerá consigo la santa alianza de la democracia de los ciudadanos: esplendorosa contrapartida de la infame alianza de los príncipes y sus gabinetes, de los que el abuelo Giuseppe en persona fuera amigo mortal, en una palabra: la República Universal. (Mann, 2009: 202).

Naphta: imaginario social de la tradición

El segundo personaje, más controvertido que el anterior, es Naphta. Su descripción aporta los siguientes rasgos: Catedrático de lenguas clásicas, de origen alemán en familia humilde, poco agraciado físicamente, nada histriónico, excelente conocedor del saber de raigambre grecolatina y medieval, estudioso consagrado a *La Torá*, de habla categórica y cáustica, acérrimo defensor de la verdad perenne de la antigüedad en su *querelle* contra el espíritu de novedad impulsado por los modernos. Se educó en la elitista institución jesuítica, buque insignia del catolicismo contrareformista, con un acusado peso en la Teología, viendo truncada su esperanzadora carrera académica a consecuencia de una repentina enfermedad, lo que no le impidió conservar una distinguida aristocracia del espíritu durante el transcurso de sus días.

El desafío de Naphta no tiene, en modo alguno, un cariz novedoso en el concierto de la historia del pensamiento occidental moderno. En resumidas cuentas, se trata de la contraofensiva ideológica del catolicismo a la implantación de la ontología política moderna. Literatos, pensadores e historiadores a quienes pudiera objetárseles cualquier otro defecto menos el de la lucidez lo han seguido más o menos a rajatabla. Es la senda inaugurada en su problematicidad por Joseph De Maistre, Edmund Burke o Gilbert K. Chesterton entre otros pensadores desterrados por erigirse en contrafiguras de la modernidad. Como emblema de reaccionario demodé al uso, el profesor de Teología alemán desconfiará, sobre todo, de la ingenuidad y atrevimiento en la creencia del victoreado avance en la dignidad humana que pudiera estar reportado por los ideales políticos instaurados en la modernidad y decisivamente entronizados a causa de la Revolución francesa. Él representará el desentierro de la pureza más íntima de los valores germánicos, los de una agonizante organicidad y singularidad ensamblada con la vida, resistente al plegamiento en el hegemónico legado universalista de ciudadanía entallado en un corte napoleónico (Elias, 1987: 57-82). No le falta razón, pues, a Georg Lukács, cuando afirmaba que el más acuciante problema con el que se enfrentó el universo cultural burgués alemán en la Edad Moderna –y Mann como insigne representante suyo– fue el esfuerzo por encontrar un equivalente de marca genuina en donde se tradujese el ser y fundamento de la categoría de ciudadano (Lukács, 1969: 48). Lo que, a la postre, serviría de frágil puente de unión entre la Cultura (Alemania) y la Civilización (Francia y Gran Bretaña).

En una de sus primeras controversias dialécticas destapadas con Settembrini, Naphta pronuncia su ferviente aversión a uno de los axiomas neurálgicos sobre los que ha gravitado el significado del progreso en la modernidad: la consideración del trabajo activo como genuina fuente de desarrollo de las potencialidades humanas y motor sin cortapisas de un inacabado avance histórico. Para él sería un grave equívoco alentado por la modernidad cincelar, a secas, lo que es el ser humano en lo que este hace. En lugar de la *vita activa* enseñoreada a raíz de la modernidad, aboga, como contrapartida, por la *vita contemplativa* sobrevalorada con anterioridad en el marco de la sociedad grecolatina y medieval (Arendt, 1998. 21-36). El problema de fondo consistirá, para él, en la ficción conllevada en la endiosada

autodeterminación de la voluntad humana aupada a un elevado rango por la modernidad. Su propuesta doctrinal, a contrapelo de los designios de la época, desemboca, entonces, en una apología de la inacción. Una manera de decir que el mundo no debiera ser violentado por designio o transigencia humana alguna en aras de la falaz tentativa de hacerlo progresar. Dice Naphta:

¿Y la mística occidental? ¿Y el quietismo, que cuenta entre sus adeptos a Fenelon y enseña que toda acción es un error porque querer ser activo es ofender a Dios, que es el único que debe obrar? Cito la doctrina de Miguel de Molinos. Parece, pues, que la posibilidad espiritual de encontrar la salvación en el reposo está universalmente difundida entre los hombres. (Mann, 2009: 483)

En términos políticos, que duda cabe que el cultivado profesor confiesa su más profundo descreimiento de los ideales republicanos ensalzados por la modernidad en lo que estos portan de una afirmación de una visión burguesa del mundo en donde, tras el disfraz de una universalización de la categoría de derechos de ciudadanía, se encubre la operatividad de un elemento totalitario asociado a la cristalización del Estado-nación anulador de la más honda dignidad humana. Para él, pues, en el trasunto de la emancipación se oculta la tiranía de un terror dispuesto a ser implantado en la historia.

Y en cambio –replicó Naphta, fue el amor al prójimo lo que puso en marcha la maquinaria con la cual la Convención Nacional limpió el mundo de “malos ciudadanos”. Todos los castigos de la Iglesia, incluso la hoguera, incluso la excomunió, fueron impuestos para salvar el alma de condenarse eternamente, cosa que no puede decirse de la furia destructora de los jacobinos. Me permito subrayar que toda justicia inquisitorial y de sangre que no sea fruto de la fe en un más allá es una bestialidad sinsentido. (Mann, 2009: 508)

A contracorriente de la fe epocal en la ciencia, planteada desde la Ilustración como conocimiento liberador de dogmas y emblema sin parangón del progreso, Naphta no solo pone en duda la objetividad en ella de antemano impresa sino que muestra el empobrecimiento de su objetivo en relación al cifrado en el proceloso mar de la Teología. A su juicio, la Iglesia cristiana tuvo la virtud de saber ver que el modelo de conocimiento que no reportase una mayor plenitud en el plano de la espiritualidad humana carecería por completo de valor. Esta ha alertado acerca de que conocimiento y felicidad humana no solo no irían unidos sino que estarían intrínsecamente reñidos. La postura de Naphta es, en el fondo, una versión renovada de la lección antimoderna resumada de la leyenda griega de la caja de Pandora o el mito del jardín del Edén del que salieron Adán y Eva al ser tentados por la voluntad de saber (Nisbet, 1996: 21). Y esta sabiduría antigua no debiera tergiversarse, como según Naphta ha ocurrido en demasía, bajo una esquematización trufada por una carga ideológica ilustrada en donde esta institución pretendería así apuntalar el oscurantismo en detrimento de la luz aportada por la racionalidad científica. En el conflicto desatado entre religión y ciencia inaugurado con las directrices gnoseológicas auspiciadas desde la nueva ciencia puesta en marcha por obra de Galileo y presente en todo el itinerario de la modernidad, lo que, en última instancia, sostendrá Naphta, anticipándose en buena medida a los desarrollos posteriores de la hermenéutica gadameriana o los de la sociología del conocimiento científico de s. XX, es que una concepción de la ciencia liberada de prejuicios es no más que un mito. La razón es que, casi parafraseando a F.

Nietzsche, en la trastienda de la ciencia se topa una interpretación del mundo llevada a cabo a partir de una voluntad que la preconditiona de raíz. Vale decir que no hay ciencia sin creencia que, desde su trasfondo, la preorienta. Y así, contra viento y marea, Naptha entiende que la creencia, que fuera encumbrada en la Edad Media en relación a la depreciación de la ciencia y más tarde denostada por el paradigma de conocimiento instado por la modernidad ilustrada, recobrarán indirectamente su dignidad gnoseológica.

La Iglesia ha hecho muy bien en condenar un afán de conocimiento de las cosas “sin prejuicios”, es decir: un conocimiento que prescinde de las referencias a lo espiritual y del objetivo de alcanzar la felicidad; y lo que ha sumido y sume al hombre en las tinieblas es, por el contrario, esa ciencia natural “sin prejuicios y apartada de la filosofía. (Mann, 2009: 510)

Por otra parte, si –como arguye Naptha- Dios y el mundo son dos entidades diferenciadas vistas en una condición dual proyectada asimismo sobre el ser humano, tal como no se ha cansado de advertir la Teología doctrinal cristiana, entonces el problema de la consecución de la dignidad humana deriva hacia una tensión con la que tiene que lidiar interiormente el ser humano entre el registro de lo terrenal y el de lo trascendente, entre lo físico y lo espiritual. Enteramente despojada el mundo de esa antaño condición dual, afirma Naptha, se abonaría el terreno para la aceptación de que el único conflicto humano realmente posible pase a ser aquel de cariz extremadamente mundano consistente en cómo conciliar estratégicamente los intereses individuales con el criterio de utilidad común reclamado por el Estado.

De ahí la abominación que en Naptha se desprende al *Contrato social* de cuño rousseauiano como remiendo malamente ideado por la modernidad para apuntalar un orden en un escenario epocal desasido de trascendencia, trasladando la vieja matriz de legitimación central acaparada tradicionalmente por la Iglesia al dominio de las atribuciones concedidas al Estado. De manera que esta usurpación o simple traslado de la *numinosidad* atribuida a Dios a las competencias del Estado-nación (Berriain, 2005: 39) aquilataría un inevitable abuso de poder suyo -la “violencia legítima” fieles al léxico weberiano- que solo podría ser contrarestada por una subordinación a las prerrogativas de la Iglesia, toda vez que el rango de lo divino se impone sobre el de lo humano y, por consiguiente, la unión de los seres humanos bajo la vitola de un signo espiritual implica una mayor autenticidad que la pivotada en torno a la institución del Estado pretendidamente transformado en ente representativo por antonomasia de lo social. En otras palabras: será incomparablemente más digna, por su destello espiritual, el tipo de salvación del ser humano y la historia ofrecida por el cristianismo a la posteridad e institucionalizada oficialmente por la Iglesia que la delegada en el ejercicio del programa político en manos del Estado.

Es más, a colación de esto Naptha esgrimirá una argumentación nada sorprendente para quienes estuviesen al corriente de la sustancia de la cual se nutre el movimiento ideológico enemistado con los principios de los que habría hecho gala la modernidad, a saber: la omisión del hecho de que el prototipo de Estado emanado de las revoluciones liberales modernas es un

Estado esencialmente burgués y, por tanto, deudor del *leitmotiv* primigenio de esta clase en paulatino ascenso desde el declive del medievo, a saber: el dinero.

Diagnóstico acerca del significado conferido al Estado en la panorámica moderna en el que el antimodernismo, aquí abanderado sin reservas por Naptha, confluirá paradójicamente con planteamientos tan contrapuestos a este como pudiera ser la filosofía marxiana ¿Habría que recordar lo que soliviantara al de Tréveris y a su amigo Friedrich Engels en El Manifiesto Comunista que “todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás” a consecuencia de la implantación del sistema económico burgués (Marx-Engels, 1998: 56). Si bien, como es lógico, con soluciones para esta patología marcadamente distantes en lo que respecta a la opción ideológica asumida. Pensemos que en el intervalo que va desde finales de s. XIX hasta la conclusión de la II Guerra Mundial el valor de la democracia surgida de las revoluciones burguesas estuvo en tela de juicio desde ángulos bifrontes. La respuesta reactiva inspirada por el desenmascaramiento del espejismo albergado en los ideales burgueses se enfilará desde un ángulo de añoranza característico del radicalismo tradicionalista como, al alimón, desde el que ansía revolucionar la historia para ver cumplidas las expectativas de las clases desfavorecidas en el futuro. Dicho lisa y llanamente, a distancia de la oficializada lectura de la modernidad, según Naptha los principios de la tan laureada Revolución francesa, en su germen embrionario, hallaban más tarde su definitiva consumación con la cristalización del Estado burgués capitalista.

Puede usted ahorrarse la réplica, pues conozco bien la ideología política de la burguesía. Su objetivo es el imperio democrático, la elevación del principio del Estado nacional hasta un nivel universal: el Estado universal. ¿Y quién será el emperador de ese imperio? Ya lo conocemos. Su utopía es espantosa, y sin embargo, en este punto estamos de acuerdo, ya que, de algún modo, su réplica universal capitalista es trascendente, su Estado universal viene a ser la trascendencia del Estado laico; y estamos de acuerdo al creer que a un estado original perfecto de la humanidad le corresponde un estado final perfecto en el horizonte. (Mann, 2009: 515)

Pero es más, la doctrina social de la Iglesia, insistirá Naptha, ha supuesto un freno inigualable a la codicia humana fruto del pecado original bíblico, que, una vez desmontado, ha facilitado la explotación humana reinante a sus anchas en el modelo de sociedad gobernado por las trazas del Liberalismo económico. Sin embargo, él defiende que el legado del pensamiento cristiano ha mantenido mejor que ninguna otra instancia al uso a raya las ambiciones del mercado, condenando moralmente -mediante lo que años después Karl Polanyi habrá de catalogar en una terminología con mayor precisión sociológica como “modelos normativos institucionales”- al afán de lucro resultante de la retahíla de negocios encadenados a la especulación e intereses del capital. Por eso, en este legado el campesino y el artesano salen bien parados, no así el comerciante y el industrial. El rechazo de raíz del cristianismo a la afirmación del mundo burgués, del que se apropia Naptha, conllevaría un consiguiente desprecio del capitalismo, dado que en el ideario de aquel se porfía sobre el hecho de que la lógica del mercado debiera

colocarse a remolque de la persona y no, como sucede en el capitalismo, invertirse esta relación.

Usted constata que la moral económica cristiana, con toda su belleza y su humanidad, implica la servidumbre. Yo, por mi parte, me doy cuenta de que la causa de la libertad, la causa de las unidades, por formularlo de un modo más concreto, aun siendo como es siempre una causa altamente moral, está vinculada históricamente a la degeneración más inhumana de la moral económica, a todos los horrores del comercio y la especulación modernos, al demoníaco imperio del dinero, del negocio por encima de todo. (Mann, 2009: 519)

Y el otro rostro de la modernidad, el que hace frente recientemente al Liberalismo económico, el comunismo -con los primeros efectos de la Revolución rusa todavía candentes-, tampoco sale nada bien parado del juicio de Naptha. Para él la llamada “dictadura del proletariado” se autoconcibe como una tentativa de salvación política contemporánea de la humanidad ante la degeneración del mundo burgués, el mundo cuyo único móvil es el articulado en torno al valor del dinero. Para ello anhela instaurar un nuevo reino de Dios en la historia, aunque despojado empero de un absoluto trascendente. La esencia del comunismo sería, entonces, la de una metamorfosis de la idea salvífica cristiana encarnada en la historicidad. Si bien, desposeído este de una consagración al ideal espiritual y supremo de Dios, acabará predestinado a desatar el terror histórico en aras de la plasmación de su ideal de bien en el mundo. Mucho antes de que se adujera la existencia de un travestido mesianismo escatológico encerrado sin ambigüedades en el sentido revolucionario de la historia planteado en el comunismo (Mannheim, 1997), (Aron, 1999), Naptha ya parece haberlo desentrañado con clarividencia.

La dictadura del proletariado, esa condición de la salvación política y económica de nuestro tiempo, no tiene sentido de una soberanía por la soberanía misma y de validez eterna, sino el de una solución provisional del conflicto entre el espíritu y el poder bajo el signo de la cruz, el sentido de una superación del mundo terrenal a través del poder sobre el mundo, el sentido de una transición, de la trascendencia, el sentido del reino de Dios. El proletariado ha hecho suya la doctrina de san Gregorio Magno, en él se ha renovado su fervor religioso y, como también dijera el santo, no podrá apartar sus manos de la sangre. Su misión es instituir el terror en aras del bien del mundo y de alcanzar la salvación última: la vida en Dios sin Estado ni clases sociales. (Mann, 2009: 517).

Desenlace: irrupción de la violencia

A medida que avanza el curso de la novela, Th. Mann relata cómo las enconadas disputas entre estos dos personajes van adquiriendo un acento crecientemente más encarnizado. El blindaje de ellos en posiciones cada vez más pertrechadas revela que se hace ya inviable la construcción de un puente de diálogo alguno entre ambas visiones del mundo. A la par el novelista alemán enmarca esta belicosidad en el retrato de una atmósfera teñida por un aumento de crispación que comienza a adueñarse por entero de los residentes del Sanatorio alpino. A la mínima nimiedad, gran parte de los huéspedes ven ofendido su honor u orgullo, por motivos irrisorios o intencionados malentendidos. Un calenturiento clima ambiental empapado por la irritabilidad y susceptibilidad tanto a la ofensa como a la difamación llega a viciar completamente las relaciones interpersonales en el interior del recinto de reposo. En consecuencia, se agudizan

continuos incidentes en donde la dignidad de los residentes parece, debido a cualquier insignificante circunstancia, haberse mancillado, llegando en ocasiones a recurrir a la agresividad y el maltrato físico directo entre ellos.

En este caldo de cultivo, el desaguado que servirá como pretexto para el desate de la violencia entre Settembrini y Naptha será una reflexión protagonizada por el segundo en torno a la libertad, en la que se aducía la preeminencia de una libertad interior sobre una exterior que será luego malograda por la metafísica implantada por la burguesía. Aunque a decir verdad uno a otro se recriminaban *in crescendo* el perfil seguido para la orientación en la formación personal del joven Hans Castorp, siempre en una pose de árbitro neutral e impasible, por una senda errónea y bajo el negativo auspicio de la demagogia. Tarde o temprano, pues, estaba vaticinado que el desencuentro desembocaría en hostilidad. La voluntad de uno se mostraba como un insalvable obstáculo para el despliegue de la del otro. En un momento dado Settembrini acusa sin recelo a Naptha de intentar dirigir intencionadamente la educación del joven ingeniero a través del engaño y la persuasión. Esta acusación lastimo lo más profundo del ser de este último. Y su respuesta será concluyente:

su ideal de humanidad ya no va a ninguna parte; eso se lo aseguro, a ninguna. Incluso ahora ya no es más que una reliquia de otro tiempo, un recuerdo clasicista obsoleto, una entelequia absurda que solo incita al bostezo y con la que la nueva revolución, nuestra revolución, caballero, intenta romper. Cuando nosotros, como educadores, sembramos la duda, una duda mucho más profunda de lo que su modesta ilustración podría soñar jamás, sabemos perfectamente lo que hacemos. Sólo del escepticismo más radical, del caos moral nacerá lo absoluto, el terror sagrado que necesita nuestro tiempo. Esto se lo digo para justificarme y para instruirle a usted, caballero. Lo demás se decidirá en otra parte. Ya tendrá noticias mías. (Mann, 2009: 906)

La indefinición de las noticias a las que se refiere Naptha son las de la información de la convocatoria del reto a un duelo para resarcir su afrentado honor. Como buen moderno, Settembrini desapruaba la práctica del duelo como fórmula de impartición de justicia, prefiriendo ceñirse a los patrones de la jurisprudencia basados en un acatamiento al ordenamiento civil. Por su parte, Naptha recrudece la fisonomía del reto, imponiendo como exigencia el inexcusable empleo como arma de la pistola en detrimento de la espada y despreciando la posibilidad del auxilio médico para socorrer el daño causado. Por mucho que a este se le intentara entrar en razones desoirá todo consejo al respecto. Y, así, la interrogante de fondo que ronda en el entorno, llegando a atormentar a Hans Castorp, es la de cómo es posible que de una discusión en torno al manejo argumentativo de cuestiones de índole intelectual y abstracta pueda llegar a desencadenarse un drama de tal calibre. Settembrini aporta una pista importante, que harto seguro refrenda Th. Mann, al afirmar:

Lo abstracto, lo depurado, lo ideal es, al mismo tiempo, lo absoluto y, por lo tanto, lo realmente importante e intocable; y por eso alberga muchas más posibilidades de despertar el odio y la enemistad irreconciliable que la vida social. ... Quien no es capaz de defender un ideal con su vida y con su sangre, no es digno de llamarse hombre, y hay que ser un hombre por espiritualista que se sea. (Mann, 2009: 909)

Y aquí, precisamente en esta alusión a lo absoluto, nos topamos con la radicalidad atesorada en el imaginario social, en la dimensión de lo ideal, para galvanizar, a buen seguro que como ninguna otra instancia, la praxis tanto individual como colectiva. Radicalidad resumida en una pregunta que Th. Mann lanza al aire sin hallar respuesta convincente alguna: “¿Cómo iba a ser posible que lo espiritual, porque era intangible, condujera de manera irrevocable a lo animal, a un desenlace por medio de la lucha física”. Al fin y al cabo, es el cauce final al que conduce la anunciada colisión entre estos dos imaginarios sociales que, como *Dioses* disfrazados, fijan una contradictoria duplicidad en las pautas del destino histórico a seguir, provocando una guerra cruenta cuya esencia se nos desvela como un hostil desacuerdo entre como es y debiera ser interpretado el mundo dando una inevitable prevalencia a un significado de valor sobre un otro. El duelo se zanja con un disparo de bala al aire de Settembrini y, a continuación, con otro disparo de bala apuntado por Naptha en su sien. Gesto claramente interpretable como una intencionada lección de entereza ofrecida para arrojar luz ante la presunta actitud de cobardía mostrada en la liza por su acérrimo contrincante. Th. Mann nos desvela la oculta contradicción interna en la que se ve atrapado el italiano, acaso ofreciéndonos con ello un asomo a la pista aclaratoria acerca de la contradicción más general en la que se ve inevitablemente inmersa el espíritu adalid de la modernidad.

En el duelo con Naptha, el extremista, se había comportado como un hombre; en el terreno de los grandes ideales, sin embargo, allí donde la humanidad se funde con sumo entusiasmo con la política para alcanzar la victoria y el imperio de la civilización, donde la pica del burgués se consagraba en el altar de la humanidad, no quedaba tan claro que él –o que el hombre en un sentido más impersonal y general- considerase correcto abstenerse de derramar la sangre que fuera necesaria; es más: su circunstancia personal contribuía a que, en la postura de Settembrini, primase cada vez más el coraje del águila sobre la dulzura de la paloma. (Mann, 2009: 922)

No sin motivo la novela cierra su andadura con un guiño al prelude de la primera gran confrontación bélica de s. XX, con el asesinato en Sarajevo del archiduque de la Austria-Este Francisco Fernando. En efecto, ahora sí, a la alusión a un *tempus novus* que, con la aparición de la contienda bélica, verá definitivamente confirmada la agonía de una, en otra hora, centralidad simbólica, normativa y política, así como la hegemonía de una otra que la contraría. En este contexto, Settembrini y Naptha son figuras duales arquetípicas magistralmente dibujadas por Th. Mann en donde se condensan dos imaginarios sociales contrapuestos cuyo único desenlace factible es un trágico enconamiento de una violencia a muerte entre sí. El primero representaría el triunfante espíritu de la democracia capitalista surgido de la evolución natural proseguida por las revoluciones burguesas, protagonizado por Gran Bretaña y Francia. El segundo representaría la figuración del espíritu decadentista, parafraseando a S. Zweig (2009), de *El mundo de ayer*, congraciado con la fisonomía cultural y política de los decimonónicos Imperios alemán y austro-húngaro en trance de superación por el devenir histórico. La novela augura como este último tiene las horas contadas ante el viento huracanado de las soflamas progresistas proclamadas a todas luces por la modernidad.

De modo que, dirá Th. Mann, en los preliminares a la I Guerra mundial, un clima de arrebatadora embriaguez y excitación de las pasiones colectivas, fruto del estallido final de una acumulada tensión, se apoderó de toda Europa, como si se destapara “*el poder de una serie de fuerzas elementales que se liberaron en el mundo y que, secundariamente, le liberaron a él*”. Que duda cabe que él es Hans Castorp, signo paradigmático de la desorientada juventud de su tiempo, probablemente destinado a poner fin a sus días en el frente de guerra a consecuencia de una catarsis pobremente gestionada fruto de la liberación de estas endemoniadas fuerzas.

Conclusiones

Una vez periclitada nuestra incursión en el examen de los imaginarios sociales subyacentes e implicados en los idearios ideológico-políticos puestos en liza en el transcurso de la modernidad y claramente objetivados en *La montaña mágica*, se extrae, a modo de conclusión, lo siguiente:

- a. La novela refleja, no sin señalar ciertos flecos suyos sin cerrar, el triunfo sin concesiones de un imaginario social progresista llamado a convertirse en emergente deidad futura.
- b. El desalojo definitivo, no sin llamar la atención acerca del desarreglo estructural a este consiguiente, del imaginario social tradicionalista de la centralidad antaño articuladora de la vida colectiva.
- c. La radicalidad íntimamente atesorada en ambos imaginarios sociales para, en una coyuntura histórica, despertar e impulsar el móvil de la acción colectiva en una determinada dirección.
- d. La comprensión de que tras los desencuentros ideológicos, políticos, económicos o incluso bélicos late una decidida confrontación trágica entre imaginarios sociales, entre *Dioses*, en disputa por el significado de valor último acerca de lo que las cosas son y, sobre todo, debieran ser.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aron, R. (1999). *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución*. Barcelona: Paidós.
- Beriain, J. (2005). *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos.
- Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad, vol I*. Barcelona: Tusqués.
- Castoriadis, C. (1994). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Comte, A. (1980). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza.
- Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Elias, N. (1987). *El proceso de civilización*. México: FCE.

- Elias, N. (1989). *Sobre el tiempo*. México: FCE.
- Lefebvre, H. (1976). *Espacio y política*. Barcelona: Península.
- Löwith, K. (1973). *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Lukács, G., (1969). *Thomas Mann*. Barcelona: Grijalbo.
- Mann, Th. (2009). *La montaña mágica*. Barcelona: Edhasa.
- Mannheim, K. (1997). *Ideología y Utopía*. México: FCE.
- Marcuse, H. (1971). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. y Engels, F. (1998). *El Manifiesto Comunista*. Madrid: Alba.
- Nisbet, R. (1996). *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.
- Zweig, S. (2009). *El mundo de ayer*. Barcelona: Acantilado.
- Zweig, S. (2013). *La lucha contra el demonio (Hölderlin-Kleist-Nietzsche)*. Barcelona: Acantilado.