

## Las Metamorfosis del *Self* en la Modernidad

*Josepto Beriain\**

Universidad Pública de Navarra  
(Universitas Navarrensis, Opus Hominis)

*Elegir es el destino inescapable de nuestro tiempo*

ALBERTO MELUCCI

*Al final de la vida se revela lo que la vida es desde el  
principio: contingencia*

ANDRÉS ORTIZ—OSÉS

El hombre quiere más de lo que puede, esto al menos es  
verdad.

FRIEDRICH HÖLDERLIN

Palabras clave: *Self*, modernidad, llamada, vocación, descentramiento, faústico.

**E**l objeto de análisis de este trabajo se centra en el individuo y, concretamente, en las diversas formas en que éste se expresa a partir de esa primera modernidad representada por la Reforma protestante. La verdad es que existe toda una serie de conceptos que expresan al individuo<sup>1</sup> en ciertos momentos y que conviene tener en cuenta. Así, el concepto de *persona*, procedente de la Antigüedad, se refiere a la máscara<sup>2</sup> que llevaban puesta los actores, en donde

---

\* josetxo@unavarra.es

<sup>1</sup> Véase la excelente compilación de J. V. Arregui *et al*, *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 22: *Concepciones y narrativas del yo*, 1999, pp. 17-31, en donde se esbozan las diversas diferenciaciones y metamorfosis del *Self*, del *Sí mismo*.

<sup>2</sup> Véase el trabajo de J. Choza, “Las máscaras del sí mismo” en *Anuario Filosófico*, núm. 26, 1993, pp. 375-394.

confluyen, por una parte, las intenciones del actor y, por otra parte, las exigencias y opiniones del ambiente; por tanto, los seres humanos son personas en cuanto son portadores de máscaras a través de las que no meramente se presentan sino que representan. La comunicación es representación de papeles, posiciones, ideas, costumbres, etcétera. Con la introducción del nombre de *sujeto* (*sub-iectum*), se menciona aquello que está en la base de sí mismo y de todo lo demás. El ser humano pierde su objetividad que pasa a los sujetos. En el fondo de ésta iniciativa teórica está el nuevo *liberalismo* del siglo XVIII, que utiliza la figura de un individuo validador de sus propios intereses, sentimientos, metas, etcétera, para introducirse en el eje de empuje histórico entre las viejas disposiciones de los estamentos y de sus relaciones clientelares, de las casas y de las cortes, de las iglesias y de las sectas. Friedrich Nietzsche y, más recientemente, Jacques Derrida, han puesto de que manera los centros teológicos, políticos y epistemológicos, que han servido como referencias privilegiadas de sentido, son objeto de un descentramiento, de una diferenciación; la conciencia colectiva aparece diferenciada, fragmentada. Tampoco son ya la conciencia o el yo, como instancias fundamentadoras, las que configuran la realidad, puesto que al lado de la conciencia está el inconsciente y al lado del yo están el ello y el super yo. El individuo moderno aparece como una *unidad múltiple*. El individuo aparece *descentrado* como el correlato de unas instancias *ninternas* —el yo, el ello, el super yo para Freud, el animus y el anima para Jung— y de otras *externas* que configuran las representaciones, las imágenes, los patrones que proceden del entorno social. La conciencia y su correlato dinámico, el yo, ya no son aquellas instancias centrales en que se funda la realidad, sino instancias al lado de otras instancias asimismo relevantes.

Este proceso ha sido muy bien analizado, desde una perspectiva sociológica, por Georges Herbert Mead, profesor de la Universidad de Chicago entre 1894 y 1931. Mead, en su texto *Mind, Self and Society* de 1934, introduce una batería de interesantes conceptos que van a permitir desarrollar fructíferamente una de las más interesantes perspectivas de análisis sociológico; entre su elenco conceptual está el concepto de *Sí mismo* (*Self*) —concepto éste anclado asimismo dentro de la larga tradición del idealismo alemán— que va a fungir como esa unidad múltiple, esa instancia de mediación donde confluyen el *mí*, el aspecto convencional o conjunto organizado de actitudes de los demás que uno conscientemente y responsablemente asume y el *yo*, aspecto creativo que hace surgir al *mi* y al mismo tiempo da una respuesta imprevisible a ese *mi*, es decir, al conjunto de actitudes internalizadas de los demás.

Sin tener la más mínima relación personal ni intelectual con Mead, otro gran sociólogo europeo, Max Weber, contemporáneo de Mead, va a utilizar un enfoque semejante para describir el tipo ideal de individuo que sirve para caracterizar al *Sí mismo*, que desde *el interior* del alma (*von innen heraus*) va a ser responsable de la creación de un cosmos racional capitalista moderno en el siglo XVII en Europa occidental. La *llamada*, la *vocación*, como procedimiento intramundano de verificación de la fe en la vida práctica, que procede del interior de cada uno, se va a manifestar para Max Weber, Werner Sombart y Ernst Troeltsch como un *pacto con Dios*, en esa afinidad histórica que se da entre economía y religión en los orígenes del capitalismo, mientras que la misma *vocación* va a llevar a una buena parte de los personajes (Adrian Leverkühn, el Doktor Faustus de la modernidad avanzada) de Thomas Mann, en la estela de Goethe, a un *pacto con el diablo*, cuyas consecuencias, en ambos casos, tanto para los que queriendo el bien producían el mal, como para los que queriendo el mal producían el bien, se harán visibles en la *quiebra burguesa*, tanto del *último hombre*, del *especialista sin espíritu*, del *gozador sin corazón* del final de la *Ética protestante* de Weber como de Thomas en *Los Buddenbrook* de Thomas Mann, donde el dinero se ha convertido en sustituto técnico de Dios.

La modernidad avanzada de finales del siglo XIX y del siglo XX, la de las metrópolis como Londres, París, Berlín o Nueva York y que Georg Simmel ha analizado en su extraordinario artículo “Las metrópolis y la vida mental”, de 1907, ya no acoge al puritano-burgués, expresión de la protomoderna afinidad electiva que intuyó Weber entre religión y economía, sino al *urbanita*, a ese *Self* dirigido desde fuera que adoptará varias formas. Entre ellas, aparecerá como *hombre masa* y así lo ponen de manifiesto José Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*, Ernst Jünger en *El trabajador* o el director de cine alemán Fritz Lang en su film *Metrópolis*.

La modernidad de la *producción* deja paso a la modernidad del *consumo*, de los grandes almacenes, como el KaDeWe, (*Kaufhoff des Westens*) de Berlín o en *Los pasajes* comerciales de París, en donde la gran ciudad, la neurastenia y el tedio encuentran su tipo ideal en el *flaneur*, tematizado por Edgar Allan Poe, Charles Baudelaire y Walter Benjamin. Al mismo tiempo, el crecimiento de la economía monetaria corre paralelamente al desarrollo de la burocracia; monetarización y burocratización de las relaciones sociales son dos caras de un mismo fenómeno: la proletarianización psíquica que describen con distintos énfasis: Weber en *Escritos políticos* y en *Economía y sociedad*, Kafka en *El proceso*,

*El castillo* y en *La colonia penitenciaria* y Orson Welles en su versión fílmica de *El proceso*.

Ulrich, el *hombre sin atributos* de Robert Musil, representa otro perfil de ese individuo de posibilidades que aparece como tipo ideal del contrato social liberal que más tarde quedará inmortalizado por John Rawls en la república procedimental liberal con un yo sin límites de posibilidades.

Entre esa orientación protomoderna dirigida *internamente* y la otra orientación tardomoderna dirigida *por los otros* que han esbozado ideal-típicamente Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y Riesman, en *La muchedumbre solitaria*, se van a producir las diversas metamorfosis del *Sí mismo* que hemos mencionado.

El personaje característico de nuestro tiempo, un tiempo que adquiere sus contornos orientados hacia el futuro ya a finales del siglo XVII,<sup>3</sup> es un ser humano capaz de escoger, decidir y crear, que aspira a ser autor de su propia vida, creador de una identidad individual.<sup>4</sup> Elegir es ese imperativo ineludible del que no podemos escapar. Hoy, tenemos que escoger hasta el propio Dios,<sup>5</sup> antes era él el que nos elegía, incluso como pueblo. La individualización, en este sentido, significa que la biografía personal es arrancada de determinaciones dadas y es situada en manos del individuo, dependiente de sus decisiones. Las biografías devienen así *auto-reflexivas*, ya que no son socialmente prescritas sino individualmente elegidas y cambiadas. Pero, del hecho de que el individuo se haya autoinfinitizado, convirtiéndose en Dios para sí mismo, al precio de haber *pactado con el diablo*, como tan bien han puesto de manifiesto Goethe y Mann en la metamorfosis moderna de Prometeo en Fausto, no se debe inferir que hayamos acabado con el destino en cuanto tal. La apertura e indeterminación del futuro no significan la erradicación del destino, sino más bien el comienzo de su producción social. Del paso de la *fortuna* medieval al *riesgo* moderno no se ha producido un *nuevo* mito social. Sencillamente, se ha pasado del destino *dado* metasocialmente, Dios, la naturaleza,

---

<sup>3</sup> Véase el excelente trabajo de Reinhart Koselleck, “Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? Zeitverkürzung und Beschleunigung” en *Zeitschichten*, Frankfurt, 2000, pp. 150-177.

<sup>4</sup> Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, han desarrollado ampliamente esta idea en *Individualization*, Londres, Sage, 2001. Véase también el texto de Ulrich Beck, “Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política” en Anthony Giddens y Will Hutton (eds.), *En el límite*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 233 y ss.

<sup>5</sup> Sobre la cosmovisión politeísta moderna, véase mi trabajo *La lucha de los dioses en la modernidad*, Barcelona, Anthropos/ Universidad Pública de Navarra/ Universidad Central de Venezuela, 2000.

al destino *producido* socialmente, como consecuencia de la multiplicación de la franja de posibilidades de *nuevas incertidumbres, pero esta vez manufacturadas socialmente*.<sup>6</sup> Lo relevante, sociológicamente hablando, es cómo aparece este destino colectivo institucionalmente configurado en el contexto vital de la gente en una sociedad individualizada. Podríamos decir que el espejo cóncavo que refleja la cosmovisión descentrada moderna se ha cuarteado sin hacerse añicos, que cada fragmento produce su propia perspectiva total y que, sin embargo, la superficie del espejo con su mirada de pequeñas fisuras es incapaz de producir una imagen unificada;<sup>7</sup> en este sentido, vivir nuestra propia vida significa que las biografías corrientes se convierten en biografías que hay que escoger, biografías de *bricolaje*, biografías de riesgo, a veces rotas o descompuestas. Como constata Ulrich Beck, en la medida en que la gente se libera de una serie de ligámenes y privatiza toda una serie de nuevos proyectos vitales se produce un doble efecto.<sup>8</sup> Por una parte, al devenir las formas de percepción privatizadas, los horizontes temporales de percepción se estrechan más y más, hasta ocurrir el caso límite en que la historia se encoge en torno a un presente eterno, en donde se pone de manifiesto que los niños tienen dificultades para reconocer los contextos vitales de sus padres y, más aún, los de sus abuelos. Por otra parte, aumentan los constreñimientos que configuran la propia biografía, precisamente, a través de nuevas condiciones institucionales. De hecho,

---

<sup>6</sup> Anthony Giddens, *Modernity and Selfidentity*, Londres, Polity, 1991, p. 122. Anthony Giddens, en la "Introducción" a *Beyond Left and Right*, Londres, Polity, 1994, propone el término *incertidumbre manufacturada*. Ulrich Beck también ha abundado al respecto en "World Risk Society as Cosmopolitan Society?. Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertainties" en *Theory, Culture and Society*, vol. 13, núm. 4, 1996. Es interesante la respuesta de Jeffrey Alexander y Philip Smith, "Social Science and Salvation. Risk Society as Mythical Discourse", en *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 28, núm. 4, 1996. En la perspectiva luhmanniana véase José María García Blanco, "Racionalidad y riesgo en la identidad de las sociedades complejas" en Emilio Lamo de Espinosa, J. E. Rodríguez Ibáñez, *Problemas de teoría social contemporánea*, Madrid, CIS, 1993, pp. 478 y ss. Véase como síntesis de la discusión la compilación de J. Franklin, (ed.), *The Politics of Risk Society*, Londres, Polity, 1998. Una muy valiosa reconstrucción de las diferentes semánticas del riesgo se encuentra en R. Ramos "Prometeo y 'Las flores del mal': El problema del riesgo en la sociología contemporánea" en R. Ramos y F. J. García Selgas (eds.), *Globalización, riesgo y reflexividad*, Madrid, CIS, 1999, pp. 249 y ss. Véase asimismo, sobre el concepto de destino en las sociedades modernas, E. Gil Calvo, *El destino*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 94 y ss. Gil Calvo se pregunta si a esto se le puede llamar progresión o regresión, pienso que quizás podría llamarse *retroprogresión*.

<sup>7</sup> Véase esta idea en el artículo de Zigmunt Bauman, "Searching for a Centre that Holds" en M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson (eds.), *Global Modernities*, Londres, 1995, pp. 140-155.

<sup>8</sup> Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 216.

[...] los individuos *liberados* se convierten en *dependientes* del mercado de trabajo y con ello también en dependientes de una formación escolar, en dependientes del consumo, en dependientes de las regulaciones y providencias típicas del Estado social, de las planificaciones del tráfico, de las ofertas de consumo, de las posibilidades y modas de la atención médica, psicológica y pedagógica.<sup>9</sup>

Pero también de lo que Adorno y Horkheimer llamaron *industria cultural*<sup>10</sup> que manufactura el gusto orientado al consumo de masas. En una sociedad diferenciada funcionalmente, todo individuo ha de poder tener acceso a cualquier sistema funcional —económico, político, jurídico, etcétera—. Todo sistema funcional incluye a la totalidad de la población, pero sólo en lo tocante a aquellos fragmentos de su modo de vida que resultan relevantes para la función de que se trate.<sup>11</sup> En lugar de los vínculos y formas sociales tradicionales (clase social, familia pequeña), aparecen instancias secundarias que determinan la biografía del individuo y que, a contracorriente de la capacidad de decisión individual, que se impone como forma de conciencia, lo convierte en juguete de modas, relaciones y mercados.<sup>12</sup> A pesar de, o debido a, las directrices institucionales y la inseguridad, a menudo incalculable, nuestra vida está condenada a la actividad; si uno tiene una vida propia, el fracaso también es propio. Es en esta indeterminación existente entre la liberación y la dependencia donde se sitúa la *ambivalencia moderna* o *la modernidad ambivalente*,<sup>13</sup> como apuntará Zigmunt Bauman en la línea de Simmel.

#### LA IDEA DE LLAMADA EN LA ASCÉTICA PROTESTANTE

En *La ética protestante*, Max Weber, implícitamente, despliega un discurso que podíamos llamar de *fortalecimiento* del *Self* que va a influir en muchos de sus trabajos así como en sus interpretaciones de lo que él considera crisis de la sociedad y la política modernas. Aunque Weber raramente menciona explícitamente la palabra

<sup>9</sup> Ulrich Beck, *op. cit.*, p. 219.

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1996.

<sup>11</sup> Véase el desarrollo de esta idea en Niklas Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Munich, 1981, pp. 25 y ss.

<sup>12</sup> Ulrich Beck, *op. cit.*, p. 211.

<sup>13</sup> Véase la idea de producción social de la ambivalencia en el texto de Zigmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Londres, Polity, 1991.

*Self*, sin embargo, analiza los procesos de disciplina del *Self*, a través del concepto puritano de *llamada* y de educación carismática, que van a contribuir al despliegue de *roles* como el científico, el político, el empresario y el líder carismático. La importancia de la *llamada*<sup>14</sup> radica, no tanto en su primera acepción, orientada por la elección del propio destino en perspectiva religiosa, sino en su inserción intramundana que sitúa al individuo como un instrumento, como un vehículo único, para el dominio de un mundo racionalizado: “En el nombre de Dios, uno debe controlarse y dominar el mundo a través de su *llamada-vocación*”.<sup>15</sup> Esta es la solución de la ascética protestante en medio del conflicto existente entre la innovación y la creación, por una parte y, la conformidad a la tradición, por la otra.

El protestantismo ascético “crea el ‘alma’ apropiada para el capitalismo, el alma del ‘hombre de vocación’”.<sup>16</sup> La idea de *deber en la llamada* aparece en la vida del puritano de finales del siglo XVII como los fantasmas comparecían en las creencias religiosas previas. Para Weber hay una primacía de la voluntad, religiosamente inducida, sobre el deber ético racional, tal como aparece en Kant; pero, ¿cuál es el origen de esta *llamada*?<sup>17</sup> Tiene un primer origen bíblico, codificado por muchos, incluido santo Tomás, según el cual las *inclinaciones* humanas hacia una u otra esfera de actividad no son sino obsequios de la gracia dentro de una sociedad humana dividida en herencias producto de la Providencia divina. Un segundo origen precristiano, afincado en los clásicos, codificado por Cicerón en *De Officiis*, y compartido por humanistas como Petrarca, Erasmo y Vives, enfatiza el papel del descubrimiento del propio carácter y el talento (*ingenium*) nativo de uno así como la cultivación de las propias aptitudes dentro de diferentes disciplinas. El tercer origen fue griego o helenístico, tenía connotaciones medicas y psicológicas y estaba derivado de Platón, Aristóteles, Hipócrates y Galeno, siendo codificado por Marsilio Ficino, y apunta, como la teoría humanista, a las inclinaciones de los individuos más que a la distribución de los talentos en las diferentes esferas.

---

<sup>14</sup> Charles Taylor ha puesto de manifiesto la importancia del concepto de llamada en la conformación de la identidad moderna occidental (véase su obra *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 375).

<sup>15</sup> W. Schluchter, “The Paradox of Western Rationalization”, en G. Roth y W. Schluchter, *Max Weber’s Vision of History*, Berkeley, University of California Press, 1979, pp. 29-30.

<sup>16</sup> Max Weber, “Antikritisches zum ‘Geist’”, *Die Protestantische Ethik*, vol. 2, Hamburgo, 1972, pp. 167-168.

<sup>17</sup> Me sirvo aquí de la descripción que hace H. Goldmann en *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of Modern Self*, Berkeley, University of California Press, 1985, pp. 35 y ss.

Con la Reforma se produce una serie de cambios profundos que comienzan cuando Lutero separa la noción de vocación de la ética humanista bajo el argumento de que tanto la *llamada temporal* como la llamada religiosa proceden de Dios. Nuestra vocación así es *ordenada* (por Dios), no *seleccionada*. Así lo pone de manifiesto Weber:

Es evidente que en la *palabra* alemana “profesión” (*Beruf*), como quizás más claramente en la inglesa *calling*, hay cuando menos una reminiscencia religiosa: la idea de una tarea impuesta por Dios. Este sentido religioso de la palabra se revela con nitidez tanto mayor cuanto más nos fijamos en ella, en cada uso concreto. Siguiendo la génesis histórica de la palabra a través de las distintas lenguas cultas, se ve en primer término que los pueblos predominantemente católicos carecen de una expresión coloreada con ese matiz religioso para designar lo que los alemanes llamamos *Beruf* (en el sentido de posición en la vida, de un campo delimitado de trabajo), como careció de ella igualmente la antigüedad clásica, mientras que existe en todos los pueblos predominantemente protestantes. Se muestra además que esa existencia no es debida a una peculiaridad étnica de los respectivos idiomas (el ser, por ejemplo, la expresión del “espíritu popular germánico”), sino que en su sentido actual la palabra nació precisamente de traducciones de la Biblia (sobre todo la de Lutero), y no del espíritu del texto original, sino precisamente del *espíritu del traductor*.<sup>18</sup>

Como Weber escribió algo más tardíamente en *Economía y sociedad*, en el cristianismo temprano faltó una noción específica de *dignidad* del trabajo. El trabajo deviene una actividad honorable mucho más tarde en los monasterios católicos como un medio fundamental de ascetismo. El monje ha sido el primer *hombre de llamada*.<sup>19</sup> Pero, a pesar de que la noción de *vocatio* existió entre los católicos, no fue una disciplina para todos los creyentes, ya que significó específicamente la llamada a la vocación religiosa para el monje y el sacerdote al servicio de Dios y no tuvo relación con ninguna tarea *mundana*. Pero, según Weber, con la traducción de la Biblia que realiza Lutero, la llamada se sitúa en medio de la actividad intramundana y conlleva una santificación de la conducta y,

---

<sup>18</sup> Max Weber, “La ética protestante” en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, vol. I, 1983, pp. 57-59, así como las notas 1 y 2 donde Weber procede a realizar una exégesis histórico-filológica extraordinaria de la palabra. El énfasis es mío.

<sup>19</sup> Max Weber, “Dominación política y hierocracia”, en *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 916.

coextensivamente, la salvación. Lutero tradujo dos conceptos griegos diferentes como *Beruf*: la *klesis* paulina, en el sentido de llamada a la salvación, concepto puramente religioso y también las palabras *ponos* y *ergon*, que significan *trabajo*. Él conecta así el ámbito sagrado y el ámbito profano. Para Weber la innovación crucial radica en que

[...] el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Esta fue la consecuencia inevitable de la idea de una dimensión religiosa del trabajo cotidiano, que, a su vez engendró el concepto de “profesión” en este sentido.<sup>20</sup>

Reconociendo la extraordinaria importancia que conlleva esta labor de interpretación creativa del texto bíblico, introducida por Lutero, sin embargo, Weber va a situarla como una concepción emocional de la fe<sup>21</sup> frente al mayor grado de racionalización ética alcanzado por el calvinismo. Para Weber, el prototipo moderno de llamada está representado en el calvinismo y en las principales sectas del protestantismo ascético: pietismo, metodismo y bautismo (incluyendo a los menonitas y a los cuáqueros). El punto de partida se sitúa en el dogma de la predestinación,<sup>22</sup> según el cual existe una libertad absoluta de Dios para elegir salvar o no, más allá del poder, de la culpa o de los méritos humanos.

Con su patética inhumanidad, esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que se entregó a toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita *soledad* interior del individuo. En lo que para los hombres de la época de la Reforma era lo más importante de la vida, la felicidad eterna, el ser humano se veía condenado a recorrer en solitario su camino hacia un destino prescrito desde la eternidad. Nadie podía ayudarle, ni el predicador [...] ni los sacramentos [...], tampoco la iglesia [...] ni tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 81.

<sup>22</sup> El dogma de la predestinación no es sino la específica forma por medio de la cual Calvino afronta los efectos secundarios de la protocaída (el pecado original por cuanto originante de consecuencias reales) de Adán en el paraíso. En la ascética protestante, “el mundo, como criatura caída, tiene significación religiosa exclusivamente como objeto del cumplimiento del deber por la acción racional, según la voluntad de un Dios que se cierne soberano sobre el mundo” (Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 438).

<sup>23</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *op. cit.*, pp. 82-83.

Sólo el *libre examen* es el baremo crítico que permite determinar el *estado de gracia*. La relación con Dios para el creyente puritano se plantea como un servicio —él no es sino un instrumento *ad maiorem Dei gloriam*— más que como mera obediencia. Las buenas obras no son sino medios para alejar el miedo de la condenación. El triunfo ascético de este nuevo *Self* supone una descarga de la angustia ante la indeterminación real de la salvación, al adquirir la *certeza subjetiva* de la gracia, por medio de la *comprobación* (*Bewährung*) de la fe en la vida práctica.<sup>24</sup> Pero, todo esto sería imposible sin esa *tensión interna extrema* que se da en medio de la dualidad: este mundo/el otro mundo (*innerweltlich/jenseitsweltlich*), algo que sólo se da históricamente en la ascética intramundana del protestantismo. La santificación del trabajo, el *vivir para trabajar* moderno se contraponen al *trabajar para vivir* de la tradición. Aquí se contraponen los modelos de Benjamin Franklin y de Jakob Fugger. Todo estaba orientado hacia la libre gracia de Dios y el destino ultraterreno;

[...] la vida terrenal era un valle de lágrimas o sólo una travesía. Pero, precisamente por ello se puso un desmesurado acento en *ese ridículo*<sup>25</sup> *tramo de tiempo* y en lo que sucediera durante él, casi en el sentido del dicho de Carlyle: “debieron transcurrir milenios antes de que vinieras a la vida, y otros milenios aguardan callados a lo que tu vas a empezar con esta vida tuya”.<sup>26</sup>

Sociológicamente hablando, en los términos de W. I. Thomas, podemos decir que una causa no verdadera *a priori* como el sentirse subjetivamente salvado, produce una consecuencia verdadera, la racionalización de la conducta llevada a cabo por un *Self* fuerte que opera según convicciones internas. Esta actitud antimágica, por cuanto que opera como fermento desencantador del mundo, sin

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 95-96.

<sup>25</sup> Véase el paralelismo entre la posición weberiana y la shakesperiana apalabrada por Macbeth: “El mañana y el mañana y el mañana avanzan a pequeños pasos, de día en día, hasta la última sílaba del tiempo recordable; y todos nuestros ayeres han alumbrado a los locos el camino hacia el polvo de la muerte... ¡Extinguete, extinguete, fugaz antorcha! [...] !La vida no es más que una sombra que pasa, un pobre cómico que se pavonea y agita una hora sobre la escena, y después no se acuerda más....*un cuento narrado por un idiota con gran aparato, y que nada significa*”. William Shakespeare, *Macbeth*, versos 20-25.

<sup>26</sup> Max Weber, “Resultados: Confucianismo y puritanismo” en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, Madrid, Taurus, 1983, p. 429.

embargo, paradójicamente, produce la magia que transforma *viejos* hombres en hombres *nuevos*.

El interés por las prácticas del *Self* no es nuevo en la cultura alemana. Ya en el siglo XVIII, el debilitamiento de las prácticas religiosas formales y de la creencia cristiana, sobre todo entre los intelectuales, como fuentes de ideales y modelos para la configuración de la identidad y guía para la acción, conduce a la generación de técnicas y códigos no-religiosos para configurar y legitimar el *Self*, así, las concepciones kantianas del derecho moral y la personalidad, el ethos de la *formación* (*Bildung*) o autocultivación a través de la erudición, el ideal de la *Kultur*. En palabras de Norbert Elias,

[...] la legitimación de la intelectualidad de la clase media (alemana) del siglo XVIII era su autoconciencia y su orgullo residía allende la economía y la política en eso que, por ese motivo, se llama en alemán, *lo puramente espiritual* (*Das rein Geistige*), en la esfera de los libros, en la ciencia, la religión, el arte, la filosofía y en el enriquecimiento interior, en la “formación” del individuo, principalmente a través del libro, en la personalidad.<sup>27</sup>

Humboldt sería el representante arquetípico de esta posición; frente a la auto perfección por la *formación*<sup>28</sup> humboldtiana, Weber postulará una autoafirmación ético-religiosa que expresa la *llamada*. En el siglo XIX, sin embargo, las nuevas técnicas que ayudaron a conformar y equipar las individualidades burguesas para la vida y los roles demandados por la nación, la cultura y la clase, fueron seriamente debilitadas y persistentemente desafiadas por las presiones de una sociedad capitalista desarrollándose rápidamente.<sup>29</sup> Nietzsche criticó la servidumbre hacia las lecciones de la historia; Georg Simmel avisó sobre la aplastante ocultación de la *cultura subjetiva* por la *cultura objetiva*; Troeltsch apuntó que la sociedad estaba transformando los valores impersonales por los señores personales; y Thomas Mann captó el paso de la *Kultur* a la *Zivilization*. Todos ellos ponen de manifiesto su preocupación en torno a este problema. El enfoque de Weber es también una respuesta a las presiones del racionalismo capitalista y al socavamiento de las prácticas e ideales burgueses originarios. El

---

<sup>27</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 76.

<sup>28</sup> Véase el concepto de *Bildung* elaborado por R. Vierhaus, en O. Brunner, W. Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. I, Stuttgart, Kett-Klotta, 1972, p. 520.

<sup>29</sup> Werner Sombart, *El burgués*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 352.

propósito de las prácticas del *Self* que Weber propone para la Alemania moderna se basa en la generación de poder, en el *fortalecimiento del Self* para la innovación y el dominio en un mundo racionalizado. En su proliferante disciplina, la racionalización, crecientemente, reduce la significación del carisma y la acción individualmente diferenciada.<sup>30</sup> Mientras Michel Foucault argumenta que el *Self* está conformado *por* relaciones de poder que penetran las instituciones y las prácticas sociales, Weber pretende conformar el *Self para* el poder y generar un *Self con* poder. Según Foucault, este tipo ideal weberiano que actúa racionalmente y regula su acción con arreglo a principios elegidos por él mismo debe renunciar a una parte de sí mismo. Foucault se pregunta por el precio<sup>31</sup> que el individuo tiene que pagar por crear tal cosmos racional. Pero, en la argumentación weberiana el énfasis no está tanto en los mecanismos de *totalización de la vigilancia y la autodisciplina* (Foucault) o en el *autocontrol de los afectos* (Elias) sino en el balance neto que auna a hombre, trabajo y destino en los albores de la modernidad occidental. Es Nietzsche quien media en la preocupación weberiana por el poder. Nietzsche creyó que “el instinto fundamental de vida [...] tiende a la *expansión del poder*”.<sup>32</sup> “Algo viviente desea liberar su energía —la vida en sí misma es *voluntad de poder*”.<sup>33</sup> Para Nietzsche esta voluntad es natural, innata, instintiva, mientras para Weber, la voluntad de poder no es natural ni está encarnada en la aristocracia, más bien está enraizada usualmente en específicas prácticas sociales y culturales, usualmente religiosas, cuyos portadores son *virtuosos*<sup>34</sup> que conforman una religiosidad de élite. Este poder no se encuentra en técnicas o en un tipo de racionalidad *externa* al *Self* ni mucho menos en la tentación de los otros o en la esclavitud del deseo personal sino en un modo de poder encontrado y generado *en*

---

<sup>30</sup> Max Weber, “La dominación carismática y su transformación” en *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 847 y ss.

<sup>31</sup> Véase Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 46-47.

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, en G. Colli y A. Montinari (eds.), *Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, vol. III, Berlín, Walter de Gruyter, pp. 583.

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, en *Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, vol. V, *op. cit.*, sección 13-27.

<sup>34</sup> Véase esta idea desarrollada por Michael Walzer en su extraordinario texto *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, pp. 1-2, 27-29, 57-59, 63, 66, 92-94, 97-101, 103-104. Estos virtuosos constituyen una élite de líderes, *liberadores providenciales, revolucionarios racionales* que pretenden corregir los usos perversos del poder ejercido por la iglesia institucionalizada y por los príncipes, algo que surgirá con el espíritu de la Reforma.

*el interior del Self*. En este sentido, tampoco la conciencia de clase fortalece al individuo sino que lo hace dependiente de una instancia externa.

Occidente precisa, a juicio de Weber, nuevos medios de autodomínio que para él estarían contenidos en una nueva *metafísica individualista*<sup>35</sup> o en una *metafísica del heroísmo humano dirigida por una voluntad faústica*, como acertó a proponer Paul Honigsheim, alguien que conocía muy bien a Weber:

Max Weber se empeñó en una lucha a muerte contra cada Institución, Estado, Iglesia, Partido, Fundación, Escuela, [...] es decir, contra toda estructura supraindividual de cualquier tipo que reclamase entidad metafísica o validez general. Amaba a cualquier hombre, incluso a un Don Quijote que buscarse, contra la injustificada pretensión de una institución cualquiera, afirmarse a sí mismo y al individuo como tal. Gradualmente tales hombres se acercaron a él automáticamente; en efecto, el “último héroe humano” les atraía a su círculo ejerciendo un poder realmente mágico [...] En aquellos días este arquetipo de todos los archihéroe reunió a su alrededor una verdadera horda de hombres cuyos rasgos más distintivos, quizá sin saberlo ellos mismos, residían en el hecho de que todos ellos eran, de una manera u otra, por lo menos “outsiders”, si no algo más.<sup>36</sup>

Este nuevo *poder interior (von ihnen heraus)* opera frente a la tradición, pero también frente a la propia racionalidad, que pretendía dominar el mundo y ha acabado dominando asimismo al hombre. Este poder no es el poder que opera *desde fuera*, de la técnica, el poder que emana de las fuerzas de producción, como apuntara Marx, sino aquél que *procede del interior del alma humana*. Este individuo innovador arquetípico, éste *hombre de vocación*, esta *personalidad occidental*, como aparece en su sociología de las religiones universales, o éste *político y científico con vocación*, como Weber lo llama en sus últimos escritos,<sup>37</sup> es el portador de un poder enraizado en el triunfo ascético sobre el *Self* natural a través de una *doma del alma (Züchtung der Seele)*, capaz de afrontar la misión

<sup>35</sup> H. Goldman, “Weber’s Ascetic Practices of the Self” en Hartmut Lehmann, Guenther Roth (eds.), *Weber’s Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Londres, German Historical Institute, 1987, p. 165.

<sup>36</sup> P. Honigsheim, “Der Max Weber-Kreis in Heidelberg” en *Kölner Vierteljahreshefte zur Soziologie*, vol. 4, 1925, pp. 271-272. Citado en Arthur Mitzman, *La jaula de hierro*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, p. 16.

<sup>37</sup> F. H. Tenbruck afirma que: “No puede existir la más mínima duda de que *Ciencia como vocación*, representa la auténtica herencia de *La ética protestante*, en la medida en que tal ensayo nos muestra al genuino puritano de *La ética...*” (“Max Weber and the Sociology of Science: A Case Reopened” en *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 3, 1974, p. 318).

o tarea interior. El resultado de la sujeción a la *llamada* representa la transformación del *Self* natural en una *personalidad*. Este *Self fuerte*, podíamos llamarlo contrasocializado sin temor a equivocarnos, actúa frente a la acomodación o ajuste a la burocracia —verdadera parcialización del alma—, tanto de los que deciden como de aquellos afectados por tales decisiones y, por tanto, tiene consecuencias revolucionarias para el sistema social existente.<sup>38</sup> En este sentido Weber pretende devolver las creaciones a su creador, el hombre, a través de un renacimiento secular de la *llamada*. La *personalidad total* constituye “una unidad de estilo de vida regulada ‘de dentro a fuera’ (*von innen heraus*) por algunos principios centrales propios”.<sup>39</sup> Para Weber, convertirse en una personalidad requiere una unificación jerárquica del *Self*, requiere un impulso hacia la unidad desde dentro y moviéndose hacia fuera desde un centro que el individuo ha alcanzado por sí mismo. La persona debe convertirse en una *unidad sistemática*, en una *totalidad*, no sólo en una combinación de cualidades particulares útiles.

La idea del carácter ascético del moderno trabajo profesional no es nueva. Ya Goethe en los “Años de aprendizaje” y en la muerte que dio a su *Fausto*, señala este motivo ascético del estilo de vida burgués, en el que la limitación al trabajo especializado, y la renuncia a la universalidad faústica de lo humano que ella implica, es en el mundo actual condición de toda obra valiosa y que, por tanto, *acción y renuncia* se condicionan recíprocamente de forma inexorable en el mundo de hoy.<sup>40</sup> Esta explosión del laico profesionalizado a partir del monje, para Goethe, significaba un adiós a una época de humanidad bella y plena. “El puritano quería ser un hombre profesional; nosotros *tenemos* que serlo”.<sup>41</sup> Lo que para el puritano fue una opción, para nosotros es un *destino inescapable*. Ya en el siglo XIX se hace manifiesta la ruptura de ese poderoso cosmos del orden económico moderno, aferrado a las condiciones técnicas y económicas de producción mecánico-maquinista, con la ética que le había proporcionado una legitimación socio-religiosa. La diferenciación entre lo sagrado y lo profano se hace patente, ya que *el destino* ha convertido el *manto liviano de la ética* en una *férrea jaula* económico-burocrático-funcional. Si “ellos (nuestros padres) construyeron para nosotros una casa segura [así se manifiesta Weber en un *Referat* de 1893] y

<sup>38</sup> Véase esta idea en Wolfgang Mommsen, “Personal Conduct and Societal Change” en Sam Whimster y Scott Lash (eds.), *Max Weber. Rationality and Modernity*, Londres, Allen & Unwin, 1987, pp. 35-52.

<sup>39</sup> Max Weber, “Confucianismo y taoísmo” en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, op. cit., p. 423.

<sup>40</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, op. cit., p. 165.

<sup>41</sup> *Ibid.*

fuimos invitados a sentarnos y a sentirnos cómodos allí”, ahora tal casa se ha convertido en una *jaula de hierro*.<sup>42</sup> Así como Weber observa, al final de la *Ética protestante*, el advenimiento del *utilitarismo instrumental* del *último hombre* (ya preludiado por Nietzsche en su *Zaratustra*): *especialista sin espíritu, hedonista sin corazón*, como algo característico de la modernidad avanzada, en la que se ha producido una ruptura de la afinidad electiva existente entre religión y economía propia de los orígenes del capitalismo; de la misma manera, Simmel contrapone, en lo que podríamos considerar la manifestación más clara de su diagnóstico de la crisis cultural específicamente moderna, el ideal ascético de vida franciscano: “*Nihil habentes, omnia posidentes*” (*No tener nada* —material—, *poseer todo* —lo espiritual—) con el ideal del hombre moderno que venera el *becerro de oro*, habiendo invertido los términos de la frase anterior: “*Omnia habentes, nihil posidentes*”<sup>43</sup> (*Tener todo* —lo material—, *no poseer nada* —espiritual—). La posición de Dios como *motor inmóvil* viene a ser reocupada por el dinero como *perpetuum mobile*. “El dinero no solamente tiene una función, sino que es una función [...] *su valor substancial no es otra cosa que su valor funcional*”.<sup>44</sup> Kenneth Burke expresa esto con una brillantez y profundidad incomparables al afirmar que el dinero funge como:

[...] un *substituto técnico de Dios*, donde Dios representa la substancia unitaria en la que se fundamenta toda diversidad de motivos [...] el dinero pone en peligro a la religión] no en la forma dramática o agonística de un temperamento, sino en su forma sosegada racional, como un sustituto que realiza su rol mediador más eficientemente, con más parsimonia, con menos derroche de emociones que la concepción religiosa o ritualista del trabajo.<sup>45</sup>

Para corroborar lo dicho, ofrezco un ejemplo tomado de la literatura donde aparece tipificada con gran claridad esta omnipresencia diabólica del dinero. Este es uno de los temas más importantes en la primera gran novela de Thomas Mann, *Los Buddenbrook* (1909). En la tercera parte, Tony Buddenbrook, la desconcertada princesa de la saga comercial del mismo nombre, se pregunta sobre

<sup>42</sup> Así se expresaba Weber en alemán en 1893 y 1904: “Sie haben um uns ein festes Haus gebaut” (1893) y después, “ein stahlhartes Gehäuse” (1904).

<sup>43</sup> Georg Simmel, “El concepto y la tragedia de la cultura” en *Sobre la aventura*, Barcelona, Península, 1988, p. 229.

<sup>44</sup> Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, pp. 175-176.

<sup>45</sup> Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, Berkeley, University of California Press, 1962, pp. 111-112.

el verdadero significado de la palabra *arruinado* siendo consciente de que las aventuras comerciales de su marido (Bendix Grünlich) se han acabado. En ese momento todo lo que conllevaba la palabra *bancarrota* emerge de repente ante ella, todas las vagas y temerosas insinuaciones que de niña había oído se hacen realidad. *Bancarrota*, algo más vergonzoso que la muerte, era realmente la catástrofe, la ruina, la vergüenza, la desgracia, la miseria, el deshonor, la desesperación.<sup>46</sup> La bancarrota, o privación financiera total, es vivida como la pérdida total de valor, el fundamento axiológico cero, una relación que, por supuesto, presupone que el dinero ocupa el estatus del valor cultural paradigmático.<sup>47</sup> En términos de Weber y de Sombart se puede decir que en el capitalismo desarrollado, el dinero se ha convertido en el fin supremo al haberse evaporado el espíritu religioso que lo retenía como puro medio. El *hombre interior*, prototipo de la ascética protestante, la fuerza interior encarnada ahora en el protagonista de la saga, Thomas Buddenbrook,<sup>48</sup> choca con una realidad de la cual él ya no es sujeto creador sino el objeto creado. Interpreta su *rol* mecánicamente, así, con su mujer Gerda, con su hijo Hanno y con su hermana Tony. El deseo de *representar apropiadamente* y de rechazar, más bien, no admitir, la verdad del fracaso interno convierte a Thomas en un nuevo Sísifo. Sólo queda la *concha vacía de la llamada, la guerra contra el entorno* y así, prisionero y sin esperanza, derrotado, tiende hacia la muerte. Para él la vida es ya una prisión y la muerte una liberación.<sup>49</sup>

DEL PACTO CON DIOS, A TRAVÉS DE LA BÚSQUEDA DEL DAIMON PERSONAL, AL PACTO CON EL DIABLO

El *pacto con Dios* que establece el hombre de vocación de la primera modernidad occidental y que ha sido analizado previamente comienza a resquebrajarse como consecuencia de, por una parte, el proceso de racionalización de las imágenes del

---

<sup>46</sup> Véase Thomas Mann, *Los Buddenbrook*, Barcelona, 1993, tercera parte. Para la ubicación histórica de esta obra y de su saga véase la obra de P. de Mendelssohn, *Der Zauberer. Das Leben des deutschen Schriftstellers Thomas Mann*, vol. I, Munich, 1975, p. 259 y ss.

<sup>47</sup> Véase la relación entre el dinero y la instrumentalización de la cultura en Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, *op. cit.*, capítulo tercero, segunda parte.

<sup>48</sup> Véase el interesante trabajo de F. Bayón, "Los Buddenbrook y el espíritu del capitalismo" en *Estudios de Deusto*, vol. 46, núm. 1, 1998, pp. 93-141.

<sup>49</sup> La obra de Arthur Schopenhauer se convertirá en el alivio, según el cual la muerte es una felicidad.

mundo, analizado por Weber; esto significa que las creencias religiosas se han convertido en cuestión de preferencia (elección) subjetiva como consecuencia del surgimiento de *interpretaciones alternativas sobre el sentido de la vida*<sup>50</sup> y, por otra parte, la religión institucionalizada ha sido despolitizada como resultado de una diferenciación funcional de la sociedad, que en principio ya no puede ser integrada a través de una religión política institucionalizada. Cuanto más secularizada es una sociedad, más diferenciadas están la religión, la economía, el derecho y la política.<sup>51</sup> Como con gran acierto afirma Niklas Luhmann, reactualizando *via negationis* el *dictum* de Nicolás de Cusa que situaba a Dios como *coincidentia oppositorum*: “La religión no es ya una instancia necesaria de mediación que relaciona todas las actividades sociales proporcionándoles un sentido unitario”.<sup>52</sup> Como ha advertido la deconstrucción de lo sagrado realizada por Nietzsche y Baudelaire, no existe ya una tendencia socialmente condicionada a la realización de los designios divinos, ya no existe una suprainstancia que unifica el bien, lo justo, lo bello y lo verdadero. Para Weber la estructura simbólica de la sociedad moderna tardía es de tipo politeísta:

En realidad quien vive en este “mundo” (entendido en el sentido cristiano) no puede experimentar en sí nada más que *la lucha entre una pluralidad de secuencias de valores*, cada una de las cuales, considerada por sí misma, parece capaz de vincular con la divinidad. Él *debe elegir* a cuáles de estos dioses quiere y debe servir, cuándo a uno y cuándo al otro. Entonces terminará encontrándose siempre en lucha con alguno de los otros dioses de este mundo, y ante todo siempre estará lejos del Dios del cristianismo (más que de ningún otro, de aquél Dios que fuera anunciado en el Sermón de la Montaña).<sup>53</sup>

En este *deber elegir* es donde se manifiesta el *imperativo herético* de la modernidad, ya que la palabra herejía procede del griego *hairein*, que significa, elegir, por tanto, el destino inescapable de nuestro tiempo no es otro que elegir. Este nuevo politeísmo en el que los distintos sistemas de valores aparecen como dioses guerreros, en las *adhesiones* weberianas, se puede centrar en cuatro: el

---

<sup>50</sup> Véase esta tesis weberiana en la conferencia: *La ciencia como vocación*, y en el *Excurso* del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*.

<sup>51</sup> Véase el trabajo de Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, principalmente el capítulo 4.

<sup>52</sup> Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt, 2000, p. 125.

<sup>53</sup> Max Weber, *Escritos políticos*, México, Alianza Editorial, 1982, pp. 33-34.

Dios de Lutero —tradicionalismo burocrático—, el Dios de Calvino —racionalización ascética—, el Dios de Tolstói —inmanencia mística— y el Dios de Nietzsche y Stephan George —esteticismo aristocrático y heroísmo mundano—. Como ideólogo de la modernidad (así, en la parte de sus discusiones sobre la política alemana), Weber incita a la racionalización ascética calvinista frente al tradicionalismo burocrático luterano, pero, en cuanto constata que el mundo creado por la racionalización ascética calvinista produce los efectos no deseados de un mundo racionalizado que monetariza y burocratiza las relaciones sociales, tiende a aglutinar los dioses de Calvino y Lutero, y lucha contra ambos desde los campos de la inmanencia mística y de la virtud aristocrática.<sup>54</sup> Finalmente, la desilusión, la racionalización y la sociedad de masas aparecerán para Weber como el *destino inexorable*. En un mundo público tan desencantado (*entzaubert*), Weber apuesta por la búsqueda del *daemon* de cada cual —del patrón de valores últimos de cada uno— en el ámbito privado. Aquí es donde el imperativo herético se hace imperativo ético para Weber. *Cada uno sólo puede decidir por sí mismo “qué es para él Dios y qué es para él el diablo [...] cada uno elige, dentro de ciertos límites, su propio destino: el sentido de su hacer y de su ser”*.<sup>55</sup>

La sed faústica de saber y poder, es decir, la convicción reiterada, como algo dado por supuesto, de la realidad de un sin-límite de la experiencia del dominio racional del mundo —ya Simmel lo había puesto de manifiesto cuando afirmó que “el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera”<sup>56</sup> —, es la que va a romper la concepción dualista del mundo, en medio de la cual emergió aquella tensión interna extrema que produjo la ascética protestante y llevó a la creación de una personalidad total *ad majorem dei gloriam*. Ya a partir del siglo XIX, *la llamada de Dios permanece en stand by, mientras con su agencia dinámica, el daimon y el diablo*<sup>57</sup> *coextensivamente, mantenemos una conversación y, finalmente, acabamos firmando un pacto*. La racionalidad ascética queda suplantada por una concepción pesimista, pero nada ascética, como la representada por *La fábula de las abejas* de Mandeville, según la cual, los vicios individuales

<sup>54</sup> Véase Arhtur Mitzman, *La jaula de hierro*, *op. cit.*, p. 173.

<sup>55</sup> Max Weber, *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, p. 238. El énfasis es mío.

<sup>56</sup> “Puente y puerta”, escrito recogido en la compilación de artículos de Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986, p. 34.

<sup>57</sup> José María González García realiza un muy interesante análisis de lo daimónico y lo demoníaco en Goethe y Weber. Véase su obra, sobre la cual volveré, *Las huellas de Fausto*, Madrid, Tecnos, 1992, capítulo 4.

pueden ser en determinadas circunstancias ventajosos para la colectividad. Como ya vimos, Weber, al final de *La ética protestante*, interpreta la dinámica social última del capitalismo dentro de una mitología moderna, que extrae su gramática profunda del *Fausto* de Goethe, quien postula que el destino “quiere siempre el mal y constantemente crea el bien”,<sup>58</sup> como efecto no pretendido y no deseado. De forma invertida, *el bien que produce el mal*, en *La ética protestante*, tiene el mismo sentido. El *paraíso perdido* de Milton se termina por una llamada a la acción en el mundo contraria al espíritu de *La divina comedia*. El destino, de forma no intencional, no revolucionariamente, ni con la conciencia, ni con la voluntad de un sujeto, produce este proceso, como encadenamiento de circunstancias, como acontecimiento evolutivo sin sujeto.<sup>59</sup>

En esta aplastante realidad que, *strictu sensu*, se revela al final, ya que “al final de la vida se revela lo que la vida es desde el principio: *contingencia*”,<sup>60</sup> en ese *tramo ridículo de tiempo*, como decía Weber, es donde se sitúa la tragedia de Fausto, héroe moderno que se superpone al Prometeo clásico. Si bien Prometeo era un semidios, un titán, alguien que estaba entre lo suprahumano y lo humano, Fausto es ya plenamente humano, o quizás debamos decir solo humano, tan humano que, como aducía Simmel arriba, *no tiene fronteras* y Goethe lo sitúa como el nuevo creador de la realidad:

¿Quién distribuye esa fila, que siempre fluye igual, animándola en modo que se mueva con ritmo? ¿Quién llama al individuo al rito universal, en donde pulsa espléndidos acordes? ¿Quién hace que el huracán de las pasiones se enfurezca? ¿Y que los rojos celajes vespertinos ardan con un sentido grave? ¿Quién siembra esas galanas flores primaverales sobre el sendero de la amada? ¿Quién entreteje las insignificantes verdes hojas en corona de honor para galardonar toda clase de méritos? ¿Quién afianza al Olimpo y congrega a los dioses?. Pues, *la fuerza del hombre*, patente en el poeta.<sup>61</sup>

*El ad majorem dei gloriam* suena ahora como un *ad majorem homo gloriam*. Pero, el hombre (al menos el hombre moderno) no puede unificar en una totalidad de sentido las diferentes partes de la realidad.

<sup>58</sup> Johann W. Goethe, *Fausto, Obras Completas*, traducción de Rafael Cansinos Assens, vol. 3, Madrid, 1992, p. 1315.

<sup>59</sup> D. Henrich, Cl. Offe, W. Schluchter, “Max Weber und das Projekt der Moderne” en *Max Weber. Ein Symposium*, Chr. Neuss, y J. Kocka (eds.), Munich, 1988, p. 158.

<sup>60</sup> Andrés Ortiz-Osés, “Liquidación del ente” en *Estudios*, 212, 2001, Aforismo núm. 75, p. 54.

<sup>61</sup> Johann W. Goethe, *Fausto, op. cit.*, vol. 3, p. 1297.

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 ni bello, ni sagrado, ni bueno.<sup>62</sup>

Es por esta razón que el héroe faústico protomoderno aparece escindido entre dos almas gemelas,<sup>63</sup> he aquí el drama de nuestro jánico protagonista. Era difícil encerrar en un solo personaje, el protagonista, a los dos seres que todos llevamos dentro; por eso Goethe desdobló la personalidad de Fausto y de ese desdoblamiento nació Mefisto. Fausto es el hombre que aspira, que desea, que se inquieta, pero que no es capaz de actuar. Mefistófeles es la acción, pero la acción sin escrúpulos, que no repara en medios para lograr un fin. De la unión de Fausto —elemento positivo, pero pasivo— con Mefistófeles —elemento negativo, pero activo— surge la tragedia. Aunque Mefistófeles tenga la apariencia del demonio, no es exactamente el ángel caído de que nos habla la religión cristiana, sino más bien una encarnación *del espíritu que avanza negando siempre* (por *falsación* diría Popper). El diablo es un crítico demoledor. Todas las sátiras, todas las burlas, las pone Goethe en boca de Mefistófeles. En sus vertiginosas correrías por el mundo, Fausto, aún dominado y arrastrado por Mefisto, no se deja nunca vencer del todo por sus tentaciones. El recuerdo del primer amor, el amor de Margarita, ha quedado dentro de él como un destello de luz purísima; y ese destello es lo que al final salva su alma. Fausto no ha asimilado por completo la perversidad de Mefistófeles, pero sí su *ansia de acción en el mundo*. Así se manifiesta Mefistófeles en el segundo Fausto: “solo merece libertad y vida quien diariamente sabe conquistarlas”.<sup>64</sup> La necesidad de acción, manifiesta en ese eterno caminar del caballero andante, es por lo que, finalmente, en la segunda parte del drama, Fausto se convertirá en un símbolo del humano progreso, de una racionalización sin fin. Fausto toma las riendas de Prometeo como espíritu del *ambivalente* progreso, que al principio aparecerá

<sup>62</sup> Max Weber se hace eco de la diferenciación de esferas culturales de valor, con carácter autorreferencial, “Ciencia como vocación” en *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, pp. 216-217.

<sup>63</sup> Johann W. Goethe, *Fausto*, *op. cit.*, vol. 3, p. 1312.

<sup>64</sup> *Ibid.*, vol. 3, p. 1491. En la segunda parte de *Fausto* aparecen los ángeles, cargados con la parte inmortal de Fausto, afirmando que : “siempre a aquel que con desnudo lucha y se afana en la vida, salvación brindar podemos”, *Ibid.*, p. 1497.

como inevitable y luego como solo posible.<sup>65</sup> En medio de esta apertura de horizontes, impensable antes, “había que afrontar, pues, todo el problema trágico de la limitación del hombre y la hipotética posibilidad de rebasarlo por medios extraordinarios, mágicos; revisar la moral antigua y lanzar al albur dramático el naipe del superhombre”<sup>66</sup> y para esto Fausto firma un *pacto con el diablo*, esa agencia dinámica, intramundana, podíamos decir, de lo divino, a la cual vende su alma mientras permanezca en este mundo. Del pacto con el Dios monoteísta del judeo-cristianismo hemos pasado al pacto con el Daemon personal (el propio arquetipo o Dios elegido), típicamente politeísta de origen griego, para arribar, finalmente, al pacto con el diablo,<sup>67</sup> es decir, el monoteísmo judeo-cristiano se manifiesta ahora en su lado sombrío, en las consecuencias perversas de determinados cursos de decisión y de acción.

Esto ocurre en el ámbito de la política, según lo ha puesto de manifiesto Weber, y en el campo de la creación cultural, concretamente, en la creación musical, tal como aparece en *Doktor Faustus* de Thomas Mann: al buscar al *daimon* creador y no encontrarlo o no saber encontrarlo por medios adecuados, entonces la creatividad se consigue al precio de un pacto con Mefistófeles o con el “Ángel de la Ponzonia”.<sup>68</sup> En el pacto, “el tiempo es la mercancía que Mefistófeles vende al Doktor Faustus”,<sup>69</sup> 24 años incalculables, y por ese período le da la palabra de avivar el fuego bajo la caldera, para que pueda hacer grandes cosas y sea capaz de crear. Para Mann, la regresión ya no está planteada únicamente como un problema individual sino que afecta a toda la nación alemana y, por tanto, describe la crisis espiritual de Alemania en el siglo XX. Adrián Leverkühn, el Doctor Faustus moderno tardío manniano, representa el paradigma de cuanto se relaciona con el destino humano, el instrumento para comprender lo que llamamos curso de la vida, evolución, predestinación.<sup>70</sup> El destino, tanto en Goethe,<sup>71</sup> como en Weber y

---

<sup>65</sup> Véase el grandioso estudio de Hans Blumenberg, *Work on Myth*, Cambridge, MIT Press, 1985.

<sup>66</sup> Tomado de la introducción de Cansinos Assens a *Fausto* en la edición citada, p. 1267.

<sup>67</sup> Esta metamorfosis está muy bien explicada en el texto de José María González, *Las huellas de Fausto*, *op. cit.*, pp. 143 y ss.

<sup>68</sup> Thomas Mann, *Doktor Faustus*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992, p. 571.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 270 y 574.

<sup>70</sup> Véase el trabajo de Eugenio Trías, *Mann y Goethe*, Barcelona, 1978.

<sup>71</sup> El destino es la fuerza que guía la acción y la vida de los individuos, así lo pone de manifiesto Goethe en su *Egmont*: “Cree el hombre dirigir su vida, dirigirse a sí mismo, pero en su interior más profundo es arrastrado inexorablemente por su destino”.

Mann, es un *a priori* sociocultural ineludible, sólo que ahora, en Mann, destino individual y colectivo se entremezclan trágicamente en la barbarie nazi, así lo proclama Serenus Zeitblom, narrador de la tragedia:

[...] mi estado de ánimo no es más que una derivación especial del estado de ánimo que es el destino común de todo nuestro pueblo [se refiere al pueblo alemán de la primera mitad del siglo XX] y siento ciertamente ganas de proclamar que este destino encierra una tragedia sin precedentes, aún sabiendo que otras naciones se han visto también en el caso de desear la derrota de su Estado para salvar el porvenir del mundo y el suyo propio.<sup>72</sup>

Mann y su conciencia simbólica en el *Doktor Faustus*, Serenus Zeitblom, proclaman: “*nuestra* [la de los alemanes] *obsesión es el destino*, sea este cual fuere, aunque sea el inscrito en el cielo enrojecido del ocaso de los dioses”.<sup>73</sup> Leverkühn y el pueblo alemán participan del mismo destino inescapable, el *haber elegido pactar* con el mal para obtener un bien a todas luces efímero.

Para Mann, el orden y lo demoníaco conviven en todo movimiento vital: el bien y el mal no sólo son dos potencialidades, dos posibilidades, que explican la contingencia, sino que ambas son *inevitables*, y este y no otro es el *absolutismo de la realidad* en los términos de Hans Blumenberg.<sup>74</sup> La ambivalencia según la cual morir sería parte de la vida y vivir sería parte de la muerte, una vez establecido el pacto con el diablo, desaparece y se hace verdad la segunda premisa según la cual *la vida no es sino un préstamo a corto plazo de la muerte* (Schopenhauer), un *tiempo vendido* (Mann) por el que hay que pagar un alto precio. Adrian Leverkühn es un Tonio Kröger cósmico. El viejo drama cósmico entre el cielo y la tierra se ha transformado en el corazón humano, el conflicto se ha secularizado; Dios y el diablo se han secularizado y luchan dentro del propio individuo.<sup>75</sup> Así como el alma humana se ha convertido en el templo del moderno politeísmo en donde habitan los diferentes daimones, así también se ha convertido en el campo de batalla en donde Dios y diablo, hombre y diablo dirimen sus diferencias. Si Dios tiene la capacidad de hacer surgir lo bueno de lo malo, ¿qué le impide hacerlo al hombre? Mann, ejerciendo de Baudelaire, piensa que “el bien es una flor del

<sup>72</sup> Thomas Mann, *Doktor Faustus*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>74</sup> Hans Blumenberg, *Work on Myth*, *op. cit.*, primer capítulo.

<sup>75</sup> Véase el trabajo de Eric Kahler, *The Orbit of Thomas Mann*, Princeton, Princeton University Press, 1969.

mal”,<sup>76</sup> que el artista es el hermano del criminal y del loco, que alguien siempre ha estado enfermo y loco con el fin de que no tuvieran que estarlo los demás. En su particular *descensus ad inferos*, objetivado en sus dos obras musicales maestras: *Apocalipsis cum Figuris* y sobre todo en el *Lamento del Doktor Faustus*, Leverkühn, este Doktor Faustus, critica la cultura burguesa de la rutina, *la papilla humanitaria* y el conformismo y asume la *ambivalencia* de su destino como buen y mal cristiano: bueno en virtud de su arrepentimiento y porque siempre ha creído de corazón en la salvación de su alma; malo porque, según su saber había sonado la hora de la espantosa muerte y el diablo quería y debía apoderarse de su cuerpo.

El creador de la luz y de las tinieblas, de las pulsiones buenas y malas, de la salud y de la enfermedad, se pone ante el hombre moderno en la unidad de *su ambivalencia numinosa* con una impenetrabilidad tal que, en contraste con ella, la concepción que separaba el bien del mal aparece como pueril y demasiado segura de sí misma, es por esta razón por lo que, para Mann, la cultura no es sino la incorporación de lo monstruoso en el culto de lo divino.<sup>77</sup> El mal “no es un mero accidente o privación del bien, sino la accidentación misma de lo real”.<sup>78</sup> El mal, en forma de contingencia, es algo ontológico, radical, siempre estará con nosotros. Lo que cambia son nuestras actitudes hacia él. Erich Neumann, analizando algunas reflexiones de la tradición jasídica judía, reinterpreta de forma muy semejante a Mann el significado del mal considerándolo como algo que existe en lo divino. Dice Yavé: “Ama al prójimo como a ti mismo, [...] a tu prójimo, [...] a tu propio mal”, habría que leer entonces en este versículo: “ama a tu mal como a ti mismo”, y la interpretación de Neumann rezaría: “así como tú te comportas, así me comporto yo, Yavé”, es decir, así como tú amas tu mal, así lo amo yo.<sup>79</sup> Para Mann, bien y mal se correfieren como dos potencialidades inscritas en la cultura, pero denuncia enérgicamente el afinamiento regresivo e intransigente en el mal o mejor en el mal disciplinado protagonizado por el nacionalsocialismo, denuncia la inevitabilidad del pacto con el diablo. Podemos luchar *contra* el diablo destinal, aspecto desaconsejado por Séneca, porque al final somos arrastrados inexorablemente a pesar de nuestra oposición, podemos *pactar con* el diablo destinal, como hacen

---

<sup>76</sup> Thomas Mann, *Doktor Faustus*, *op. cit.*, p. 319.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>78</sup> Andrés Ortiz-Osés, “Ética del mal” en *Diccionario de hermenéutica*, Andrés Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), Bilbao, Deusto, 1998, p. 175.

<sup>79</sup> Erich Neumann, “Hermenéutica del alma” en *Diccionario de hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 848-849.

Leverkühn y el nazismo, produciendo el dolor y el sacrificio propio y el ajeno; pero, también, podemos *luchar con* el destino, conocer su *modus operandi*, como apunta Weber. Thomas Buddenbrook, protagonista de *Los Buddenbrook*, pactó con Dios siguiendo la orientación pietista de racionalidad ascética, Gustav Aschenbach, protagonista de *Muerte en Venecia*, buscó, sin encontrarlo plenamente, su daimon en el ideal de belleza platónica, representado por el joven Tadzio; sin embargo, el ansia de una personalidad orgullosa y amenazada de esterilidad por lograr la desinhibición a cualquier precio lleva a Adrián Leverkühn a ultimar un pacto con el diablo.

Aunque, como ha apuntado acertadamente José María González,<sup>80</sup> la versión del mito faústico de Thomas Mann invierte el optimismo religioso de la versión de Goethe, no dejando lugar para nada que sea Providencia, consuelo o reconciliación, como dice el propio Mann: “una obra que gira en torno del Tentador, de la caída en las tinieblas, de la perdición, no puede ser otra cosa que una obra religiosa”,<sup>81</sup> y al final de la obra, Mann, ejerciendo de Hölderlin, se despide con un pasaje en donde la sutura simbólico-religiosa permanece latente:

En este final se encuentran, para mí, los más extremados acentos de la tristeza, la expresión del más patético desespero, y serían una violación, que no cometeré, de la intransigencia de la obra, y de su incurable dolor, decir que sus notas, hasta la última, contienen otro consuelo que el poder dar expresión sonora (como músico) al dolor —el consuelo de pensar que a la criatura humana le ha sido dada una voz para expresar su sufrimiento—. No, ese oscuro poema sinfónico llega al final sin dejar lugar a nada que signifique consuelo, reconciliación, transfiguración. Pero, ¿y si la expresión —la expresión como lamento— que es propia de la estructura total de la obra no fuera otra cosa que una paradoja artística, la transposición al arte de la paradoja religiosa según la cual *en las últimas profundidades de la perdición reside, aunque sólo sea como un ligerísimo soplo, un germen de esperanza?* Sería esto entonces la esperanza más allá de la desesperación, la trascendencia del desconsuelo —no la negación de la esperanza sino el milagro más alto que la fe—. Escuchad el final, escuchadlo conmigo: Uno tras otro se retiran los grupos instrumentales, hasta que sólo queda, y así se extingue la obra, el único sobreagudo de un violoncelo, la última palabra, la última, flotante resonancia, apagándose en una *fermatapianissimo*. Después nada —silencio y noche—. Pero la nota ya muerta, cuyas vibraciones sólo para el alma perceptibles, quedan como prendidas en el silencio, y lo que era el acorde final de la tristeza, dejó de serlo, cambió su significación y es una *luz en la noche*.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> José María González, *Las huellas de Fausto*, op. cit., p. 185.

<sup>81</sup> Thomas Mann, *Doktor Faustus*, op. cit., p. 563.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 564. Énfasis mío. Friedrich Hölderlin se expresaba así en su poema Patmos: “Cercano está el Dios y difícil es captarlo. *Pero donde hay peligro (sufrimiento) crece lo que nos salva*” (*Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 1995, p. 395).

## DEL SELF DIRIGIDO INTERNAMENTE AL SELF DIRIGIDO POR LOS OTROS

En la modernidad avanzada de finales del siglo XIX y propia del XX, en donde Londres, París, Berlín o Nueva York ya no son ciudades sino grandes metrópolis, se ha producido una metamorfosis en el *Self*. El ensayo donde Georg Simmel presenta mejor lo que caracteriza psicossociológicamente al modo de vida moderno es *Las grandes urbes y la vida del espíritu*,<sup>83</sup> que data de 1903. En su análisis del modo de vida urbano comienza mencionando “*el acrecentamiento de la vida nerviosa, que tiene su origen en el rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones externas e internas*”.<sup>84</sup> Ya advertía Emile Durkheim del incremento de la *densidad moral* en las sociedades complejas como consecuencia de procesos de diferenciación social funcional que producen mayor nivel de interacción, de intercambio. Esto es originado por el caudal de estímulos externos e internos que generan ritmos de vida social caracterizados por la aceleración del intervalo de cambio entre el espacio de experiencia y los horizontes de expectativas. Los encuentros en la calle, en el ascensor, en el autobús, en la oficina, en el banco, constituyen un bombardeo de tal magnitud para los sentidos que estos quedan embotados. Una hiperestimulación produce el efecto contrario de una desestimulación. Si no proseguir la tradición en el mundo medieval producía un sentimiento de vergüenza, y no seguir la llamada-vocación en los comienzos del mundo moderno creaba un sentimiento de culpa, la hiperestimulación tardomoderna va a originar un problema de ansiedad. Al convertirse el fin o los fines, que operaban dentro de una jerarquía de sentido, en medios que remiten a otros medios en una secuencia sin fin, cuya mejor expresión es el dinero, se produce el advenimiento de una situación de indiferencia, de indolencia, de anonimato en medio de un entorno social dominado por la ecualización funcional de los valores a través de un substituto técnico de Dios, el dinero.

Así como disfrutar de la vida sin medida produce *indolencia*, puesto que agita los nervios tanto tiempo en sus reacciones más fuertes hasta que finalmente ya no alcanzan reacción alguna, así también las impresiones más anodinas, en virtud de la divergencia y la velocidad

---

<sup>83</sup> Artículo incluido en *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986, pp. 247-262. Véase asimismo el artículo de Georg Lohmann, “Die Anpassung des Individuellen Lebens an die innere Unendlichkeit der Grossenstädte. Formen der Individualisierung bei Simmel”, *Berliner Journal der Soziologie*, vol. 2, 1993, pp. 153-160.

<sup>84</sup> Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, op. cit., p. 247.

de sus cambios, arrancan a la fuerza a los nervios respuestas tan violentas, [...] que alcanzan sus últimas reservas de fuerzas y, permaneciendo en el mismo medio ambiente, no tienen tiempo para reunir una nueva reserva. La incapacidad surgida para reaccionar frente a nuevos estímulos con las energías adecuadas a ellos, es precisamente aquella indolencia.<sup>85</sup>

Varias son las reflexiones que confluyen en torno a esta idea: *el hombre de la multitud* de Edgar A. Poe, que toma como referencia la metrópoli londinense, el urbanita de actitud *blasé* de Simmel que toma como referencia a Berlín, el *flâneur* o paseante solitario de la gran ciudad de Baudelaire y de Benjamín —atraído por la multitud y por el mundo de las mercancías, los escaparates, las tiendas y los anuncios luminosos—<sup>86</sup> que toma como referencia a París; todos ellos tendrán su réplica sociológica en la extraordinaria metáfora de la *muchedumbre solitaria*<sup>87</sup> acuñada por David Riesman en 1950 en el libro de título homónimo, en el que se pone de manifiesto que la contrapartida de la libertad del individuo en la gran ciudad es el sentimiento de soledad y de abandono en medio de la muchedumbre. En este contexto el *Self* experimenta una metamorfosis que le lleva del individuo *dirigido internamente*, que Weber observó en la primera modernidad, a individuos *dirigidos por los otros*, como acertadamente ha indicado David Riesman, lo que parar sus contemporáneos constituye la fuente de dirección para el individuo, sea de los que conoce o aquellos con quienes tiene una relación indirecta, ya sea a través de amigos y de los medios masivos de comunicación. Tal fuente es, desde luego, *internalizada*, en el sentido de que la dependencia con respecto a ella para una orientación en la vida se implanta temprano. Las metas hacia las cuales tiende la persona dirigida por los otros varían según esa orientación: lo único que permanece inalterable durante toda la vida es el proceso de tender hacia ellas y el de prestar profunda atención a las señales procedentes de los otros.<sup>88</sup> Quizás, Esteban Arkadyevitch Oblonsky, en *Ana Karenina*, constituye uno de los ejemplos más simpáticos y menos oportunistas del nuevo *Self* dirigido externamente, particularmente notable a causa de la forma en que Tolstoi lo contrasta con Levine,

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>86</sup> Véase al respecto el capítulo de José María González, “Georg Simmel” en Emilio Lamo, José María González y Cristóbal Albero, *Sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 259.

<sup>87</sup> David Riesman, *La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 297.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 32.

una persona moralizadora de dirección interna. Esteban Arkadyevitch recibía y leía un periódico liberal, no extremista, sino defensor de los criterios compartidos por la mayoría. Y a pesar de que la ciencia, el arte y la política no encerraban para él un interés especial, sostenía firmemente en todos los temas los criterios que la mayoría y su periódico defendían, y sólo los modificaba cuando lo hacía también la mayoría o, en términos más estrictos, no los modificaba, sino que *ellos cambiaban por su cuenta dentro de él*. Esteban Arkadyevitch no había elegido sus opiniones políticas o sus criterios: esas opiniones y criterios le habían llegado por sí solos, tal como él no elegía sus sombreros o sus sobretodos, sino que simplemente llevaba los que se usaban. Y para él que vivía en una cierta sociedad—debido a la necesidad, corrientemente desarrollada en años de discreción, de algún grado de actividad mental— tener opiniones era tan indispensable como tener un sombrero. Si existían razones que lo movieran a preferir el punto de vista liberal al conservador, que también era defendido por muchos de su círculo, aquellas no surgían de que el liberalismo le pareciera más racional, sino del hecho de que estaba más en consonancia con su forma de vida. Y así el liberalismo se había convertido en un hábito de Esteban, y le gustaba su periódico, tal como le gustaba su cigarro después de cenar, por la leve niebla que difundía en su mente. Esta perspectiva se pone de manifiesto también en el análisis del concepto de *uno* (*das Man*) que realiza Martin Heidegger en su obra maestra: *Ser y tiempo* (1927). En esta perspectiva uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. *Los otros* a los que uno llama así para encubrir la esencial y peculiar pertenencia a ellos son los que en el cotidiano ser-uno-con-otro *son ahí*, inmediatamente y regularmente. El *quién* no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El *quién* es cualquiera, es *uno*.<sup>89</sup> Bajo la forma del uno, el individuo se disuelve en la forma de ser de los otros. Disfruta y goza como *se goza*; lee, ve y juzga como *se juzga*. “El uno, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad”.<sup>90</sup>

En 1973, el director de cine Martin Scorsese analizó con maestría esta paradoja de sentirse solo en medio de la muchedumbre en su obra cumbre, *Taxi driver*, describiendo de forma magistral el tipo psicológico neurasténico de una gran metrópoli de finales del siglo XX, Nueva York. En 1992, otro director de cine, Robert Altman, en su film *Short Cuts*, muestra cómo la indiferencia se convierte

---

<sup>89</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer, 1986, p. 254.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 255.

en cinismo organizado en una metrópoli típicamente americana, Los Angeles. Para rematar ésta idea permítame el lector recurrir a un último ejemplo tomado de la cantera sociológica: en 1963, Erwing Goffman en su libro *Behaviour in Public Places*, introdujo el concepto de *desatención cortés* (*civil inattention*) que describe el trato entre las personas *como si*<sup>91</sup> no estuvieran presentes, como objetos que no merecen más que una leve ojeada. El *quid* de la cuestión radica en que cada co-presente presta una atención visual suficiente para demostrar que aprecia la presencia del otro, pero que, al apartar con rapidez la mirada, se da a entender que no hay un motivo especial de curiosidad. Cuando esta cortesía es representada por dos transeuntes, la desatención cortés toma la forma de un cruce de miradas que se mantiene hasta una distancia apropiada de un par de metros y que termina con un desvío de la vista cuando están a la misma altura, una forma de apagar las luces. El caso más radical de esta desatención cortés se da en una ciudad como Nueva York, donde todo transeunte *ignora* a los otros, nunca se observan mutuamente los individuos en la calle, se ven sin mirarse. En la descripción que Benjamin hace del *flâneur* comparece ésta misma idea: En la gran ciudad y en medio de multitudes

[...] a ninguno se le ocurre desde luego dignarse echar una sola mirada al otro. La indiferencia brutal, el aislamiento insensible de cada uno en sus intereses privados, resaltan aún más repelente, hirientemente, cuanto que todos se aprietan en un pequeño espacio.<sup>92</sup>

Según Simmel, estamos situados ante una paradoja insalvable:<sup>93</sup> por una parte, *más-vida* (*Mehr-Leben*), es decir, la necesidad de crear nuevas formas socioculturales, ya que precisamos de nueva *cultura objetiva*, necesidad ésta acrecentada por la modernidad al autopostularse como *novedad de la novedad*

---

<sup>91</sup> Erwig Goffman adopta este principio de W. I. Thomas cuando el decano de la sociología estadounidense afirma: “Es también muy importante que comprendamos que en realidad no conducimos nuestras vidas, tomamos nuestras decisiones y alcanzamos nuestras metas en la vida diaria en forma estadística o científica. *Vivimos por inferencia*. Yo soy, digamos, huésped suyo. Usted no sabe, no puede, determinar científicamente que no he de robarle su dinero o sus cucharas. Pero, por inferencia yo no lo he de hacer, y por inferencia usted me tendrá como huésped”. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, 1981, p. 15. Citado en E. H. Volkart (ed.), *Social Behaviour and Personality. Contributions to W. I. Thomas to Theory and Social Research*, Nueva York, Social Science Research Council, 1951, p. 5.

<sup>92</sup> Walter Benjamin, “El Flâneur” en *Poesía y capitalismo, Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1972, p. 74.

<sup>93</sup> Georg Simmel, “Die Traszendenz des Lebens” en *Lebensanschauung*, Berlín, [1918], 1994, pp. 23 y ss.

más nueva, como *expansión sin límite del dominio racional del mundo*, pero, por otra parte, tenemos que confrontarnos con *más-que-vida (Mehr-als-Leben)*, con la autonomización, con la autorreferencia, que adquieren nuestros productos una vez que han sido objetivados en su *ahí* social. Las creaciones humanas adquieren su propia alteridad que se manifiesta como absoluta (con independencia de su creador, el hombre), como *más allá* del hombre, e incluso, en algunos casos en su contra, como lo ha puesto de manifiesto Marx. Los individuos son *trascendidos* por las *formas* por ellos creadas (la cultura objetiva), algo que en la sociedad moderna se ha incrementado hasta situar el reinado de la cultura objetiva sobre la cultura subjetiva, pero, al mismo tiempo, la *vida* (la creatividad inscrita en el alma humana) *trasciende* las formas culturales cristalizadas en el seno de la conciencia colectiva,<sup>94</sup> creando nuevas formas. La vida en este sentido representa la acción de lo instituyente sobre lo instituido.

La vida, según Simmel, a través de su agencia dinámica, el alma humana,<sup>95</sup> extrae de su magma imaginario de contenidos, de su indeterminación de posibilidades, unas determinadas formas, unas constelaciones de sentido, se autolimita siendo ella misma sin-límite (*más-vida*) al originar su alteridad, la forma, la objetividad. El modo de existencia que no restringe su realidad al momento presente, situando el pasado y el futuro en el ámbito de lo irreal, eso es lo que llamamos vida.<sup>96</sup> La condición última metafísicamente problemática de la vida radica en que es continuidad sin límite y al mismo tiempo es ego determinado por sus formas limitadas. La vida empuja más allá de la forma orgánica, espiritual u objetiva de lo realmente existente y sólo por esta razón *la trascendencia es inmanente a la vida*.<sup>97</sup> La vida se revela a sí misma como un continuo proceso de autotranscendencia, proceso este de autorebasamiento que la caracteriza como unidad, como la unidad del *panta rei* heraclíteo, como el ser propio del devenir. En su extraordinario texto intitulado “Puente y Puerta” de 1909, Simmel inequívocamente ya había manifestado que “*el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera*”.<sup>98</sup> Aquí Simmel pone de manifiesto cómo el hombre crea su propio destino (como también apuntaba Weber), pero no un destino

<sup>94</sup> Véase en torno a esta idea el trabajo de Deena Weinstein y Michael A Weinstein, “Simmel and the Theory of Postmodern Society” en Bryan S Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londres, Sage, 1990, pp. 75-87.

<sup>95</sup> Georg Simmel, *Sociología*, vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 31 y 33.

<sup>96</sup> Georg Simmel, “Die Transzendenz...”, *op. cit.*, p. 12.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>98</sup> En Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, p. 34.

metasocialmente dado, más allá de su intervención, sometido a instancias suprasociales, como Dios o la naturaleza, sino un destino producido por él mismo, un destino que emerge en la correferencia entre ser y deber ser, decisión y resultados, libertad y dependencia, en definitiva, entre vida y forma.

El antecedente más directo, que sirve como punto de partida a la reflexión simmeliana sobre la cultura moderna, es el diagnóstico que ya había realizado 30 años antes el gran poeta francés Charles Baudelaire.<sup>99</sup> Según él, “la modernidad, es *lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente*, la mitad del arte, donde la otra mitad es lo eterno e inmutable”.<sup>100</sup> Para Simmel:

La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, satisfacciones en actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad, como la manía de los viajes, como la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, los estados de espíritu y las relaciones.<sup>101</sup>

A través del análisis de la moda entresaca Simmel ésta característica de cambio que inhabita en la modernidad.

Una de las causas por las que la moda domina hoy tan intensamente la conciencia es también que las grandes convicciones, permanentes e incuestionables, pierden cada vez más fuerza. Los elementos fugaces y cambiantes de la vida tienen así más cancha. La ruptura con el pasado, en cuya consumación se esfuerza incansablemente la humanidad civilizada desde hace más de un siglo, aguza nuestra conciencia más y más hacia el presente. Esta acentuación del presente es al mismo tiempo, sin duda, acentuación del cambio.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> No es Simmel el único de los grandes clásicos de la sociología influido por Baudelaire. Max Weber en su celebrada conferencia de 1920, “Ciencia como vocación”, sitúa como claves de su diagnóstico cultural de la modernidad a Baudelaire y a Nietzsche. Coincido en esta apreciación con David Frisby en su magnífico artículo “Georg Simmel. First Sociologist of Modernity” en *Theory, Culture and Society*, vol. 2, 1985, pp. 49-67 (traducido en J. Picó, *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 51-86).

<sup>100</sup> Charles Baudelaire, *La peintre de la vie moderne*, en *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1961, p. 1163.

<sup>101</sup> Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, op. cit., p. 612.

<sup>102</sup> Georg Simmel, *Sobre la aventura*, op. cit, p. 37.

Y la consecuencia de esta radicalización sociológica del legado baudelaireiano será, con la consabida mediación simmeliana, Walter Benjamin en sus *Passagen-Werk*, escritos entre 1927 y 1940, y publicados póstumamente en 1983 por Rolf Tiedemann. Benjamin aclara más todavía en qué consiste esa pretendida novedad de la novedad sin fin que caracteriza a la modernidad:

[La imagen de la modernidad] no se conduce con el hecho de que ocurre siempre la misma cosa (a fortiori esto no significa el eterno retorno), sino con el hecho de que en la faz de esa cabeza agrandada llamada tierra *lo que es más nuevo no cambia*; esto más nuevo en todas sus partes *permanece siendo lo mismo*.<sup>103</sup>

Esta es la dialéctica de *lo más nuevo y siempre lo mismo* que caracteriza a la modernidad según Benjamin.

Benjamin va a retomar el discurso sociológico del urbanita inaugurado por Simmel, pero, sobre todo a través de Edgard Allan Poe<sup>104</sup> y de Charles Baudelaire.<sup>105</sup> El urbanita se convierte ahora en *flâneur*, en el hombre que vagabundea,<sup>106</sup> que callejea, en medio de las multitudes que inhabitan las grandes metrópolis. La multitud es su dominio, como el aire es el dominio del pájaro o el mar del pez. Su pasión es *desposarse con la multitud*. Para el perfecto *flâneur*, para el observador apasionado, existe un inmenso placer en situar la residencia en la multitud, en cualquier cosa que hierve, que se mueve, evanescente e infinita: uno no está en casa, pero se siente en casa en todos los sitios; estás en el centro de todo mientras permaneces oculto de todo el mundo. Estos son sólo algunos de los placeres menores de estas mentes independientes, apasionadas e imparciales cuyo lenguaje solo puede definirse con dificultad. Este observador es un príncipe que, vistiendo un disfraz, se divierte en todos los sitios. El amateur de la vida se introduce en la multitud como en una inmensa reserva de electricidad.<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, vol. 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 1011.

<sup>104</sup> Baudelaire traduce al francés *El hombre de la multitud* de Poe (recogido en *Cuentos I*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, pp. 246-256).

<sup>105</sup> Benjamin es quien traduce y prologa en alemán obras de Baudelaire como *Spleen de París o Pequeños Poemas en Prosa*, Madrid, 1994.

<sup>106</sup> Paseante-detective-ocioso-bohemio-dandy-mirón-descifrador de texturas urbanas.

<sup>107</sup> Véase el texto de Charles Baudelaire, "La peintre de la vie moderna" en *Oeuvres Completes*, París, Galimard, 1961. Véase igualmente los excelentes trabajos sobre el *flâneur* realizados por Sylviane Agacinski, *Le Passeur de Temps*, París, 2000 y el de E. White, *The Flâneur*, Londres, 2000.

Difícilmente se hubiera podido callejear sin los pasajes,<sup>108</sup> esos pasos entechados con vidrio y revestidos de mármol a través de toda una masa de casas cuyos propietarios se han unido para tales especulaciones. A ambos lados de estos pasos, se suceden las tiendas más elegantes, de tal manera que un pasaje es una ciudad, un mundo en pequeño y el *flâneur* en este mundo se siente en casa.<sup>109</sup> Estos pasajes darán lugar a los grandes almacenes actuales. El *boulevard* es la vivienda del *flâneur* que está como en su casa entre fachadas, igual que el burgués entre sus cuatro paredes. La masa aparece aquí como el asilo que protege al asociado de sus persiguidores, así también le permite perderse al *flâneur* que como *observador* llega a ser un detective a su pesar. Las historias de detectives aparecen por primera vez en Francia al traducirse los cuentos de Poe: *El misterio de Marie Rogêt*, *Los crímenes de la calle Morgue*, *La carta robada*. El contenido social originario de las historias detectivescas es la difuminación de las huellas de cada uno en la multitud de la gran ciudad. El *flâneur* es para Poe ese que en su propia sociedad no se siente seguro, por eso busca la multitud.

La multitud no es sólo el asilo más reciente para el desterrado, además es el narcótico más reciente para el abandonado. El *flâneur* es un abandonado en la multitud. Y así es como comparte la situación de las mercancías.<sup>110</sup>

El *flâneur* es, tanto para Poe como para Baudelaire *el hombre de la multitud*. Baudelaire amaba la soledad, pero la quería en la multitud,<sup>111</sup> preludiando lo que luego Riesman acuñará como *muchedumbre solitaria*. El pasaje es la forma clásica del interior (así es como el *flâneur* se imagina la calle). Al comienzo la calle se le hizo interior y ahora se le hace a ese interior calle. Benjamin sintetiza muy bien los enfoques de Hugo y Baudelaire así:

En el mismo momento en que Victor Hugo celebra la masa como héroe del epos moderno, Baudelaire escruta para el héroe un lugar de huida en la masa de la gran ciudad. Hugo, como “citoyen” se pone en el lugar de la multitud; Baudelaire se separa de ella en cuanto héroe.<sup>112</sup>

<sup>108</sup> El principal trabajo sobre la cultura de masas realizado por Walter Benjamin se llama precisamente: *Das Passagen-Werk*, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1983, donde incluye su trabajo “El Flâneur”.

<sup>109</sup> Walter Benjamin, *Poesía y capitalismo, Iluminaciones II*, op. cit., p. 51.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>111</sup> Charles Baudelaire, “Las multitudes” en *Pequeños poemas en prosa*, Madrid, 1994, pp. 66-67.

<sup>112</sup> Walter Benjamin, *Poesía y capitalismo*, op. cit., p. 83.

*Flanear* (*Flânerie*) puede asociarse a una forma de *mirar*, de observar (la gente, los tipos sociales, los diferentes contextos y constelaciones sociales), una forma de *leer la ciudad* y a su población (sus imágenes espaciales, su arquitectura, sus configuraciones humanas) y también una forma de *leer textos escritos* (en el caso de Benjamin de la ciudad y del final del siglo XIX —de sus textos y de los textos sobre la ciudad, incluso de los textos como laberintos urbanos—).<sup>113</sup> La dialéctica del *flanear* se manifiesta en que, por una parte, el hombre que se siente observado por todos y por todo, como persona totalmente sospechosa, por otra parte, es totalmente indescubrible al ser una persona *invisible*.<sup>114</sup>

Para Benjamin en el *flâneur* tiene lugar una afinidad entre la multitud y la mercancía:

*El flâneur* es alguien abandonado en la multitud. En esto comparte la situación con la mercancía. El no es consciente de esta situación especial que lo narcotiza para aliviarle de tantas humillaciones. La intoxicación a la que *el flâneur* se rinde es la intoxicación de la mercancía en torno a la que surge la corriente de consumidores.<sup>115</sup>

La ciudad moderna de la luz —aquella que ha colonizado la noche, primero con linternas, después con electricidad y finalmente con carteles y señales de neón— es el espacio del paseante solitario. La ciudad de los espejos —en la que la propia multitud deviene espectáculo— refleja la imagen de la gente como consumidores más que como productores, manteniendo el lado diabólico de unas relaciones de producción asimétricas, virtualmente invisible, al otro lado del espejo.<sup>116</sup> Para Benjamin lo relevante de la nueva fantasmagoría de estos paisajes urbanos no es tanto el análisis económico de la mercancía en el mercado (ya realizado por Marx) sino más bien la mercancía en el escaparate. Todo lo deseable, desde el sexo al status social, puede ser transformado en mercancías como fetiches en el *display* del escaparate que mantienen embelesada a la multitud, incluso cuando su posesión personal está lejos de su alcance. Cuando la novedad de la

<sup>113</sup> Véase el artículo de D. Frisby, “The Flâneur in Social Theory” en *The Flâneur*, Londres, 1994, pp. 82-83.

<sup>114</sup> Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, vol. 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 529. Sobre la inserción de Simmel y Benjamin en la crítica de la cultura del consumo, véase el excelente trabajo de J. M. Mariñas: “Simmel y la cultura del consumo” en *Georg Simmel en el centenario de la ‘Filosofía del dinero’*, Barcelona, REIS, 2000.

<sup>115</sup> Walter Benjamin, *Chales Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, Londres, 1973, p. 55.

<sup>116</sup> Véase el excelente texto de S. Buck-Morss, *The Dialectic of Seeing*, Cambridge, 1989, p. 81.

novedad sin fin se convierte en un fetiche, la propia historia se convierte en una manifestación de la forma mercancía. Las ferias internacionales fueron el origen de la industria cultural del placer y al mismo tiempo se despliegan como indicadores del progreso nacional. La moda juega aquí un papel de gran importancia. Ser contemporáneo de todos significa no envejecer; ser siempre noticia, “esta es la más apasionada y secreta satisfacción que la moda da primero a las mujeres (y después a los hombres)”.<sup>117</sup> El hecho de que la moda exprese y haga énfasis a un tiempo en la tendencia a la igualdad y la tendencia a la individualización, el gusto por imitar y el gusto por distinguirse, explica quizá por qué las mujeres son, en general, más intensamente proclives a seguirla. De la debilidad de la posición social a la que se han visto condenadas las mujeres la mayor parte de la historia, se deriva su estrecha identificación con todo lo que son *buenas costumbres*, con *lo que debe hacerse*, con el mundo instituido de significado. Sobre este terreno firme de la costumbre aceptada, de lo común y corriente, del nivel medio, procuran con fuerza conseguir las mujeres toda la individualización y la distinción de la personalidad que, aún relativa, sea posible.<sup>118</sup> Sólo es posible individuarse, *distinguirse*, como mujer, sin ningún peligro, toda vez que se haga desde el mimetismo de la cultura objetiva masculina. La moda es el mejor instrumento que permite combinar ambos aspectos, mimetismo y distinción: por una parte, representa un mimetismo general de lo socialmente aceptado, descargándose de cualquier responsabilidad por sus gustos y actividades, puesto que la imitación libera al individuo de la aflicción de tener que elegir y, por otra parte, introduce la posibilidad de destacar a través del ornato individual de su propia personalidad. La esencia de la moda radica en que siempre es sólo una parte del grupo quien la ejerce (surge en el seno de las clases acomodadas), mientras que el conjunto del grupo se limita a estar en camino hacia ella. Pero, el hecho de que la moda contribuya a individuar a la mujer no debe ocultarnos su anclaje en la cultura objetiva moderna, en esa cultura basada, como se mencionó anteriormente, en el cambio, en la puesta entre paréntesis de pasado y futuro, inscribiendo su impronta en el presente como *imperio de lo efímero*,<sup>119</sup> de lo caduco; “hallamos la contemplación (propia de las sociedades tradicionales) substituida por la *sensación*, la *simultaneidad*, la

---

<sup>117</sup> Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>118</sup> Véase Georg Simmel, “La moda” en *Cultura femenina...*, *op. cit.*, pp. 53-54.

<sup>119</sup> Gilles Lipovetsky es quien con mayor acierto ha radicalizado esta tesis de Simmel en *L’empire de l’éphémère, La mode et son destin dans la société modernes*, París, 1987.

*inmediatez* y el *impacto*<sup>120</sup> y la moda no se sustrae a esta caracterización, más bien la representa, de hecho, un objeto sólo sufre una desvalorización si se le califica de *cosa de moda*. La moda es la *trascendencia* del nacimiento como nueva fuente de novedad, y *trasciende* la muerte haciendo de la mercancía inorgánica el objeto del deseo humano.<sup>121</sup> Con su poder para dirigir el deseo libidinal hacia la naturaleza inorgánica, la moda conecta el fetichismo de la mercancía, el fin que se hace medio, con el fetichismo sexual característico del erotismo moderno. Así como el maniquí tiene partes separables, la moda fomenta la fragmentación fetichista del cuerpo viviente de la mujer. Es quizás en el ámbito cinematográfico donde mejor se ha puesto esto de manifiesto, concretamente, en el *troceamiento* erótico del cuerpo de la mujer considerado como objeto del deseo, así ocurre en la década de los años treinta con la pasión por el pecho de Mary Pickford que deja paso en los cuarenta a las piernas de Joan Crawford que, a su vez, son substituidas en la década de los cincuenta por la centralidad cuasigenital del pubis angelical de Marilyn Monroe, que finalmente se expansiona hacia la implosión de la totalidad del cuerpo como fetiche en el cine más reciente, teniendo como referencia más representativa a Brigitte Bardot, y en la fotografía artística, entre cuyos más cualificados representantes cabe citar a Robert Maplethorpe y su musa, Lisa Lyon, modelo de referencia de este cuarto *troceamiento* del cuerpo femenino.

Como Stein y Vidich apuntaron, hace ya cuarenta años,

[...] mantenemos nuestra salud gracias a que *aprendemos a apreciar* “realidades múltiples” —término este que procede de Alfred Schütz— [...] La conciencia irónica de una gran variedad de contextos e interpretaciones que cualifican al carácter y a la acción humanos se ha convertido en un ítem indispensable en nuestro equipamiento para la vida.<sup>122</sup>

El *flâneur* es el tipo social que mejor ha aprendido esta lección. Vagar sin un objetivo, pararse de vez en cuando mirando alrededor es, podríamos decir, el *juego* que se trae entre manos el *flâneur*. Zigmunt Bauman caracteriza, de forma

<sup>120</sup> Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1977, p. 109. Esta idea ya está presente en Alexis de Tocqueville, en *La democracia en América*, cuando argumenta acerca del espíritu de los americanos en torno al arte.

<sup>121</sup> Véase Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, op. cit., p. 130.

<sup>122</sup> M. R. Stein y A. J. Vidich, D. M. White (eds.), *Identity and Anxiety: Survival of the Person in Mass Society*, Glencoe, 1960, p. 18.

extremadamente original, al *flâneur* (a diferencia del puritano del siglo XVII) cambiando el sentido de uno de los últimos párrafos, citados arriba, de *La ética protestante* de Weber:

El *flâneur* quería jugar este juego de ocio; nosotros tenemos que hacerlo. Cuando el *flanerismo* fue traído de los pasajes parisinos a la vida cotidiana y comenzó a dominar la estética intramundana, aportó su contribución a la construcción del cosmos tremendo del orden consumista postmoderno. Este orden está ahora limitado a las condiciones técnicas y económicas de la producción maquinística que determina hoy con fuerza irresistible las vidas de todos los individuos que han nacido dentro de este dispositivo, no sólo de aquellos directamente implicados con vivir sus vidas como juegos de observación. Quizás las determinará hasta que el último *bit* de información sea devuelto por la computadora. Según Baudelaire y Benjamin, la dedicación a la fantasía móvil se apoyaría sobre los hombros del *flâneur*, como un manto sutil que puede ser arrojado en cualquier momento. Pero, el destino ha decretado que tal manto se convierta en una jaula de hierro.<sup>123</sup>

Pero, como hemos advertido previamente, al lado del *flâneur* existe la masa, la multitud, la muchedumbre. José Ortega y Gasset publica *La rebelión de las masas*, en 1937, subrayando que la muchedumbre se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad.<sup>124</sup> Aquí y ahora, es decir, en el segundo tercio del siglo XX, el énfasis no es tanto en ese paseante bohemio y ocioso que se refugia en la muchedumbre sino en la misma muchedumbre en cuanto tal. Esta ha substituido a aquél. El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual. *La masa es el hombre medio, lo mostrenco social*. Masa es todo aquél que no se valora a sí mismo, sino que se siente *como todo el mundo* y, sin embargo, no se angustia, se siente a gusto al sentirse idéntico a los demás. *Ahora todo el mundo es sólo masa*.<sup>125</sup> El concepto de *hombre-masa* de Ernst Jünger en su conocida obra *El trabajador*, publicada en 1932, se sitúa asimismo en esta perspectiva. Según él,

[...] para llegar a ver al ser humano se necesita ciertamente un esfuerzo especial —y esto no deja de ser raro en una edad en la que *el ser humano aparece en masse* [...] Uno

<sup>123</sup> Zigmunt Bauman, “Desert Spectacular” en K. Tester (ed.), *The Flâneur*, Londres, 1994, p. 153.

<sup>124</sup> José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1937, pp. 37 y ss.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 40. Unas líneas antes Ortega afirma que: “Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera”.

puede estar cruzando durante días tal paisaje sin que en su recuerdo queden prendidos ningún personaje especial ni ningún rostro humano especial.<sup>126</sup>

La masa se hace protagonista ornamental y funcionalizado en *Das Ornament der Masse* (1963) de Siegfried Krakauer, expresión de la alienación en la producción en *Metrópolis* (1926) de Fritz Lang y tumulto que expresa el corazón de un mundo sin corazón en *Octubre* (1924) de Serguei Eisenstein.

Desde finales del siglo XIX, la cultura occidental realmente ha tenido dos culturas, la tradicional —llamémosla *high culture*— que ha sido narrada a través de los libros de texto y la *cultura de masas* manufacturada al por mayor para el mercado. En las antiguas formas de arte, los artesanos de la cultura de masas han trabajado desde hace tiempo; en la novela, la línea lleva de Eugene Sue a Lloyd C. Douglas, en la música, de Offenbach a Tin-Pan-Alley; en el arte, tenemos a Maxfield Parrish y Norman Rockwell; en arquitectura, del gótico victoriano al Tudor suburbano. “La cultura de masas ha desarrollado también nuevos medios por sí misma, en los que el artista serio raramente se prodiga: la radio, las películas, los libros de comic, las historias de detectives, la ciencia ficción y la televisión”.<sup>127</sup> *Lo propio de esta cultura es que está manufacturada para el consumo de masas, como la goma de mascar. Parece existir una Ley de Gresham tanto en la circulación cultural como en la económica según la cual el material malo arrincona al bueno, por la razón de que es más fácil de entender y de disfrutar. La cultura de masas es una continuación del antiguo Folk Art que durante la revolución industrial representó a la cultura popular. Este Folk Art creció desde abajo, con autonomía, mientras la cultura de masas está impuesta desde arriba. Los señores del Kitsch explotan las necesidades culturales de las masas en orden a obtener beneficios y a preservar un cierto macrohabitus de consumo interclasista<sup>128</sup> alejado de cualquier tentación antisistema, en los términos de Pierre Bourdieu. Como el capitalismo del siglo*

<sup>126</sup> Ernst Jünger, *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1990, p. 99.

<sup>127</sup> D. Macdonald, “A Theory of Mass Culture” en B. Rosenberg y D. M. White, (eds.), *Mass Culture*, Nueva York, 1957, p. 59. También en el mismo volumen véase la contribución de L. Löwenthal, “Historical Perspectives of Popular Culture”, *op. cit.*, pp. 46 y ss. Sobre el concepto de sociedad de masas, véase el trabajo de E. Shils, “The Theory of Mass Society” en E. Shils, *The Constitution of Society*, Chicago, 1972, pp. 69-89.

<sup>128</sup> Eduardo Galeano expone esta idea con agudeza corrosiva: “La dictadura de la única palabra, de la única imagen, mucho más devastadoras que la dictadura del partido único, imponen un modo de vida cuyo ciudadano es un consumidor dócil y un espectador pasivo construido en la línea de ensamblaje del modelo norteamericano de anuncios televisivos”.

XIX, la cultura de masas es una fuerza dinámica, revolucionaria, que rompe las viejas barreras de clase, de tradición, de gusto y que disuelve las distinciones culturales. Para Adorno y Horkheimer, los medios electrónicos, que representan una sustitución de lo escrito por la imagen y el sonido, es decir, primero el cine y la radio y más tarde la televisión, se presentan como un dispositivo que penetra de fuera hacia adentro. Transmutan, por un lado, los contenidos auténticos de la cultura en estereotipos neutralizados y aseptizados, e ideológicamente eficaces, de una cultura de masas que se limitan a reduplicar lo existente y, por otro lado, integran la cultura, una vez limpia de todos los elementos subversivos y trascendentes, en un sistema, de controles sociales que refuerza y en parte substituye a los debilitados controles internos, afectados por el hedonismo de la cultura moderna.<sup>129</sup> Pero, al decir esto, presento una parte de la verdad, los espacios públicos creados por los medios jerarquizan, escalonan, acaparan y condensan el horizonte de comunicaciones posibles, del centro a la periferia y de arriba abajo, poniendo de manifiesto su *potencial autoritario*, pero, a la vez le quitan sus barreras, puesto que toda noticia y todos los actores que la difunden no pueden blindarse contra la crítica, como de forma tan sencilla lo ha puesto de manifiesto el poeta cubano Reinaldo Arenas al afirmar que dentro del comunismo uno debe aplaudir los errores y los aciertos de la planificación administrativa de significado, incluso estando en desacuerdo con tal diseño, a diferencia del capitalismo que, al menos, permite, la crítica. Aquí radica el *potencial emancipatorio* de tales medios y su presencia dentro de una esfera pública y de una sociedad civil abiertas y ya globalizadas.

### EL LADO SOMBRÍO DEL *SELF DIRIGIDO POR LOS OTROS*

Max Weber aparece como teórico de la burocracia en *Economía y sociedad* y como crítico de los procesos de burocratización en los *Escritos políticos*. Desde el lado sistémico, la organización burocrática moderna es superior a cualquier otra forma de organización. Weber usa la metáfora de la máquina contemplada ahora de forma positiva:

---

<sup>129</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, "La industria cultural como engaño de masas", *Dialéctica de la ilustración*, *op. cit.*

Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa con relación a las demás organizaciones de la misma forma que una *máquina* con relación a los métodos no mecánicos de fabricación. La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costes objetivos y personales son infinitamente mayores en una administración severamente burocrática, servida por funcionarios especializados, que en todas las demás organizaciones de tipo colegial honorífico o auxiliar. Desde el momento en que se trata de tareas complicadas, el trabajo burocrático pagado es no sólo más preciso, sino con frecuencia inclusive más barato que el trabajo honorífico formalmente exento de remuneración.<sup>130</sup>

Entre la burocracia que analiza Weber y la que ejerció y padeció Franz Kafka existe una gran afinidad electiva.<sup>131</sup> En *El proceso* se encuentra la figura que representa más claramente el prototipo del funcionario weberiano, concretamente en el guardián de la parábola «Ante la Ley», en el capítulo X, en la conversación de Joseph K. con el sacerdote —capellán de prisiones y miembro, por tanto, del tribunal— éste le cuenta la siguiente parábola:

Ante la ley hay un guardián. A este guardián se acerca un hombre del campo y le pide que le permita entrar en la ley. Pero el guardián le dice que ahora no puede permitirle la entrada. El hombre reflexiona y luego pregunta si podrá entrar más tarde. «Es posible», dice el guardián, «pero, no ahora». Como la puerta de la ley está abierta como siempre y el guardián se echa a un lado, el hombre se agacha para ver el interior a través de la puerta. Al notarlo el guardián se ríe y dice: «Si tanto te atrae, anda, intenta entrar a pesar de mi prohibición. Pero ten en cuenta una cosa: Soy poderoso. Y sólo soy el más bajo de los guardianes, y cada uno de ellos es más poderoso que el anterior. Ni yo mismo puedo soportar la visión del tercero de ellos.

Transcurre el tiempo ante los intentos vanos de franquear la puerta por parte del campesino, incluso recurriendo a sobornos. Viendo el guardián que el campesino no es ya ni sombra de lo que era con el transcurso de los años, le pregunta:

“¿Qué más quieres saber? [...] Eres insaciable [...] Todo el mundo se esfuerza por llegar a la ley”, dice el hombre, “¿cómo es posible entonces que, durante tantos años nadie haya pedido la entrada más que yo?”. El guardián se da cuenta que el hombre está cerca

<sup>130</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., pp. 730-731. Énfasis mío.

<sup>131</sup> Sigo aquí la excelente monografía de Jose María González García, *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Weber y Kafka*, Madrid, Visor, 1989, pp. 168 y ss.

de su fin, y para que las palabras lleguen a su oído, que se extingue, le grita con fuerza: “Por aquí no podía tener acceso nadie más que tu, porque esta entrada estaba destinada sólo a ti. Ahora me voy y la cierro”.<sup>132</sup>

Ulf Abraham<sup>133</sup> ha visto la parábola “Ante la ley” como una transformación de un motivo clásico contenido en una leyenda de la literatura rabínica. En el Midrás *Pesikta Rabbati*, existe un comentario alegórico del *Éxodo* que narra la subida de Moisés al monte Sinaí para recibir de Yavé las Tablas de la Ley. Según este relato, en el monte, estratégicamente situados, hay cuatro ángeles guardianes –Kemuel, Hadarniel, Sandalfon y Galizar- que impiden el acceso a la Ley; están jerarquizados y cada uno de ellos va poniendo obstáculos al paso de Moisés. Cada uno de ellos es también más poderoso que el anterior. Al final de la narración, el propio Dios acompaña a Moisés preservándole de los guardianes y le entrega la Torá. Kafka utiliza, para su propia parábola, este relato, pero invirtiéndolo como un guante. Mediante la reescritura del relato Kafka pone en cuestión la fe de un *pueblo elegido* en Dios y en sí mismo. No hay mediación posible, ya que el hombre no puede penetrar en la Ley ni hablar con Dios, como un amigo, al igual que había hecho Moisés. La jerarquía angélica del relato es transformada por Kafka en jerarquía burocrática, en *un tiempo de espaldas a Dios y sin profetas*, como afirmaba Weber al final de *La ética protestante*.

Joseph K. malinterpreta el relato ya que se identifica con el hombre del campo y piensa que éste ha sido engañado por el guardián. El sacerdote, como Tirésias, en *Edipo Rey* de Sofocles, le responde reinterpretando la figura del guardián como el perfecto funcionario cumplidor de su deber, amante de la exactitud y estricto observador de sus funciones, consciente de la importancia de su servicio, que tiene respeto por sus superiores, no es charlatán, no es sobornable, no se deja ablandar ni atiende a súplicas, incluso parece una persona amable. ¿No es este el modelo de burócrata weberiano?<sup>134</sup> El final del párrafo, como más adelante pone de manifiesto cuasinietscheanamente el sacerdote: «No, no hay que creer que

<sup>132</sup> Franz Kafka, *El proceso*, Madrid, 1975, pp. 219-20. Una excelente versión cinematográfica de esta obra, con el mismo título, es la llevada a cabo por Orson Welles, que comienza precisamente narrando esta parábola.

<sup>133</sup> Me sirvo de este comentario presente en la obra de José María González García, *La máquina burocrática*, op. cit., p. 175 y ss. Véase asimismo el trabajo de Ulf Abraham: “Mose ‘vor dem Gesetz’ Eine unbekannte Vorlage zu Kafkas ‘Türhüterlegende’” en *Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 57, núm. 4, 1983, pp. 636-650.

<sup>134</sup> José María González, *La máquina burocrática*, op. cit., p. 177

todo sea verdad, hay que creer que *todo es necesario*», dentro de un tiempo *destinal* inexorable que se escapa al que busca la verdad de la burocracia, el sentido no es verdadero, ni falso, sencillamente es la coimplicación de ambos momentos, de forma dramática y dolorosa. Ya se deja entrever aquí “la otra voz”, la que habla desde la perspectiva de los clientes y miembros de la burocracia,

[...] su peculiaridad específica, tan bienvenida para el capitalismo, la desarrolla en tanto mayor grado cuanto más se ‘deshumaniza’, cuanto más completamente alcanza las peculiaridades específicas que le son contadas como virtudes: La eliminación del amor, del odio, y de todos los elementos sensibles personales, de todos los elementos irracionales que se retraen al cálculo.<sup>135</sup>

Weber analiza la objetualización de las relaciones sociales (*Vergegenständigung*) que se produce en las organizaciones y, bajo el prisma de su despersonalización, vuelve a usar la imagen de la máquina que trabaja racionalmente (pero sin sentido):

Una máquina inerte es *espíritu coagulado*. Y sólo el serlo le da el poder de forzar a los individuos a servirla y de determinar el curso cotidiano de sus vidas de trabajo, de modo tan determinante como es el caso en la fábrica. Es asimismo *espíritu coagulado* aquella máquina viva que representa a la organización burocrática.<sup>136</sup>

Cuando pasamos de la administración de las cosas a la administración de las personas,<sup>137</sup> a través del funcionario, de ese *Fachmensch ohne Geist*, la burocracia deviene una *jaula para una nueva servidumbre* (*Gehäuse für eine neuen Hörigkeit*).<sup>138</sup> Weber detecta que la ética universalista religiosa de la hermandad *choca* con las formas de racionalidad económica y administrativa, en las que la economía y el Estado son objetivados en un cosmos *afraternal*.<sup>139</sup> El mundo de la vida y sus patrones simbólicos de significado colisionan con los *imperativos*

<sup>135</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 732.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 1074

<sup>137</sup> W. Schluchter, *Aspekte Bürokratische Herrschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972, pp. 236-301. En oposición a Engels, que pensaba que la evolución social conducía de forma *natural* a la *administración de las cosas*.

<sup>138</sup> Max Weber, *Escritos políticos*, op. cit., vol. 2, p. 396; véase también Arthur Mitzman, *La jaula de hierro*, op. cit., p. 153-65

*funcionales* de creación de riqueza y de administración de cosas y de personas en un dominio social éticamente neutralizado.

Thomas Bernhard, gran dramaturgo austríaco muerto no hace mucho, presenta una *reactualización del Segismundo de Calderón*, de la conciencia del fracaso, la contingencia y la negatividad socialmente producidas, en su magnífica novela *Corrección*, publicada en 1975, en donde el narrador anónimo de la novela, tras el suicidio de su amigo Roithamer, llega a la casa del taxidermista Hoeller, construida en la garganta del río Aurach, para hacerse cargo de las notas que aquél le ha legado. Roithamer había permanecido en la buhardilla de esa casa durante seis años, entregado a la tarea construir y planear, en el centro geométrico exacto del bosque Kobernauss, un cono que desafiando las leyes de la construcción tradicional estaba destinado a ser residencia y *felicidad suprema* de su hermana. Las reflexiones que suscita el narrador van desvelando un proceso obsesivo de creación y destrucción. A Roithamer, el trabajo por el trabajo no le impide suicidarse al faltar cualquier tipo de sutura religiosa de la herida real. Para él “todo hombre tiene una idea que lo mata lentamente”.<sup>140</sup> Para él, la sociedad austríaca (y coextensivamente nuestras sociedades) es una cárcel que lo va destruyendo lentamente como ocurría con Joseph K. Su mundo es un mundo ahogado en contratos en donde uno está en “estado de sufrimiento ininterrumpido”.<sup>141</sup>

Toda construcción que hoy construyen los expertos en construcción es un crimen. [...] Cómo se nos convencía de niños de que sólo tendríamos derecho a vivir si trabajábamos razonablemente, se nos aseguraba que teníamos que cumplir nuestro deber. Todo torturas irresponsables de padres irresponsables y de irresponsables, así llamadas, personas con derecho a educarnos. Embutidos en trajes iguales, siendo personas, caracteres, totalmente desiguales, íbamos a la iglesia, íbamos a comer, hacíamos visitas, así Roithamer.<sup>142</sup>

Al lado de la urgencia creadora, de la necesidad de realizar una idea, que exige ser llevada a la práctica, y a la presión acuciante de actuar y pensar, como estrategia de lucha frente a un mundo instituido de normalización, está el proceso de continua *corrección*, porque a cada instante nos damos cuenta de que *todo —lo que hemos pensado, escrito o hecho— es limitado*, de que tenemos que corregir las

<sup>139</sup> H. Gerth y C. W. Mills, (eds.), *From Max Weber*, Nueva York, Oxford University Press, 1958, pp. 332-333.

<sup>140</sup> Thomas Bernhard, *Corrección*, Madrid, 1983, pp. 111.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 118 y 217.

consecuencias no deseadas de otras correcciones destinadas a corregir otras consecuencias no deseadas: “*Corrección de la corrección de la corrección [...]*”.<sup>143</sup>

#### EL HOMBRE SIN ATRIBUTOS COMO HOMBRE DE POSIBILIDADES

Tener un *Self* es una cualidad humana esencial por encima de todas las diferencias de historia y cultura y la obra maestra de Robert Musil, *El hombre sin atributos*, publicado entre 1930 y 1942, representa una de las más impresionantes secuencias en esa larga metamorfosis que experimenta el *Self* moderno y que aquí narré. Situado en Viena en 1913, describe un mundo al borde del precipicio —moral, cultural y político— que conduce al abismo de la Primera Guerra Mundial al año siguiente. El hombre sin atributos de Musil, un matemático agraciado, amoral y concupiscente, de buena familia, llamado Ulrich, es uno de los antiheroes cómicos más atractivos de la literatura contemporánea. Ulrich, un hombre en sus treinta y tantos, interrumpe una carrera exitosa para volver a Austria durante un año, decide darse unas *vacaciones al margen de la vida normal* y, por accidente, se implica en un proyecto patriótico (*Parallelaktion* se llama, por ser una réplica de un acto similar en Alemania) para conmemorar la celebración en 1918 del setenta aniversario de la coronación del emperador Francisco José. El orden del Estado, la *Kakania*,<sup>144</sup> el *puzzle* territorial formado por el Imperio Austrohúngaro en Europa central, la *nación sin atributos*, se está desintegrando así como el orden del *Self* se ha desintegrado en los personajes de la novela: así Moosbrugger, un insensato pendiente de juicio acusado del asesinato sin sentido de una prostituta y, también así Clarisse, esposa de un viejo amigo de Ulrich que desciende al abismo de la locura. Pero este proceso de desintegración está asimismo relacionado con la propia cosmovisión científica de Ulrich, y así se lo dice a Agata, su hermana, diciéndole que la definición del método científico es tal que la realidad está rota en componentes que son percibidos como cadenas causales en interacción, en otras

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>144</sup> Robert Musil, *El hombre sin atributos*, vol. 1, Barcelona, Seix Barral 1961, p. 37. La abreviatura de las siglas iniciales del Imperio austro-húngaro eran *K. K.* (pronunciado *kaka*, abreviatura de *Kaiserlich Königlich* que significa: imperial-real) o también *K. u. K.* (pronunciado *Ka und Ka*, abreviatura de *kaiserlich und königlich* que significa Imperial y real).

palabras, lo que una vez se percibió como un todo ahora viene a verse como un flujo de variables. El mismo proceso de desintegración se aplica al *Self*. Cada vez es más difícil ver al *Self* como el centro de las acciones individuales, como ocurría en los orígenes del capitalismo. El *Self* cartesiano, que fue capaz de pronunciar “cogito ergo sum” se ha disuelto en un flujo machiano de objetividades. El *Self* fuerte protomoderno, metafísica y ontológicamente hablando, ya no podemos darlo por supuesto. *El Self es un agujero que debe ser rellenado*. El verdadero *Self* no es un *dato*, algo dado, sino algo para ser alcanzado como resultado de un gran esfuerzo.<sup>145</sup> Los “ideales y la moralidad son los mejores medios para rellenar el gran agujero que uno llama alma”, pero, poco importa *qué* ideas y *qué* moralidad son utilizados para tal fin.<sup>146</sup> Para Ulrich lo relevante desde un punto de vista moral era “respetar unas pocas leyes exteriores por amor a la libertad interior”.<sup>147</sup> La aplicación del concepto de *Self* de George Herbert Mead encuentra aquí su perfecto caldo de cultivo puesto que, el individuo sólo será tal en medio de una génesis social del *Self*, a través de la acción, de la interacción, en los más variados contextos vitales, jugando con los roles más diversos, como acertadamente lo pone de manifiesto Cees Nooteboom en *El día de todas las almas* (1998), en boca de su protagonista Arthur Daane:

A Arthur Daane le gustaba la gente que, tal y como él lo expresaba, “*llevaba más de una persona dentro*”, y no digamos cuando esas diferentes personas parecían oponerse entre sí. En Víctor cohabitaba toda una sociedad bajo una apariencia de simulada indiferencia.<sup>148</sup>

Volviendo al Ulrich musiliano, tenemos que decir que hablar de un hombre sin atributos<sup>149</sup> no significa negar que él exhiba toda una serie de atributos sino que todo el conjunto de atributos que exhibe no son realmente *suyos*.<sup>150</sup> Ser sin atributos es, en este sentido, ser sin carácter —ese residuo de identidad inscrito que nos hace lo que somos— y ser sin carácter no es sino ser anónimo. Así proclama

<sup>145</sup> Véase esta idea en P. L. Berger, *A Far Glory*, Nueva York, Anchor Books, 1992, p. 113.

<sup>146</sup> Robert Musil, *El hombre sin atributos*, *op. cit.*, p. 149.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>148</sup> Cees Nooteboom, *El día de todas las almas*, Madrid, 2000, p. 21.

<sup>149</sup> Walter, el marido de Clarissa, es el primero que caracteriza a Ulrich como un hombre sin atributos. Véase Robert Musil, *El hombre sin atributos*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>150</sup> Véase el trabajo de R. Kimball, *Experiments Against Reality. The Fate of Modern Culture in Postmodern Age*, Chicago, 2000, p. 137.

Ulrich de sí mismo: “él era, después de todo, un carácter, incluso sin tener uno”.<sup>151</sup> “Nada es firme, ningún yo, ningún orden”<sup>152</sup>, para Ulrich, todo es transferible, todo es parte de un entero, de innumerables enteros, quizás de un superentero que él desconoce totalmente. Por eso todas sus respuestas son respuestas parciales; sus sentimientos, opiniones; y no le interesa el *qué*, sino el *cómo* marginal, la acción secundaria y accesoria, todo puede cambiar en este paraíso de contingencia, por tanto, el hombre sin atributos *ipso facto* es un hombre de *posibilidades*.<sup>153</sup> *El hombre sin atributos* fue escrito *sub specie possibilitatis*, es decir, bajo el signo de la posibilidad, su modo dominante es el subjuntivo; Ulrich, el hombre sin

---

<sup>151</sup> Robert Musil, *El hombre sin atributos*, op. cit., p. 184.

<sup>152</sup> *Ibid.*, pp. 80, 187, 304-305: “En lo inestable tiene el futuro más posibilidades que lo estable; y el presente no es más que una hipótesis, todavía sin superar”. Es importante observar la influencia del nihilismo crítico nietzscheano en este *hombre sin atributos* de Musil.

<sup>153</sup> P. L. Berger, *A Far Glory*, op. cit., p. 114. El excelente trabajo de Ramón Ramos, “Simmel y la tragedia de la cultura” en *Georg Simmel en el centenario de la ‘Filosofía del Dinero’*, op. cit., pp. 37-73, se adentra en el *Zeitdiagnose* específicamente moderno que anida en la obra de Simmel y realiza una interesante genealogía del *homo tragicus*. Indaga inicialmente en las raíces de la tragedia en el mundo griego donde se manifiesta la copresencia de un drama coral y del héroe trágico (Prometeo, Edipo, Ulises), para constatar el cambio de la tragedia en el cristianismo, donde ha desaparecido ya el coro y persiste el héroe individual, que arriba a la modernidad ilustrada y postilustrada, en un nuevo drama coral de espectadores anónimos, cuyo héroe ya no es más Prometeo, ni Jesús de Nazareth, ni siquiera su secularización goethiana en Fausto, o en el modernísimo Doktor Faustus de Mann, sino el “hombre sin atributos” como sujeto de posibilidades que comparece en Musil o en el *flâneur* de Baudelaire-Benjamin. Este drama coral sin héroe se escora hacia el absurdo, en un mundo desvertebrado, pero exclusivamente humano, heterogéneo, ambivalente, “en el que el *nomos* humano ha desplazado totalmente al *cosmos* divino, fijando el destino exclusivamente a partir de sí mismo”. Como los ángeles protagonistas de *Wings of Desire* (*El cielo sobre Berlín*), el film de Win Wenders con guión de Peter Handke, el héroe trágico que Ramos extrae de Simmel “no grita, no se queja, no hay coro comunitario que maldiga un destino personal y lo reubique en el probable hermanamiento del *nomos* humano y el *cosmos* divino...Sólo queda una muchedumbre solitaria de hombres sin atributos [...], que sólo pueden hallar una salida en los milagros extracotidianos de la aventura y la experiencia estética de la movilidad pura”. Lo que caracteriza a éste hacer y padecer, a ésta actividad y a ésta pasividad, en definitiva, a ésta ambivalencia específicamente moderna es, por una parte, su tendencia a *separar*, a desmembrar (*sparagmos*) lo que estaba unido, y esto y no otra cosa es la fisión simbólica moderna frente a la fusión simbólica premoderna, y, por otra parte, su tendencia a *unir* monstruosamente lo que estaba separado, como lo ha puesto de manifiesto la espantosa *Shoah* o la barbarie estalinista. En esta *coincidentia oppositorum* imposible es donde comparece el destino trágico de la modernidad.

atributos, es alguien cuyo sentido de lo posible se halla superdesarrollado. Así se pregunta:

¿Por qué, entonces, no somos realistas?. Ninguno de ellos lo era, ni él ni ella: sus ideas y su conducta no han dejado ninguna duda al respecto; ellos *eran nihilistas y activistas*, unas veces lo uno y otras lo otro, sucediera lo que sucediera.<sup>154</sup>

En otras palabras, el *Self* moderno se caracteriza por su finalidad abierta, en proceso, por su alto grado de libertad, pero, a veces, como ahora, la libertad de elegir se puede experimentar como una carga, caso de Ulrich.

Incluso el concepto de verdad y de realidad de Ulrich no son sino una derivación literaria del fondo filosófico nietzscheano y un preludeo de la postmodernidad. Así se pregunta:

¿Es verdad que yo conozco mi verdad? Los objetivos, las voces, la realidad, todo esto tentador, seductor y guía, a lo que nosotros seguimos y en lo que nos escollamos [...] ¿Es esto pues la verdadera realidad, o no se revela de ella nada más que un soplo intangible descansado sobre la brindada realidad?<sup>155</sup>

“Vivir hipotéticamente”,<sup>156</sup> en medio de conjeturas, fácilmente sometibles a falsación, refleja el concepto de verdadera realidad para Ulrich. No existe “ni orden, ni objeto, ni yo, ni forma, ni principio seguro”.<sup>157</sup>

El moderno *Self* desagregado es un *Self* plural. Las cualidades de la persona se separan de ella y se convierten en meros apéndices de sus roles sociales variables. Al comienzo de la novela se afirma que hoy todo individuo, no sólo Ulrich, tiene al menos nueve caracteres —vinculados consecutivamente con su vocación, nación, estado, clase, contexto geográfico, sexualidad, yo, ello y, quizás, su vida privada. Así un individuo puede ser profesor, checo, súbdito de Austria-Hungría, una persona de antecedentes pequeño-burgueses, un moralista con una libido inmoral y, en la cumbre de todo, quizás, alguien con un aprecio profundo del arte. A juicio de Musil, éste carácter unifica todos los otros, pero ellos le descomponen, y él no es

<sup>154</sup> La influencia nietzscheana en Musil se pone de manifiesto en este párrafo.

<sup>155</sup> Robert Musil, *El hombre sin atributos*, op. cit., p. 159.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 305.

sino una pequeña artesa lavada por todos esos arroyuelos que convergen en ella, y de la que otra vez se alejan para llenar con otro arroyuelo otra artesa más.

Por eso tiene todo habitante de la tierra un décimo carácter y este es *la fantasía pasiva de espacios vacíos*. Este décimo carácter permite al hombre todo, a excepción de una cosa: tomar en serio lo que hacen sus nueve caracteres y lo que acontece con ellos; o sea, en otras palabras, prohíbe precisamente aquello que le podría llenar, este espacio reconocido como difícil de describir, tiene en Italia colores y forma distintos que en Inglaterra, porque eso que se destaca en él tiene allí otra forma y otro color, y *es en una y otra parte el mismo espacio vacío e invisible en cuyo interior está la realidad*, como una pequeña ciudad de cajón de sastre, abandonada por la fantasía.<sup>158</sup>

El *Self* moderno no es un instrumento *ad majorem Dei gloriam*, como ocurría en esa primera constelación que produjo la ascética protestante en occidente, sino un *vacío* para ser llenado y rellenado con nuestras fantasías sin que nunca se agoten sus potencialidades, es como la noción del *uts* (vacío) del escultor vasco Jorge Oteiza. Este nuevo *Self* se proyecta como algo “vacío no impedido (*unencumbered*) por nada e improvisador”,<sup>159</sup> es decir, como aquella instancia que permite un elenco infinito de posibilidades. Este *Self* proteico y plural tiene su correspondencia en un mundo plural. *Si Dios no existe como centro de nuestra vida, entonces, cualquier self es posible*. El *hombre sin atributos* musiliano anticipa, en el primer tercio del siglo XX, algo que será una realidad abrumadora en el último tercio de dicho siglo y ya comenzado el siglo XXI, la existencia de un *Self posmoderno* en sus diversas acepciones: *playing self* (Melucci), *minimal self* (Lasch).

## CONCLUSIONES

En este viaje que hemos realizado, como Ulises saliendo y regresando al Ática, hemos analizado las diversas metamorfosis que experimenta el *Self*. Así, en los albores de la modernidad, trata de desprenderse de sus vínculos con la tradición, con

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 42, énfasis mío.

<sup>159</sup> Véase esta idea tomada de R. Bellah y colaboradores en “Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life” en S. Seidman y Jeffrey Alexander (eds.), *The New Social Theory Reader*, Londres, 2001, p. 314.

una cierta exterioridad que se manifiesta como pasado, como algo ya dado de lo cual puede y debe nutrirse. La Reforma protestante, con su inequívoca apuesta por el *libre examen*, crea un tipo de personalidad total que dará sentido a su vida *desde dentro*, primero pactando con Dios para luego metamorfosear tal pacto en pacto con el diablo. Desencantamiento y encantamiento, como han advertido Max Weber y Thomas Mann, no son sino las dos caras de un mismo proceso social, dos instancias que se correferían y cuya separación mutila una interpretación cabal de la contextura temporal que se proyecta como horizonte de comprensión y de acción del *Self* protomoderno, moderno y en última instancia posmoderno.

El final del siglo XIX y los comienzos del siglo XX dibujan un perfil del *Self* cuya dirección no procede de su interior sino que vuelve, como había pasado con el *Self* tradicional, a estar determinado por el *afuera*, esta vez *dirigido por los otros*, como hemos visto con la ayuda de Simmel, Riesman, Poe, Baudelaire, Benjamin, Kafka, Bernhard y Musil. Si para Weber, el análisis de los textos y de las prácticas religiosas fue el necesario banco de datos del que extrajo las conexiones de significado que explicaban la afinidad electiva existente entre el espíritu capitalista y la ética religiosa del protestantismo ascético, en una época en que la religión no es ya una instancia necesaria de mediación que relaciona todas las actividades sociales proporcionándoles un sentido unitario, he recurrido al análisis de las afinidades existentes entre determinados tipos ideales de la sociología y determinados tipos y arquetipos que proceden de la literatura contemporánea.