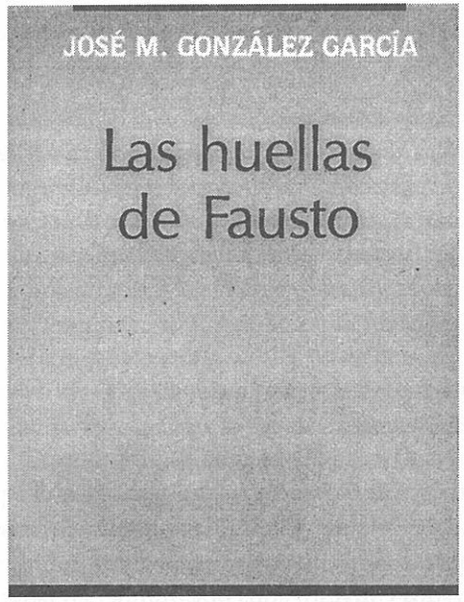
Reseñas



José M. González García: *Las huellas de Fausto*

Tecnos, Colección Ciencias Sociales, Madrid, 1992, 212 pp.

Toda teoría es gris

«Somos –decía B. de Chartres– *como enanos sentados en los hombros de gigantes. De modo que vemos más cosas que los antiguos, y más lejanas, pero ello no se debe ni a la agudeza de nuestra vista, ni a nuestra estatura, sino a que nos llevan y nos alzan con su gigantesca altura».* Con una referencia indirecta a estas palabras, José M. González García (*Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*: Editorial Tecnos, 1992) advierte, desde la misma *Introducción,* que esta obra no está encaminada a analizar la tradición alemana sobre el *Fausto* como podría alguien inferir de la primera parte del título. La meta que se traza el autor es, por una parte, la investigación de la influencia que Goethe ejerce sobre Max Weber, uno de los gigantes sobre cuyos hombros se sienta, y, por otra, investigar, también, *«los paralelismos que se observan entre Thomas Mann y algunos motivos weberianos».* De allí que los *Faustos* tomados en cuenta sean, entonces, el de Goethe y el de Thomas Mann. Para alcanzar su objetivo, divide el libro en cuatro secciones tituladas: I. *Entre la teoría y la vida;*

II. *Afinidades electivas: «Una fuerza de atracción casi mágica»*; III. *Del mundo de la belleza al mundo del trabajo*; IV. *Búsqueda del Daimon y pacto con el diablo.*

Examinaremos cada una de ellas con el propósito de mostrar el manejo que de la crítica literaria y de la filosofía de las ciencias sociales realiza González García para elaborar una magistral interpretación del pensamiento de Max Weber.

I. Entre la teoría y la vida

Usando como epígrafe una de las más hermosas metáforas del *Fausto* de Goethe, «*Toda teoría es gris, querido amigo, y verde el árbol dorado de la vida*», González García inicia este primer apartado hilvanando un resumen bibliográfico de autores cuyo objeto de estudio fue Goethe, y así mostrar cómo el espíritu de éste impregnó la época vivida por Weber. Esa influencia se manifestará en Weber de manera paulatina y, quizás, por influjo de Simmel y sus obras sobre Goethe. Entre los puntos observados e investigados por Simmel en la obra de Goethe, apunta González García, sobresale el interés por buscar el «sentido espiritual de su existencia y sus manifestaciones frente a las grandes categorías de arte e intelecto, práctica y metafísica, [...]» (p. 23). De los dualismos que Simmel significa en torno a Goethe, nuestro autor se centra en las dos nociones opuestas del mundo: es decir, la solución materialista y la solución espiritualista que pretenden reunir en una sola la imagen del mundo. Más allá de estas dos concepciones, se encuentran las visiones que del mundo tiene Kant, por un lado, y Goethe, por el otro. El primero ve el problema, no en las cosas, sino en la manera como encaramos el saber sobre las cosas. Es decir, *cohesiona* los dualismos mediante la *unión* de las imágenes cognitivas. Frente a la solución kantiana, *científica*, por lo demás, se encuentra la solución de Goethe, que González García califica como *artística*. Síntesis que persigue «una unidad de lo exterior y lo interior, de Dios y mundo» (p. 25). De esta manera, el análisis se centra en el dualismo entre «síntesis y análisis y en la exigencia de inmortalidad que no puede ser pensada teóricamente, sino sólo postulada por la razón práctica»(*idem*). Mientras Kant pretende establecer los límites de la sensibilidad frente al entendimiento, Goethe postula la unidad de la sensibilidad y el entendimiento. Además, pretende trazar el contorno al análisis científico: «éste no debe ir más allá del punto en que se ponga en peligro la belleza de las cosas». Para Goethe, la inmortalidad surge como la demanda del individuo para desarrollar todas sus potencialidades. La inmortalidad es la superación de la

triste realidad que le impone un hecho: nadie o casi nadie dispone del tiempo para su desarrollo completo. Por su parte, Kant postula la inmortalidad como una exigencia de la razón práctica. Kant y Goethe constituyen una referencia indispensable para comprender el pensamiento alemán del cambio de siglo. Hacerlo, es decir, interpretar ese pensamiento, conduce a una comprensión mayor de la obra de Max Weber. González García explícita sus dos hipótesis para tal tarea: entender a Weber desde la filosofía es tener como telón de fondo a Kant. Hacerlo *literariamente*, es tener presente a Goethe. «Tanto la lectura de Weber en clave kantiana como la lectura goethiana pueden arrojar nuevas luces sobre la interpretación del fundador de la sociología comprensiva» (p. 29).

El tema del individualismo es de suma importancia en este acercamiento a Weber, pues según González García, «el elemento más importante de la influencia de Goethe en la sociología de Simmel y de Max Weber se encuentra precisamente en la apuesta por el individuo frente a las instituciones sociales y a los tipos de pensamiento que lo reducen a ser bien un mero producto de un poder trascendente, bien un mero receptáculo de influencias colectivas o cósmicas». Goethe optará por el individuo como creador de su propia personalidad. Añadiríamos que Goethe, como verdadero pináculo de la *ilustración*, se esfuerza por evidenciar la victoria de la inteligencia sobre el azar. Él mismo dirá, en una carta de su vejez (1828), que «Así ha sido y así será para que se cumpla la alta palabra de un sabio, que dice: 'El mundo racional ha de ser considerado como un gran individuo inmortal, que sin cesar obra lo necesario y así se eleva hasta ser soberano sobre lo casual'».

Entre los tipos de individualismos que se presentan en la historia, Simmel diferencia entre el individualismo de la distinción, es decir, aquél propio del hombre del renacimiento, que trataba de imponer su ambición o idea como ser único y diferente de los demás; y el individualismo cuya preeminencia no era la distinción sino la libertad y la igualdad frente a la opresión de las instituciones sociales. A este individualismo le sucede el individualismo cualitativo personalizado en dos tipos diferentes: el teórico, encarnado en el héroe romántico, y, el práctico, es decir, aquél que deriva «en la división social del trabajo entre individuos de personalidad y capacidades diferentes» (p. 31). La conexión que se establece con Goethe y su disímil actitud ante el desarrollo de las formas del individualismo, constituye el eslabón que González va a engarzar con la obra de Max Weber. El trayecto recorrido por Goethe desde el romanticismo al clasicismo lo considera el autor como «símbolo de la evolución operada entre la

primera variante del individualismo cualitativo y la segunda [variante]» (p. 32). Esta transición puede observarse nítidamente en sus obras: el primer tipo de individualismo, es decir, el héroe romántico se nos presenta en el *Werther* o en los *Años de aprendizaje de Guillermo Meister*. El individualismo de las personalidades acrisoladas en la división del trabajo y en la especialización se verá en los *Años de andanzas de Guillermo Meister* y en el *Fausto*.

Las contraposiciones presentes en Goethe se observan con mayor transparencia en el campo de la cultura y de la formación.

> Mientras que en los *Lehrjahre*, Guillermo siente una inclinación irresistible hacia la cultura armónica, general y personal que es patrimonio de la aristocracia, y por lo tanto le está vedada a él como burgués, en los *Wanderjahre* la búsqueda de la especialización, el dedicarse de lleno a una profesión útil, el saber una materia a fondo viene a sustituir el ideal ya inalcanzable de la cultura aristocrática. El ideal del *Fachmensch*, del especialista, sustituye al ideal del *Kulturmensch*, del hombre de la cultura: el aristócrata cede su puesto al burgués (p. 34).

Estas contraposiciones parecerían entroncarse con las objeciones o reproches de Schiller a Goethe al advertir que el héroe de la novela no hubiese topado en sus años de aprendizaje con la gran «tutora», es decir, con la filosofía (*Carta de Schiller a Goethe*, julio de 1796). Goethe, en *Las andanzas*, proporcionará a la obra matices filosóficos, o, quizá, más que matices, una opción ante la vida, una posición de contenido moral. Nos atreveríamos a afirmar que es una filosofía puesta en práctica. Vamos vislumbrando así como la teoría se hace vida en la propia obra del gran poeta alemán. El ciclo de Guillermo Meister es un apetecible bocado para análisis filosófico-literarios que lamentablemente no podemos desarrollar, pues nos alejaría del objetivo fundamental del acercamiento que realizamos a *Las huellas de Fausto*. El tema de la vocación plantea hondas reflexiones que, como hemos dicho, escapan a este estudio, que, por lo demás, tampoco contempla González García en su reflexión.

En el segundo acápite de este primer capítulo, hallaremos el vínculo entre Goethe y Weber. Será en la *Teoría de la ciencia* donde podremos observar las materias que enlazan a ambos autores:

> la teoría de la personalidad moderna basada en la renuncia al desarrollo de todas sus facetas y en la consiguiente especialización y dedicación al trabajo profesional, el problema de las complejas relaciones entre el bien y el mal, las referencias a las luchas entre los dioses y los demonios que pueblan el campo de la razón práctica, la concepción de la ética como elección personal entre valores o dioses en conflicto permanente, o la idea de las *afinidades electivas* (p. 37).

Las conexiones encontradas, dice González García, no pretenden, en ningún momento, ser reduccionistas. «Las influencias son muy plurales y complejas, mi interés radica en analizar la penetración de la herencia literaria y científica de Goethe hasta el núcleo de las reflexiones de Max Weber sobre la teoría de la ciencia» (p.38). La aspiración de Weber de basar la sociología «como una ciencia de la acción social» donde tanto el hombre como su acción se vuelven en el objeto fundamental de la investigación científica, «puede recordar la idea goethiana según la cual el estudio propio de la humanidad es el hombre». Ahora bien, esta influencia o rastro de la idea de Goethe, adquiere en Weber su propio sello: «la metodología weberiana se basa en un equilibrio complejo entre objetividad y subjetividad»(p. 40). Para mostrar ese equilibrio al que alude, González García contrapone los conceptos de «juicio de valor» y «relación con el valor» en un brillante análisis, que nos arroja luz sobre las relaciones encontradas entre los autores nombrados. En uno de los artículos escogidos para rastrear la presencia goethiana, donde Weber discute sobre la objetividad del conocimiento en las ciencias sociales, se percibe, por un lado, el énfasis puesto en la claridad conceptual, y, por el otro, la necesidad, la imperiosa necesidad de la acción. Por una parte, «los buscadores de materiales», por la otra, «los buscadores de sentido». Aquí podría surgir una interrogante que nos gustaría dejar para futuras lecturas no sólo de Weber sino de González García: ¿Este problema de los «buscadores de sentido» no plantea, de alguna manera, otro aún más complejo como es el de la interpretación? Este apartado terminará con una referencia y explicación de una cita del Fausto donde Fausto se consuela del fracaso de su sabiduría y González García vincula con la *Teoría de la ciencia* para cerrar el acápite diciendo: «sólo desde las fuentes de la vida podemos superar las crisis de la ciencia» (p. 47). Dicho de otra manera: «Toda teoría es gris, querido amigo, y verde el árbol dorado de la vida».

II. Afinidades electivas: «Una fuerza de atracción casi mágica...»

La utilización del concepto de «afinidades electivas» por parte de Weber hace que la importancia de la novela *Las afinidades electivas* de Goethe sirva para establecer otra de las conexiones entre éste y Weber.

> La renuncia, el destino, el daimon, las consecuencias imprevistas de la acción de los individuos, la obligación moral, las relaciones entre naturaleza y libertad o entre inclinación y el deber, son elementos centrales en la novela y también en la reflexión del sociólogo de Heidelberg (p. 49).

Así, con estas palabras introductorias, el segundo acápite está encaminado a examinar estas afinidades electivas entre Goethe y Weber. Para ello, se analizan, primero, dos monografías sobre el concepto de afinidades electivas: el artículo de Richard Herbert Howe: *Max Weber's elective affinities: sociology within the bounds of pure reason* y el de J. J. R. Thomas: *Ideology and elective affinity*. La postura de Howe es resumida en una cita de éste que reza:

> De la química y de Bergman vendría el paradigma básico de las afinidades electivas; de la literatura y de Goethe, su aplicación a la descripción de las relaciones sociales; de la filosofía y Kant, el arte del divorcio entre lo empírico y lo racional y la afinidad de todas las cosas en su posibilidad (apud., p. 53).

Thomas, por su parte, analiza el concepto y dice en el artículo citado: «[...] tanto las lecturas idealistas como las marxistas ignoran el hecho de que 'afinidad electiva' no es ningún concepto preciso, sino más bien una oblicua referencia metonímica a Goethe[...]» (apud. p. 54). Ambas monografías son revisadas pormenorizadamente para arrojar como resultado que parecería que Weber, más que expresar los dualismos natural y social, espíritu y materia, libertad y determinismo [...], intenta superarlos (p. 58). El estudio sobre el concepto señalado continúa en el segundo acápite de esta parte segunda y allí se rastrea el uso que de él hizo Weber en su vasta obra. González hace un recuento de esta aplicación conceptual para completarlo en el tercer acápite donde considera detenidamente la obra de Goethe y el uso que éste, a su vez, hace del concepto de afinidades electivas. Quisiéramos añadir que el estudio se enriquece con la comparación entre la posición goethiana y la weberiana sobre la sexualidad, pasión y matrimonio: «La tensión entre religión y mundo es analizada también en la esfera erótica en un breve texto que es necesario leer con el trasfondo de la obra de Goethe y, en concreto, de *Las afinidades electivas*» (p. 77). La propia vida de Weber se refleja en estas afinidades electivas, al igual que en Goethe, como diría uno de sus comentaristas, Cansinos Assens, en la traducción española de Aguilar de las *Obras completas* de Goethe, que *Las afinidades electivas*, «como toda obra goethiana, está impregnada de autobiografía del autor». Más aún, parafraseando a Cansinos Assens, esta obra es el postrer lamento de un hombre

que se opone tenazmente a dejarse enterrar en la holgura y la cotidianidad para intentar un escape aferrado a un amor joven, a un amor lozano. Dice González García que

> las propias reflexiones de Weber sobre erotismo y matrimonio reflejan sus sentimientos más íntimos, forjados en la contraposición entre su relación ascética con su esposa Marianne y sus relaciones eróticas con su amiga y antigua discípula, Else Jaffé. Matrimonio y erotismo son vividos en dos mundos diferentes (p. 82).

III. Del mundo de la belleza al mundo del trabajo

Esta aproximación la realizará el autor partiendo de un rastreo del tema del *alma bella* desde Schiller a Hegel, pasando, obviamente por Goethe. Comienza el estudio por la «variante religiosa» de esta concepción del *alma bella* en los escritos de juventud de Hegel, «ya que en ellos aparecen de forma paradigmática los elementos de la variante religiosa» (p. 88). Tanto en *El espíritu del cristianismo y su destino* como en *La positividad de la religión cristiana* se «pueden encontrar diversas referencias a la teoría del alma bella en el contexto de la obediencia a la ley y la libertad predicada por Jesús» (p. 88). Así, una vez analizada la versión religiosa hegeliana del alma bella, el autor retornará a la *versión estética* desarrollada por Schiller y con ella a la teoría crítica a la ética kantiana. Al estudiar qué entiende Schiller por *alma bella* y mostrar el intento de éste por conciliar *inclinación y deber, sensibilidad y razón, entre los afectos el corazón y la pureza de la voluntad*, llegamos a la propuesta de Schiller dirigida

> a todos los seres humanos que, a través de la educación estética, han de llegar a la armonía del carácter y a reconciliar sentimiento y razón en el ideal del alma bella y, en último término, en el ideal de una Humanidad reconciliada entre sí y con la naturaleza (p. 94).

Schiller mantuvo en sus reflexiones morales y estéticas la doctrina que, sin negar la validez universal y absoluta del imperativo moral, procura integrar en él el contenido sensible dado en las tendencias naturales. En la actividad estética llega a la culminación la armonía del hombre y de la humanidad. Este ideal va a ser aceptado en un primer momento por Goethe, quien no lo desarrolla en forma teórica sino dentro de sus escritos literarios. Para Goethe, el ideal del *alma bella* está ejemplificado en aquel que realiza el bien sin necesidad de premios o castigos. González García nos explica cómo este tema del *alma bella* se transformará en el problema de la concepción del individuo y de las relaciones de éste con la

sociedad. Goethe ofrecerá dos soluciones, tanto en obra como en su propia vida, a la concepción de individuo y sociedad que encierra este ideal de alma bella. «La propia vida de Goethe está marcada por el paso del senti-miento a la voluntad y representación, del idealismo de la vitalidad subjetiva al idealismo del actuar y conocer objetivos [...]»(p. 96). Su obra también exhibirá ese paso: en los *Años de aprendizaje* mostrará la realización del individuo desde su interioridad. Los *Años de aprendizaje de Guillermo Meister* establecerán la *persecución del ideal del hombre completo, de la personalidad armónica.* Este ideal entrará en crisis y será reemplazado por el ideal del hombre que busca la especialización. Será en *Años de andanzas de Guillermo Meister* donde hace su aparición esa renuncia al *hombre de cultura* para buscar el *hombre especialista.* Igual transformación encontramos en el *Fausto*, donde en su comienzo, éste cansado de su sabiduría se lanza en la búsqueda de un instante feliz y este instante lo encontraría en la «dirección del trabajo de millones de hombres, dominando la naturaleza y abriendo caminos de libertad... Sólo entonces consentiría Fausto perder su apuesta con Mefistófeles, deseando detener el instante, el hermosos instante que le hace feliz» (p. 99). Sin embargo, no pronuncia la frase ¡Detente! Que hubiese sellado el pacto con Mefistófeles.

La investigación continúa con la lectura política de la teoría del *alma bella* desde Schiller y Goethe a Weber. Esta parte concluye con la conexión entre el ensayo de Schiller «Sobre la gracia y la dignidad» y la concepción weberiana sobre el líder carismático quien «no tiene por sí mismo la gracia sino que la recibe de prestado» (p. 103). El capítulo tiene tres acápites más que versan sobre *Una interpretación sociológica de los Años de Aprendizaje, Las lecciones de Los Años de Andanzas* para concluir con un estudio sobre *Profesión, personalidad y renuncia en Max Weber.* Este último acápite, lo resume el propio autor, y a quien glosamos al decir que la identidad personal tiene en Weber tres claves: una *religiosa*, presente en el concepto de *Beruf* analizado en *La ética protestante*; una segunda clave *goethiana* presente en el *daimon*, y una clave *kantiana* presente en la definición de la personalidad como la consistencia con los valores últimos que le dan sentido a la propia vida.

En este apartado quisiéramos señalar que cuando González García sitúa el nacimiento del tema del *alma bella* en el siglo XVIII (p.88) está dejando de lado, o no discute, otras interpretaciones sobre el punto como puede ser aquella que establece un origen místico para el tema. Plotino ya hablaba de *alma bella*

como el alma que *retorna a sí misma* o *es sí misma*, recordando quizá a la *belleza en las almas* de la que hablaba Platón refiriéndose a la forma de belleza superior a la belleza corporal. También se encuentra la expresión en el siglo XVI en los místicos españoles y, más tarde, la locución *belle âme* aparecerá en *La nueva Eloísa* de Rousseau. Si bien es cierto que la significación específica que conjuga la significación de *virtuosa* con *graciosa* en el sentido de que en ella concuerda la sensibilidad y la ley moral, la usa Schiller por vez primera cuando afirma que el *alma bella* es aquella en la que el sentimiento moral ha terminado por asegurarse todas las afecciones del hombre, al punto de poder abandonar sin temor a la sensibilidad la dirección de la voluntad, sin correr nunca el riesgo de hallarse en desacuerdo con las decisiones de ésta.

IV. Búsqueda del *daimon* y pacto con el diablo

En este capítulo se comienza por aclarar en un primer acápite qué entiende Goethe por *daimon* y mostrar que este tema desempeñará un papel preponderante en la obra de Goethe. En palabras del propio Goethe, por *daimon* se entiende esa fuerza misteriosa que «juega a su capricho con nuestra vida, encogiendo el tiempo y estirando el espacio [y] que sólo adquiere sus límites cuando somos capaces de darle un nombre u otorgarle una imagen» (p. 148). La salida filosófica sería hacia el *logos*, dice González García, pero Goethe busca su salida literariamente. En *Poesía y verdad*, Goethe dará una aproximación a ese *daimon*, que «parece jugar a su capricho con los elementos necesarios de nuestra existencia». *Daimon* que aparece de manera terrible «cuando se muestra predominantemente en un hombre [...] Irradia de ellos una fuerza enorme y ejercen un poder increíble sobre todas las criaturas» (*Poesía y verdad*). Este *daimon* goethiano, González García lo conecta con la idea de *carisma* de Weber: «Tenemos aquí una primera conexión del daimon con el carisma, con la fuerza atractiva que ejerce una determinada personalidad sobre la masa de los ciudadanos, idea que germinará en la sociología política de Max Weber»(p. 150). Esta idea es de capital importancia en la concepción de la política moderna. Sin *carisma*, la política fracasa. Tres son los requisitos para que un político triunfe: entrega apasionada al dios o demonio de la causa política que abraza; responsabilidad con esa causa y cabeza fría. Cuando se impone la pasión sin las otras condiciones, es decir, cuando no se conjugan los tres requisitos, se pasa de la búsqueda del *daimon* al *pacto con el diablo* (p. 160). «La idea de liderazgo, y

consiguientemente la de personalidad regida por el daimon, adquiere un protagonismo importante en el modelo político weberiano» (p. 162).

Seguimos el análisis planteado con una incursión en el acápite llamado 'La inversión de Mefistófeles' donde nuestro autor destaca la importancia que tiene el planteamiento de las relaciones entre el bien y el mal en cuatro momentos de la cultura alemana, a saber, «en la Ilustración con Kant; en el clasicismo literario de Goethe; en la sociología política de Max Weber a finales de la Primera Guerra Mundial, y en el *Doktor Faustus* de Thomas Mann al hilo de los acontecimientos de la segunda Gran Guerra» (p. 163). Analiza la idea *liberal* en Kant según la cual, el bien común o el interés de la colectividad sólo es posible a través de la búsqueda individual del propio interés o beneficio. La generalización de esta idea lleva a Kant al terreno de las relaciones entre las naciones y la formación de un Estado cosmopolita como fruto no querido de las relaciones competitivas entre los pueblos. Esta idea del resultado no querido o no previsto posee unas variantes: *profana*, la Naturaleza; *religiosa*, la Providencia y, por último, *estoica*, el Destino. Estas ideas kantianas se prolongan en Goethe. La idea de Providencia se enfatiza, en tanto y en cuanto, es una de las claves del *Fausto*. Mefistófeles se define a sí mismo «como una parte de aquella fuerza que quiere el mal y siempre crea el bien». ¡Hasta el diablo, gracias al plan de la Providencia, acaba produciendo bien aun en contra de su voluntad! La frase aparecerá en Weber, pero invertida. Dice Weber en *La ética protestante* que *el ascetismo siempre quiere el bien y siempre crea el mal.* Este tema, dice González García en su interpretación, será desarrollado posteriormente por Weber y «germinará en la sociología posterior y sin referencias literarias: la paradoja de las consecuencias imprevistas –o no queridas– de la acción de los individuos» (p. 166). Así, «el espíritu del capitalismo es el fruto no querido de la predicación protestante» (p. 167).

Siguiendo con las conexiones literarias, el análisis se centrará ahora en la novela de Thomas Mann, *Doktor Faustus*.

> Si la primera gran tragedia alemana –y también europea y mundial– de este siglo lleva a Weber a recuperar el patético simbolismo encerrado en la alegoría del pacto de Fausto con el diablo, las circunstancias mucho más trágicas de la segunda conducen a Thomas Mann a escribir su propia versión del Fausto. Una versión mucho más desgarrada y pesimista que la de Goethe, porque también aquí –como en Weber– la Providencia que convertía todo mal en bien ha desaparecido por completo (p. 178).

Un comentarista de Mann llega a decir que el paralelismo entre Mann y Goethe estriba, precisamente, en la utilización de la obra literaria para perfilar la actitud ante la vida. Hay argumentación, debate, controversia. Por ello, «leer una novela de Mann es entrar en un debate». Así, surgen los paralelismos entre Weber y Mann: «inversión de las relaciones de Goethe entre el bien y el mal; la transformación del daimon en diablo; las reflexiones sobre la teodicea, el carácter diabólico del arte y especialmente de la música; la política como pacto con el diablo y la obsesión de la idea del destino son ideas de Weber que reaparecen en Mann» (p. 178). Las conexiones entre el Fausto de Goethe, la postura de Mann ante la concepción de éste y su versión «musical» del *Doktor Faustus* ocupan varias páginas de los últimos acercamientos que González realiza para mostrar los vínculos entre Weber y Mann, y entre éste y Goethe.

La búsqueda de las señales de *Fausto* en Weber concluye en el acápite que encara el tema de la ética y la tragedia, los héroes y el destino. Acápite de honda meditación sobre las implicaciones morales que posee la exigencia de autonomía del individuo. Cuando se pretende colocar el destino colectivo del pueblo por encima del interés del individuo, según Weber, siempre le queda la posibilidad de negarse a cumplir ese destino común. Profunda reflexión cabría hacerse al respecto en latitudes que, a principios del siglo XXI, pretenden restar esa autonomía y privilegiar el colectivo como valor supremo de la sociedad.

> El núcleo del individualismo ético de Max Weber radica en la exigencia planteada al individuo [...] para que se desarrolle como persona, mediante la dirección consciente de su propia vida, dirección basada en la elección libre, autónoma [...] (p. 193).

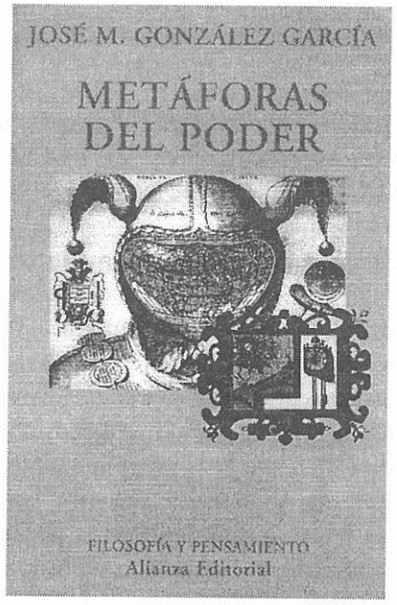
Es el individuo solo ante sí mismo y luchando con sus dioses y sus demonios. Así, en esta descripción de la confrontación, de visiones del mundo diferentes, el autor entronca la obra de Weber, de nuevo, con Goethe. Prácticamente en las últimas líneas se plantea el enlace entre la concepción política de Weber como «el arte de lo posible» pero conseguido sólo si se busca lo imposible. De esta manera, Goethe también maneja esa díada: «posible-imposible con las variantes «del amor que hace todo posible» y lo «demoníaco que parece complacerse en lo imposible y despreciar lo posible».

Las huellas de Fausto es el resultado de una minuciosa investigación que conjuga la sociología con el análisis literario y la filosofía, y, por consiguiente, plantea al lector un reto: la búsqueda inevitable de cada referencia bibliográfica

para alcanzar satisfactoriamente la comprensión de las diferentes conexiones establecidas por el autor. Constituye, sin lugar a dudas, una audaz interpretación que pone de manifiesto el gran dominio que sobre los pensadores señalados posee José M. González García. Lectura obligada para quien incursione en la vasta obra de Max Weber, y para quien se atreva a rastrear las influencias de Goethe en el padre de la *sociología comprensiva.*

Corina Yoris-Villasana

Directora de la Maestría en Filosofía
Universidad Católica Andrés Bello



José M. González García, *Metáforas del poder*

Alianza Editorial (Filosofía y pensamiento-Ensayo), Madrid, 1998, 250 pp.

Uno de los aspectos que más llama la atención de la metáfora es la gran cantidad y heterogeneidad de monografías, ensayos, artículos, etc, que se han escrito sobre ella durante mucho tiempo, desde Aristóteles hasta *La nueva retórica* de la escuela de Praga. En los últimos años cabe destacar el libro *Metáforas de la vida cotidiana* (Madrid, Cátedra, 1995), de George Lakoff y Mark Johnson; ellos han mostrado el papel constitutivo de la metáfora, en los ámbitos del lenguaje, del pensamiento y de la acción cotidiana. Asumiendo la postura teórica de estos autores, pero acudiendo a una gran tradición de filosofía política, se encuentra el libro del profesor González García. El profesor González García es investigador en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, y cuenta con una sólida formación en filosofía y sociología, que se ha reflejado en algunos de sus trabajos anteriores, entre ellos, *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka* (Madrid, Visor, 1989) y *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber* (Madrid, Tecnos, 1992).

Por su parte, *Metáforas del poder* está estructurado en ocho capítulos que versan sobre las metáforas más relevantes de la tradición del pensamiento político en los siglos XVII, XVIII, XIX, y XX. Aunque la mayoría de estos capítulos están dedicados a la época del barroco.

En el primer capítulo, tomando en cuenta la distinción entre un barroco de la palabra y de la ciencia y otro de la imagen y de la metáfora, realizada por Walter Benjamin, González García ubica a Hobbes en el primero, debido al interés del autor inglés por hacer de la política una ciencia, al margen de elementos expresivos. Sin embargo, y en esto consiste la «extrañeza» del caso de Hobbes, este autor ha pasado a ser uno de los más metafóricos filósofos de la política, y de allí proviene su incoherencia entre teoría y práctica de la metáfora. Por una parte, rechaza el uso de metáforas en la ciencia, y por otra, las utiliza profusamente en su obra *Leviatán*. Y es la imagen presente en la portada del *Leviatán*, lo que paradójicamente ha llamado más la atención y por lo cual se recuerda mucho la principal obra de Hobbes.

Manteniéndose en el siglo XVII, el segundo capítulo discurre sobre el significado político de los emblemas de dos obras del barroco español y mexicano: *Empresas políticas* (1640) de Saavedra Fajardo y *Neptuno alegórico* (1680) de sor Juana Inés de la Cruz. En estas obras aparecen los temas de la teatralidad del poder, la preeminencia del sentido de la vista y de la perspectiva, mediante la conexión entre texto escrito e imagen; pero con las diferencias del momento en que cada una fue presentada: «En los cuarenta años que separan el libro de las *Empresas políticas* de Saavedra (1640) del arco alegórico de sor Juana (1680), el lenguaje se ha complicado, las hipérboles se han hecho mucho más exageradas, la alabanza a la autoridad llega casi hasta el paroxismo [...]» (p. 72).

En el tercer capítulo se recuerda que el tema de la «trasposición» metafórica de fenómenos de la naturaleza orgánica al análisis de la sociedad, está presente tanto en Jenofonte y Aristóteles así como también en Maquiavelo y Mandeville, entre otros. En esa línea de la metáfora orgánica, González García señala metáforas provenientes del reino vegetal, en Marx, Mao, Herder, Humboldt, Ranke y Kant. Señala también la metáfora de los dos cuerpos del rey, que ha sido analizada por Ernst H. Kantorowicz, que remite al «carácter doble del monarca, divino y humano». Además, el autor no deja de lado el campo metafórico que se refiere a la enfermedad del cuerpo político; y, por último, en este capítulo resaltan las metáforas que «tienen que ver con la visión, con la luz,

con el órgano de la vista», por ejemplo, la diosa fortuna de Maquiavelo, representada por una mujer ciega o con una venda en los ojos, el velo de la diosa Isis en Kant, el velo de la ignorancia en Rawls, y el panóptico de Jeremy Bentham.

El cuarto es el capítulo más extenso de este libro, y al igual que el anterior, remite a una tradición que antecede y supera al barroco. Se trata de las líneas dedicadas al «*Theatrum Mundi*: teatro, máscara y escena política». El autor empieza por recordarnos que el significado de la representación en la sociedad cortesana, «no es el que se le suele dar cuando nos referimos a la democracia actual [...]. Se trata, más bien, de la antigua acepción que se refiere a la representación teatral [...]» (p. 101). El viejo tópico de la metáfora de la vida humana como una representación se encuentra en el *Quijote*; así como en el *Filebo* y las *Leyes* de Platón; también en las obras de Séneca y Epícteto. Según González García, la culminación barroca del tópico del *Theatrum Mundi* se presenta en dos versiones: la teológica, de Calderón en *El gran teatro del mundo* (1633-1635), y la versión crítica-social de Luis Vélez de Guevara en *El diablo cojuelo* (1641). Las tres últimas partes de este capítulo llaman la atención por su actualidad: «El poder de la palabra en el modelo liberal», tomando en cuenta *La fontana de oro* de Pérez Galdós; la crisis del liberalismo a través de la «mascarada» austríaca del fin de siglo, en *La torre* (1922) del poeta Hugo von Hofmannsthal, y en las obras de Robert Musil y Karl Kraus; y el «poder de la imagen», que forma parte de la concepción actual de la política como espectáculo, la cual depende en gran medida de los condicionamientos de los medios audiovisuales y las reglas del *marketing*.

En el quinto capítulo, antes de dedicarse a la metáfora del reloj en el barroco, González García nos acerca a la idea de la linealidad y circularidad del tiempo a través de dos metáforas: flechas del tiempo y rueda de la fortuna, que simbolizan la caducidad de la vida humana. En el barroco adquieren preeminencia el reloj de arena, que representa la caducidad del poder y se encuentra en las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo; el reloj de sol, símbolo de la autoridad suprema, presente en las *Empresas morales* de D. Juan de Borja, y en las *Empresas sacras* de Núñez de Cepeda; y el reloj mecánico, que constituye la alegoría del estado absoluto, presente en las principales obras de Hobbes y Saavedra Fajardo. Pero la metáfora política del reloj supera la época barroca, pues, según González García:

> si bien establecen una diferencia clara entre el pensamiento político inglés y el continental [...] nuevos aires de libertad soplan en Gran Bretaña, y como consecuencia la metáfora del reloj tiende a desaparecer o se hace mucho más rara [...] Por el contrario, en el continente la imagen del reloj aplicada al Estado pervive durante mucho más tiempo [...] (pp. 173-174).

Del reloj barroco pasamos al sexto capítulo: «Kant: *La paz perpetua* en sus metáforas», el cual comienza con la alusión a la «polémica oculta» sobre la razón de estado en *La paz perpetua*. En esta obra aparece una disputa directa que tiene como objeto al filósofo Christian Garve, y la polémica indirecta con el rey-filósofo Federico II de Prusia. El primero es considerado como «defensor de las máximas de una política de poder frente a las limitaciones de la moral» (p.182); mientras que al parecer el filósofo alemán se refiere a Federico II de Prusia al pronunciarse en contra del filósofo-rey; también cuando se refiere en contra del primer funcionario del estado; y cuando se pronuncia en contra de la doble moral del gobernante y del ciudadano. La última parte del capítulo está dedicada al lenguaje metafórico en *La paz perpetua* y otros escritos; así como en la *Crítica de la razón pura*, donde destacan metáforas militares, geográficas y tomadas de analogías con otras ciencias. Pero la metáfora más importante, y que no sólo aparece en esta última obra sino también en la *Metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, es la «metáfora legal». Por último, González García destaca la reaparición del *theatrum mundi* en *La paz perpetua* e *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, entre otras obras de Kant.

Mientras que en el capítulo séptimo, «La política como pacto con el diablo», es donde mejor y más claramente el autor deja constancia del mutuo influjo que existe entre literatura y ciencia social. Y lo muestra a través de la vieja leyenda de Fausto, presente en las obras de tres autores: Goethe, Max Weber, y Thomas Mann. González García señala, y es su tesis más interesante, que es posible encontrar «afinidades electivas» (una expresión proveniente de la química, utilizada por primera vez en 1775, y aplicada por Goethe a las relaciones humanas) entre la sociología de Max Weber y la obras literarias de Goethe y Thomas Mann. Según el autor: «para Max Weber, el pacto con el diablo también significa que en política no es suficiente una ética de puras intenciones o convicciones, pues se suele cumplir la paradoja de los efectos frente a las intenciones» (p.217), mientras que, «*Doktor Faustus* es, entre otras muchas cosas, una alegoría de la transformación del bien en mal» (p. 219).

El último capítulo, «Metáforas de la identidad: una ironía sobre Charles Taylor», está escrito en un tono narrativo muy bien logrado. Comienza con un paseo benjaminiano por Berlín, donde un *flaneur* o paseante solitario, «camina a lo largo del mundo de las mercancías y los centros comerciales de la ciudad» (p.228), y al leer los nombres de las calles o «cosmos», se encuentra con uno que le obliga a detenerse: *Bleibtreustrasse*, por su puesto ignora el origen del nombre (Carl Bleibtreu fue un importante escritor nacido en Berlín en 1859) aunque interpreta literalmente: calle del sé fiel, y se pregunta «¿fidelidad a qué o a quién en este mundo fantasmagórico de las mercancías, en este universo de lo efímero, de lo cambiante, de la moda, del consumo?» (p. 230). Al consultar la guía que le acompaña encuentra la respuesta: fidelidad a la gran cultura alemana: «Pero el viajero no se queda satisfecho con esta respuesta porque, siendo como es un lector de Charles Taylor, el *treu* alemán le resulta demasiado cercano al *treu* inglés, y traduce: calle de la autenticidad» (p. 230). Por último, en «Romanticismo, identidad y autenticidad en Taylor» y «Defensa de un «yo múltiple», González García evidencia su sentido crítico al considerar las tesis de Taylor desarrolladas en varios de sus principales libros.

Al «tono deliberado» de ensayo que el autor manifiesta en la introducción del libro, por lo cual resulta agradable su lectura, se le suma el fino análisis en cada uno de los temas que lo componen. El tratamiento del tema de las metáforas políticas se ve enriquecido por el «entrecruzamiento» de tradiciones literarias y filosóficas; además de un aspecto marginado del análisis de la política, el referido a la iconografía, en vista de la atención del autor hacia jeroglíficos, emblemas, y empresas. Este libro nos deja el sabor de un exquisito manjar preparado por quien ha sabido sazonar con tino y paciencia. Así que esperamos futuros platos como los que se nos ha anunciado:

> espero que a este libro de carácter general sobre metaforología política le puedan seguir en los próximos años sendas monografías: la primera, sobre el cambiante papel de la metáfora de la diosa fortuna en el pensamiento político, y en torno a la nave del Estado, la segunda (p. 21).

Gustavo Borges

Escuela de Filosofía
Universidad Central de Venezuela