

## DER ZAUBERBERG LAS FUENTES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LEO NAPHTA<sup>1</sup>

Rafael Ramis Barceló  
*Universitat de Barcelona*

### Resumen

El artículo intenta exponer una reconstrucción sistemática del pensamiento filosófico de Leo Naphta, personaje de la obra *Der Zauberberg*, de Thomas Mann. Con ello se pretende estructurar una filosofía de raíces tomistas, pero que se aviene particularmente bien con el discurso anti-ilustrado, y que es capaz de adelantarse algunas décadas a las cuestiones más debatidas de la actualidad filosófica.

*Palabras clave:* Naphta, Mann, Settembrini, Filosofía, Zauberberg.

### Abstract

This article attempts to present a systematic reconstruction of the philosophical thought of Leo Naphta, personage of *Der Zauberberg*, by Thomas Mann. This is in order to structure a philosophy based on Thomistic thought, that particularly well agrees with the anti-Enlightenment discourse, and is able to anticipate some decades the most debated issues of current philosophy

*Keywords:* Naphta, Mann, Settembrini, Philosophy, Zauberberg.

En este escrito pretendemos elaborar una reconstrucción sistemática del pensamiento de Leo Naphta, un personaje de *Der Zauberberg*<sup>1</sup> de Thomas

---

*Recibido:* 09/12/08. *Aceptado:* 03/12/09.

\* Quisiéramos dejar constancia de nuestro profundo agradecimiento por sus consejos y observaciones a los profesores José Manuel Bermudo, Robert Caner-Liese, Pau Gilabert y Jordi Llovet.

<sup>1</sup> Citaremos por la traducción castellana de M. I. García Adánez, *La montaña mágica*, Barcelona, Edhasa, 2006, bastante fiel al texto, que hemos cotejado con la edición

Mann<sup>2</sup>. Se trata de un ejercicio intelectual que, a partir de un personaje novelesco, permite hacer un balance de las tensiones características del pensamiento europeo en el tránsito de la Ilustración y el romanticismo hasta el actual mundo contemporáneo.

Recordemos que Naphta es un personaje muy difícil: su biografía es enmarañada y compleja, cuando no directamente sórdida, y sus pensamientos van razonablemente ligados a dicha “experiencia vital”. Recopilemos algunos datos de interés, que aparecen hilvanados en la novela: Leo nació en Galitzia, donde su padre era un *shohet* de la comunidad judía, cargo que tenía una relevancia social y un prestigio muy superior a la de un simple carnicero (p. 638); en una revuelta antisemita el *shohet* es crucificado, y su familia debe emigrar y hacer frente a una delicada situación económica y social (p. 640); un jesuita se percató de la inteligencia del joven Leo e inicia un proselitismo que le llevará a proteger a Naphta (pp. 641 y ss.); Leo abandona a su madre y a sus hermanos a su suerte y, harto de estrecheces, ingresa en *Stella Matutina* (p. 644); el joven estudiante, rodeado de un ambiente confortable y de estudio, solicita, humildemente, ingresar en la Compañía de Jesús, “si era digno de ello” (p. 646); una enfermedad pulmonar le impide ordenarse sacerdote, y le obliga a vivir exclaustrado cerca de Davos, donde imparte clases de latín (p. 648). Así pues, debemos hacer mención de tres cuestiones especialmente relevantes para nuestro escrito: su procedencia judía, su pertenencia a la Compañía de Jesús<sup>3</sup> y su exclaustración.

Sin entrar en mayores detalles en la biografía de Naphta y su contextualización cultural<sup>4</sup>, hay que indicar que intentaremos comprenderlo

---

alemana *Der Zauberberg*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1995. A menos que citemos un fragmento, indicaremos entre paréntesis en el cuerpo principal del texto las páginas a las que aludimos. En cuanto a las fuentes filosóficas, sugeriremos sólo una traducción castellana de las obras más inaccesibles o de traducción más discutible. Si se cita la obra sin especificar ninguna página en concreto, significa que existe una conexión general entre las palabras de Naphta y la obra. En casos de conexión más concreta, se citan las páginas.

<sup>2</sup> Una exposición básica de conjunto de la obra de T. Mann puede verse en L. M. Linés Heller: *Thomas Mann*, Madrid, Síntesis, 2006; con las mismas pretensiones puede leerse H. Mundt: *Understanding Thomas Mann*, Columbia, University of South Carolina Press, 2004. Una obra sintética que cuenta con artículos de gran valor es la de R. Robertson (ed.): *The Cambridge Companion to Thomas Mann*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>3</sup> En castellano, sobre Thomas Mann y los jesuitas, véase F. Bayón: *La prohibición del amor. Sujeto, cultura y forma artística en Thomas Mann*, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 353-355.

<sup>4</sup> Ésta es una cuestión que dejamos para otro trabajo.

como un filósofo que busca la dialéctica de la Modernidad a partir de un tomismo remozado que se abre a los retos de la filosofía contemporánea a través de las paradojas. En un intento de comprender la figura de Naphta, en este artículo hemos intentado explicar, al hilo de sus comentarios en la obra, buena parte de las fuentes que nutren su pensamiento. Para ello hemos tomado como base la filosofía tomista que, en diálogo y combate con la filosofía alemana de la época, proporcionaba un sistema mediante el cual un jesuita podía lidiar con los retos de la Modernidad. Veamos seguidamente cuáles son los cimientos de su pensamiento filosófico, expuesto en permanente tensión dialéctica con Lodovico Settembrini —un personaje que representa la tradición humanista e ilustrada— y ante un voluntarioso espectador, y aprendiz en el debate filosófico: Hans Castorp.

### Lógica y filosofía natural

“La lógica es su forma, pero su esencia es la confusión” (p. 589). Así resume Settembrini el método de Naphta. Puede decirse que sus razonamientos, aún enhebrados sobre autores y temáticas convencionalmente contrapuestos, se siguen con una gran coherencia. Incluso en un autor partidario de la guerra, del terror y de la sangre, los argumentos son más inapelables y estrictos que los del humanista Settembrini.

Naphta maneja con rigor la lógica clásica (el silogismo aristotélico), pero traspasa con frecuencia ese umbral para asentarse en la paradoja<sup>5</sup>: si examinamos sus argumentos, a veces incurre en *circullatio o petitio principii*<sup>6</sup>, uniendo razonamientos y autores frecuentemente irreconciliables (véase, por ejemplo, los razonamientos sobre Hegel y el catolicismo, la dignidad del hombre y la enfermedad (pp. 674-675), la revolución y la obediencia (p. 578...) a partir de la apelación a las verdades reveladas y a falacias.

<sup>5</sup> J. A. Gaertner: “Dialectic Thought in Thomas Mann’s The Magic Mountain” en *The German Quarterly*, Vol. 38, No. 4. (Nov., 1965), p. 609.

<sup>6</sup> Véase, a guisa de ejemplo, una argumentación típica de Naphta: “Es verdadero lo que es beneficioso para el hombre. En el hombre está comprendida la naturaleza entera, sólo el fue creado auténticamente en toda la naturaleza, y toda la naturaleza fue creada sólo para él. El hombre es la medida de todas las cosas y su felicidad es el criterio de la verdad”, p. 575. La construcción semántica y conceptual es aparentemente correcta: sólo si el lector se detiene a pensar que esas premisas no son verdades empíricas sino “verdades de fe”, o, en todo caso, falacias, puede ver la construcción paradójica del argumento.

“Las contradicciones pueden conciliarse. Sólo las mediocridades y las medias verdades son imposibles de conciliar” (p. 585). El esfuerzo que despliega Naphta para concertar las tensiones de los sistemas filosóficos es ingente. En el desarrollo de la exposición del pensamiento de Naphta en contraposición con el de Settembrini deben aparecer varios mojones, entre los que destacan la capacidad intelectual de razonamiento lógico de Naphta, que es claramente superior a la del italiano (pp. 564-593); el intento del jesuita para conciliar modernidad y tradición, en una postura más difícil que la de su oponente; la apreciación de Castorp, que reconoce que aprecia más al italiano y que desconfía de su contrincante, aunque éste razone mejor<sup>7</sup>; o que, después del suicidio de Naphta, Castorp ve a Settembrini como un buen hombre, aunque más simple que el finado<sup>8</sup>.

El jesuita se mueve, por tanto, entre las bases de la lógica clásica y sus márgenes. Su uso del lenguaje se asienta igualmente sobre un difícil equilibrio: por una parte, critica el uso del lenguaje y su propedéutica como medio en vez de como fin, aunque, por otra, él mismo incurra frecuentemente en ello. Sobre la filosofía del lenguaje de Naphta y sus relaciones con la estética volveremos en el apartado dedicado a la tradición clásica.

Sobre la ciencia se discute mucho, y no podemos considerar a Naphta un “filósofo de la ciencia”, entre otras cosas porque no “creía” en ella. Para el jesuita la ciencia era una *pístis* en el sentido más platonizante del término<sup>9</sup>. La fe cristiana, al ser la verdad (*episteme*) superaba con creces ese estadio, aunque por la doctrina agustiniana del libre albedrío pudiera entenderse que no todo el mundo podía creer las verdades reveladas, ya que la fe era un don (p. 1012). Naphta se coloca de espaldas a la ciencia, al rebajarla a mera creencia. De esta forma, pueden comprenderse los excursos sobre la magia y la ciencia, sobre la medicina y sobre la evolución.

---

<sup>7</sup> En el central capítulo “Nieve” se puede leer: “Por otra parte, te quiero mucho. Eres un charlatán y un fanfarrón, pero estás lleno de buenas intenciones, las mejores intenciones, y te prefiero mil veces a ese jesuita canijo e implacable, a ese terrorista, defensor de la tortura y del castigo físico, con esas gafas que echan chispas, y eso que casi siempre tiene razón cuando discutís...” p. 694.

<sup>8</sup> Castorp: “En resumen, el discurso de Settembrini albergaba ciertas contradicciones internas”, p. 1039.

<sup>9</sup> Naphta: “La fe en la ciencia era una fe como otra cualquiera, pero más estúpida y más perjudicial, y la palabra “ciencia” en sí era la expresión del realismo más estúpido, basándose en el cual se pretendía hacer valer y proclamar como real el reflejo de los objetos en el intelecto humano y forjar a partir de ahí el dogmatismo más hueco e insostenible del que nunca se hubiera creído capaz a la humanidad”, p. 1012.

Sobre la magia explica la fundamentación cristiana de ciertos principios de la masonería a la que pertenece Settembrini: sus razonamientos tienden a demostrar que bajo la estela de la luz que preside la masonería subyace un fondo cristiano del que no puede librarse. De esta forma, los grados, las jerarquías, los ritos iniciáticos y la simbología pseudocientífica de la masonería están fuertemente entroncados en la concepción ya no cristiana, sino católica.

Naphta desconfía de la medicina como ciencia. La razón de fondo, como podremos examinar, es metafísica. La medicina es la curación del cuerpo, destinado a la muerte y a la putrefacción<sup>10</sup>. La tradición neoplatónica agustiniana considera que el cuerpo es el elemento corruptible frente al alma inmortal. Por eso, la verdadera naturaleza del cuerpo es la putrefacción y la enfermedad. “Ser hombre es sinónimo de estar enfermo”, (p. 674) dirá Naphta. La medicina, a los ojos del jesuita, se presenta como la voluntad de asir y de perpetuar lo fugitivo, las ganas de centrar las energías en lo destinado a la muerte y a la corrupción, en vez de poner el acento en la salvación del alma. Naphta parece oponerse (p. 1013) también a la teoría de la evolución de Darwin popularizada en Alemania por Haeckel, siguiendo, en este caso, la doctrina bíblica y el argumento de que nada podía saberse sobre el día de la Creación. En este sentido, Naphta se manifestaba como un miembro más de la ortodoxia católica que, a la sazón, negaba la evolución de las especies y la “reducción biológica” del ser humano.

Según la filosofía tomista, era necesario —siguiendo a Aristóteles— formarse en cosmología. Naphta, siguiendo la doctrina agustiniana, considera fútiles las doctrinas de la nueva ciencia (el éter, el átomo, etc.) porque se oponen verdaderamente a las dimensiones metafísicas que trascienden las coordenadas espaciotemporales de la física de Galileo y Newton. Frente a la metafísica, la física moderna debe reducirse a la nada<sup>11</sup>, puesto que el espacio y el tiempo son finitos frente a la infinitud de lo intemporal de la vida eterna. Puesta la mirada en lo sobrenatural, las dimensiones de la física terrena se reducían completamente<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> El tópico soma-sema de Platón, de reminiscencias órficas y pitagóricas. *Gorgias*, 493a.

<sup>11</sup> Podría entenderse que Naphta considera que la ciencia moderna es un cambio de paradigma en la metafísica, pasando del modelo de un Dios pronóstico a un Dios conservador y “gran relojero del mundo”. Para el jesuita el cambio operaría desde una metafísica basada en la teodicea a una metafísica sostenida por la física determinista.

<sup>12</sup> Naphta: “¡Qué disparatada blasfemia era, en el fondo, calcular la “distancia” entre una estrella cualquiera y la Tierra en trillones de años luz e imaginar que semejante

En cuanto a los temas propiamente cosmológicos, hay que apuntar que Naphta es un geocentrista convencido: se restaurará la doctrina de Ptolomeo sobre Copérnico, dado que así lo dice la intuición y las Escrituras<sup>13</sup>. Defendiendo la racionalidad de la argumentación eclesiástica, Naphta comenta que la condena a Galileo se hizo porque los argumentos eran filosóficamente endeble, de acuerdo a la observación natural<sup>14</sup>: esto es, iban contra el “sentido común” aristotélico.

En definitiva, el análisis de Naphta se basa en el silogismo y en la paradoja, y en los temas metodológicos se convierte en un encarnizado defensor del escolasticismo frente a la ciencia moderna. Esta visión, no obstante, obedece a unos fundamentos metafísicos que trataremos seguidamente.

### La filosofía teórica

La concepción monista de Settembrini contrasta claramente con el dualismo de Naphta. Buena parte de los pensadores griegos entendían que el ser humano estaba compuesto de cuerpo (soma) y alma (psyche). El alma era estudiada en la escolástica tomista como *Psicología racional*. La dicotomía entre naturaleza y espíritu que aboga Naphta<sup>15</sup> se contrapone al monismo materialista de Settembrini (p. 543). La concepción del jesuita se basa en el planteamiento cristiano de la vida Eterna: el alma,

---

fanfarronada numérica permite al hombre comprender la esencia de la eternidad y del infinito; cuando el infinito no tiene nada que ver con las distancias temporales, sino que, muy lejos de ser conceptos científicos, infinitud y eternidad significarían más bien la anulación de eso que llamamos naturaleza! Desde luego prefería mil veces la ingenuidad de un niño que cree que las estrellas son agujeritos de la tela del cielo a través de los cuales traspasa la luz eterna, a la palabrería descerebrada hueca y blasfema de la ciencia monista al tratar del cosmos”, p. 1014.

<sup>13</sup> Naphta: “Ptolomeo habrá de triunfar sobre Copérnico. La tesis heliocentrista encuentra cada vez mayor resistencia del espíritu y es muy posible que sus efectos terminen conduciendo a esa meta. La filosofía obligará a la ciencia a devolver a la Tierra al lugar de honor en el que la colocaba el dogma religioso”, p. 574.

<sup>14</sup> Naphta: “Los argumentos del Santo Oficio contra Galileo se reducían a que sus principios eran filosóficamente absurdos. No puede haber argumentación más rotunda”, p. 575.

<sup>15</sup> “La divinidad es trascendente, la oposición entre Dios y el mundo se mantiene, y, por lo tanto, también el hombre es un ser dual. El problema de su alma consistiría en el conflicto entre lo físico y lo metafísico, y todo lo social quedaría en un plano muy secundario”, p. 577.

después de la muerte del cuerpo<sup>16</sup>, se despojará neoplatónicamente<sup>17</sup> de su “cárcel” y ascenderá a la gloria de los *Bienaventurados*, donde esperará la Resurrección, en un mismo cuerpo renovado espiritualmente<sup>18</sup>. Cita a Miguel de Molinos (p. 545), cuya doctrina sobre el alma precisamente propugna la inacción, esperando la acción salvífica de Dios<sup>19</sup>. Esta contradicción entre la acción y la transformación del mundo con la contemplación la salvará Naphta apelando al modelo medieval del monacato, que está muy alejado del tomismo de Suárez y de los intereses mundanales de la Compañía de Jesús.

Se entiende, pues, que Naphta no considere en absoluto la necesidad de la medicina corporal y, en cambio, propugne con firmeza la necesidad de la higiene espiritual. Al fin y al cabo, para Naphta, después del pecado original, la enfermedad es consustancial al cuerpo y la corrupción corporal es la manifestación de la propia naturaleza de lo somático<sup>20</sup>. Precisamente, el reconocimiento de la corruptibilidad en vez de intentar acabar con la enfermedad corporal<sup>21</sup>, es una característica de la fe y de la vivencia religiosa de la Edad Media<sup>22</sup>, transmitiendo el neoplatonismo agustiniano<sup>23</sup> a través de las citas de Inocencio III<sup>24</sup>. He aquí la razón por la cual Naphta se enfrenta con la medicina y con la ciencia en general: la voluntad de querer acabar con la enfermedad, saber sobre el infinito, o

<sup>16</sup> Platón: *Fedón*, 66b-c.

<sup>17</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 9.

<sup>18</sup> S. Pablo, *Corintios I*, 35-54.

<sup>19</sup> M. de Molinos: *Guía espiritual*, Madrid, Alianza, 1989, p. 59.

<sup>20</sup> Recordará Naphta: “Porque el cuerpo, creado inmortal, había caído en la degradación y en lo repugnante, en lo corruptible y moral por culpa el envilecimiento de la naturaleza como consecuencia del pecado original, se había convertido en la cárcel, la mazmorra del alma y sólo servía para despertar el sentimiento de la vergüenza y confusión -pudoris et confusionis sensum-, en palabras de San Ignacio”. p. 658.

<sup>21</sup> Agustín de Hipona, *In Ioannis evangelium*, I, 13.

<sup>22</sup> “Naphta abordó el tema del respeto que en la Edad Media cristiana había hacia la miseria del cuerpo, de la aprobación con que la religión había visto los tormentos de la carne, ya que las úlceras del cuerpo no sólo hacían patente su corruptibilidad, sino que reflejaban la venenosa corrupción del alma de una manera edificante y satisfactoria para el espíritu, mientras que la belleza del cuerpo era un fenómeno engañoso y ofensivo para la conciencia, que era preciso rechazar humillándose profundamente ante la enfermedad”, p. 658.

<sup>23</sup> E. Gilson: *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, véase pp. 183 y ss.

<sup>24</sup> Inocencio III escribió *De Contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis*, (circa 1195) obra más conocida por el primer título, aunque citada por Naphta por el segundo. Esta obra contiene muchas ideas citadas frecuentemente por el jesuita.

examinar las partículas más diminutas (éter) no son más que pequeñeces frente a las verdades reveladas, puesto que lo que está en juego en la vida terrenal es el acceso o no a la vida eterna. Mientras tanto, la vida es un valle de lágrimas y el cuerpo un elemento de corrupción<sup>25</sup>.

La dimensión antropológica es una fuente constante de enfrentamiento entre Naphta y Settembrini: para el jesuita es obvio que el hombre por sí mismo carece de todo valor si no posee la gracia de Dios. La unión del cuerpo y del alma es un estado transitorio, por lo que el humanismo de Settembrini le parece vacío por poner énfasis en el hombre como fin en sí mismo. El italiano aboga por un humanismo laico, donde la primacía del ser humano sobre los demás seres es absoluta por conocimiento y por acción. La antropología del jesuita desprecia todo tipo de humanismo por considerarlo reduccionista y considera que lo fundamental es el espíritu<sup>26</sup>. La antropología de Naphta es metafísica (tanto obedece a la ontología del ser humano como a la teodicea) y posee amplias ramificaciones teológicas en la cristología y en la antropología teológica.

Dado que Dios es la fuente de todo, el Ser del tomismo frente a los entes humanos, también Él es la fuente de la sabiduría y del conocimiento. El libro A de la *Metafísica* de Aristóteles subraya que “todos los hombres por naturaleza desean saber<sup>27</sup>”, mas Naphta considera que debe creerse para saber<sup>28</sup> (*credo ut intelligam*), como proponía San Agustín<sup>29</sup> y recor-

<sup>25</sup> Ignacio de Loyola: *Ejercicios espirituales*, 58.

<sup>26</sup> Settembrini: “Humanista, ciertamente lo soy. (...) Siento respeto y amor hacia el cuerpo, como siento respeto y hacia la forma, la belleza, la libertad, la alegría y el placer, como me represento el mundo de los intereses vitales contra la huida sentimental fuera del mundo y el clasicismo contra el romanticismo. (...) Pero hay un poder, un principio hacia el cual va mi más alta aprobación, mi homenaje supremo y último y mi amor, y esta potencia, este principio, es el espíritu. Por repugnancia que experimente al ver que se opone no sé qué especie de tejido, que fantasma de luz de luna al cual se llama “alma”, considero que en esa antítesis entre el espíritu y el cuerpo, el cuerpo significa el principio malo y diabólico, pues el cuerpo es naturaleza, y la naturaleza (...) es mala; mística y mala”, p. 94. Véanse los equilibrios entre el humanismo y la defensa del espíritu frente a la enfermedad.

<sup>27</sup> Citamos por la traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1998, p. 69.

<sup>28</sup> Naphta: “Querido amigo: El conocimiento puro no existe. La legitimidad de la teoría del conocimiento de la Iglesia, que puede resumirse en las palabras “creo para poder comprender” es absolutamente indiscutible. La fe es el órgano del conocimiento, el intelecto es secundario”, pp. 574-575.

<sup>29</sup> Agustín de Hipona, *Confesiones*, VII, 10.

daría la tradición agustiniana y franciscana en la baja Edad Media con filósofos como San Anselmo<sup>30</sup>.

Uno de los mayores problemas de la historia de la salvación del cristianismo es la doctrina de la Gracia, uno de los mayores temas de San Agustín, que ha atravesado la historia del pensamiento occidental bajo distintas formas y presentando las soluciones más dispares. Si decimos que sólo puede salvarse el elegido por Dios, y sólo puede conocer el que posee la fe, aunque el ser humano se muestre extremadamente voluntarioso, realmente no puede llegar a saber nada porque carece de la fe<sup>31</sup>. Pascal recordaba que tenían razón los escépticos de la Grecia helenística al dudar de la fuente de todo conocimiento, pues lo cierto es que antes del cristianismo no se podía estar seguro de nada. No obstante, igualmente cierto es que después del cristianismo, sólo si Dios quiere que cada uno sepa, podrá acceder al conocimiento. De esta forma, el conocimiento sería un tema de teología, y no de filosofía. La tradición franciscana y agustiniana otorgaría —frente a los dominicos— la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, en una tradición que abarca de Agustín de Hipona a San Buenaventura frente a la filosofía de Tomás de Aquino, que hace hincapié en el entendimiento. Naphta, siguiendo en buena parte esta tradición, asimila voluntad a fe y considera que la actividad de la razón es aclarar lo que la fe propugna, en una interpretación muy libre de la filosofía de Suárez<sup>32</sup>.

Puesto que la vida humana se balancea entre el bien y el mal agustinianos<sup>33</sup>, esta dicotomía es la que preside las especulaciones metafísicas de Naphta. No puede decirse que Naphta establezca una “ontología” particular sobre ningún tema ni que en las cuestiones fundamentales de filosofía primera tenga nada sustancial que enmendar al cliché aristotélico-tomista. El tomismo, por su filiación aristotélica, es algo más terrenal y empírico que el agustinismo de corte platónico y, en general, que toda la Patrística tanto griega como latina. Naphta, como eclesiástico, hace

<sup>30</sup> S. Anselmo: *Proslogion*. Cap II.

<sup>31</sup> F. Martínez Marzoa: *Historia de la Filosofía*, Madrid, Istmo, 1994. “Puesto que la verdad se ha hecho noticia sensible naturalmente otorgada, “revelación”, la asunción de la verdad, la identificación con el cristo es ella misma un don: “creen” aquellos a los que Dios, porque quiere, les otorga la gracia”, p. 243.

<sup>32</sup> “Siempre hay una fe, una concepción del mundo, una idea; en resumen: siempre hay una voluntad, y lo que tiene que hacer la razón es interpretarla y demostrarla. Siempre y en todos los casos se llega al quod erat demonstrandum”, p. 575.

<sup>33</sup> S. Agustín, *Enchiridion*, XI.

especial hincapié en la teodicea, cuyos temas más clásicos son, como es sabido, Dios, el mundo y el mal. De esta forma, la discusión sobre la existencia de Dios acaba desembocando en el mal.

Para Settembrini “el mal es la metafísica” (p. 753), mientras que para Naphta la metafísica representa precisamente la salida del mal, caracterizado en la tradición germánica bajo el influjo de Goethe<sup>34</sup>. En esta discusión sobre Dios y el mundo, Settembrini explica que los masones han decidido eliminar el nombre de Dios. Hans Castorp interviene —esta vez para exasperar al italiano— y dice “me parece que esa idea de eliminar a Dios es rabiosamente católica” (p. 754). Este planteamiento de Castorp no hace sino ratificar precisamente la idea ontológica sobre hegelianismo y catolicismo propugnada por Naphta, que sí tiene cierta originalidad: aquí el silencio tácito de Naphta es elocuente por sí mismo. La idea de que el catolicismo como expresión universal del cristianismo tiene un final se encuentra ya en el Nuevo Testamento. Precisamente, el mensaje del Cristianismo viene a reconocer que el proyecto del “Reino de Dios” consiste en el cumplimiento total de ese establecimiento<sup>35</sup>: luego, ya Dios mismo no será necesario ni, obviamente, el cristianismo como doctrina, porque a través de la mediación antropológica de Cristo<sup>36</sup>, el catolicismo se presenta como la religión cristiana universal, donde podrán confundirse finalmente las dos ciudades agustinianas, el Reino de Dios y el Reino de los Cielos, y la humana realidad soteriológica y la dimensión de Dios Padre, todo ello gracias a la *praxis*<sup>37</sup> cristiana. El cristianismo quedará abolido el día del Juicio Final cuando el hombre sea como Cristo. Naphta, cual profeta, toca las trompetas en pos de la conversión. He aquí el reconocimiento de la acción como fuente del catolicismo, capaz de superar la contingencia del mal gracias al amor, tema omnipresente en la obra de Mann, sobre el que volveremos en el tercer y último apartado.

Un último tema es el ámbito de la libertad, vinculado por Naphta a la mística: resulta curioso que el gregario catolicismo tenga un defensor del individualismo tan vehemente como el jesuita. Para él, el individualismo es una base de la importancia metafísica de la inmortalidad del

<sup>34</sup> J. W. Goethe: *Fausto*, Primera Parte, I, 3: (Mefistófeles).

<sup>35</sup> F. Martínez Marzoa, *op. cit.* p. 242.

<sup>36</sup> Véase L. F. Ladaria: *Introducción a la Antropología Teológica*, Verbo Divino, Estella 1993, fundamentalmente pp. 69-79.

<sup>37</sup> Una última vuelta de tuerca de este argumento puede leerse en E. Bloch: *El ateísmo en el cristianismo*, (ed. de José Antonio Gimbernat Ordeig, Taurus, Madrid, 1983, fundamentalmente pp. 246-254).

alma<sup>38</sup>. En efecto, la libertad individual cristiana se refiere a la salvación individual de cada uno de los hombres: el cristianismo, al mantener la doctrina del libre albedrío acaba presuponiendo la libertad individual para elegir entre el bien y el mal: esta es la libertad “metafísica” (libre albedrío), parcialmente distinta de la libertad “física” o terrena para la acción, que trataremos en el punto siguiente.

Naphta, apelando a la historia de la filosofía y de la teología, recuerda que la mística (piénsese en el maestro Eckhart o en T. Müntzer) es una destructora de fronteras en las que la racionalidad quiere acartonar el Misterio<sup>39</sup>. El tránsito del libre albedrío a la libertad física se consigue gracias al reconocimiento de la individualidad de cada persona. La forma a través de la cual Naphta neoristotélicamente concilia el individuo con la colectividad es precisamente a través de la importancia metafísica de cada uno de los miembros de la colectividad<sup>40</sup>, a través de su vinculación individual con Dios<sup>41</sup>. Este binomio entre la individualidad y la comunidad se resuelve en el marco de la filosofía práctica, a la que pasamos seguidamente.

## La filosofía práctica

Naphta no se extiende en demasía en cuestiones de metaética, aunque todas las preocupaciones metafísicas que este jesuita quiere llevar a la práctica necesitan pasar por un criterio moral. Su oposición a la moralidad pagana y a la burguesa<sup>42</sup> se fundamenta en que ésta se basa en una

<sup>38</sup> Naphta, recalcando el neoplatonismo: “El individualismo tenía, pues, en común con el Romanticismo y con la Edad Media su convicción de que el ser individual posee una importancia infinita, cósmica; convicción en que se fundamenten la doctrina de la inmortalidad del alma, el geocentrismo y la astrología”, p. 1018.

<sup>39</sup> Naphta: “¿Acaso la mística no tenía que ver con la libertad? ¿No había sido antidogmática, antiescolástica y antisacerdotal? Y aquí se imponía considerar la jerarquía como una forma de poder a favor de la libertad, pues constituía un muro de contención frente al poder ilimitado de la monarquía. La mística de finales de la Edad Media conservaba un carácter liberal en tanto que era precursora de la Reforma...”, pp. 1018-1019.

<sup>40</sup> G. Lukács: *Estética*, IV (cit. ed. Barcelona, Grijalbo, 1969).

<sup>41</sup> Naphta: “Un individualismo que parte de la importancia cósmica, de la importancia astrológica del alma del individuo, que entiende lo humano no como un conflicto entre el yo y Dios, entre la carne y el espíritu, un individualismo semejante, verdadero, es perfectamente compatible con la más estrecha idea de comunidad”, p. 585.

<sup>42</sup> Naphta: “¡La moral burguesa no sabe lo que quiere! Clama porque se combata la disminución de la natalidad, exige que se reduzcan los gastos de crianza y educación, así

contraposición entre los intereses del individuo y los de la colectividad, en una suerte de alienación laboral de los valores espirituales<sup>43</sup>, renunciando por completo a la esfera trascendente<sup>44</sup>.

Para Naphta es necesario un equilibrio entre la acción y la contemplación: según él, el catolicismo está fundamentado en la acción transformadora del mundo, siempre y cuando ésta obedezca los criterios divinos. Es por ello que el ejemplo aducido por Settembrini con respecto a la holganza de los monjes le parece tan insoportable: para el jesuita, el monacato es la máxima expresión de la moralidad agustiniana, en la que una colectividad se protege entre sí del acecho de la carne, mediante una vida que conjuga militantemente la acción con la contemplación. La subordinación de las normas morales a las de la Revelación debe pasar por encima de cualquier otro pacto terreno: una consecuencia obvia de ello es precisamente la negación de la democracia y del capitalismo, como dos fuentes de perversión de los ideales divinos.

Sobre la democracia considera que el relativismo protagórico la lleva hasta un punto en el que el hombre se olvida por entero del *Ius divinum*. Settembrini considera que existe un derecho natural superior a todos los hombres, mientras que Naphta cree que el derecho natural sólo se asienta —conforme con Santo Tomás y Suárez— a partir del derecho divino<sup>45</sup>. Ahora bien, para Naphta ese derecho divino propugnado por el cristianismo no puede darse si no se suprimen las formas de explotación que el capitalismo ejerce<sup>46</sup>.

Lo fundamental para Naphta es que, una vez reconocida la libertad moral, debe reivindicarse la necesidad de la obediencia. Se trata de una teología política, que remarca la capacidad de la Iglesia de interpretar la revelación en sus términos prácticos para el mantenimiento del Reino

como de la formación profesional. Y, sin embargo, el hombre se ahoga entre la masa, y el mercado de trabajo está tan saturado que la lucha por el pan de cada día supera a todos los horrores de todas las guerras pasadas”, pp. 555-556.

<sup>43</sup> Cf. K. Marx: *Manuscritos de economía y de filosofía*: edición de F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1993, p. 129.

<sup>44</sup> Naphta: “El conflicto interior del hombre tan sólo consistiría entre los intereses del individuo y los de la colectividad, lo que dictaría la ley moral sería el criterio de utilidad para el estado, una idea enteramente pagana”, p. 577.

<sup>45</sup> Naphta, refiriéndose a Settembrini: “Su derecho de gentes no es más que una interpretación deformada del *ius divinum* basándose en Rousseau, que no tiene que ver nada con la naturaleza ni con la razón, sino que se basa exclusivamente en la revelación”, p. 555.

<sup>46</sup> E. Bloch: *Derecho natural y dignidad humana*, (ed. de F. González Vicén, Madrid, Aguilar, p. 11).

de Dios, un Reino que no es de este mundo, pero que es necesario para obtener la salvación<sup>47</sup> el día del Juicio.

La teoría de la democracia, los derechos humanos, las libertades le parecen al jesuita una estrategia del capitalismo para negar los derechos divinos. La obediencia a los principios de Dios, llevada a cabo ciega y militarmente —tan propia de los hijos de San Ignacio— implica asimismo una revolución que acabe con el capitalismo, cuyas consecuencias son más profundas y radicales que las de la Revolución Francesa<sup>48</sup>. El jesuita cree que la falta de valores trascendentes debe ser combatida por la fuerza: la guerra<sup>49</sup>, el terror<sup>50</sup> y la hoguera<sup>51</sup> son correctivos necesarios para devolver al mundo los valores sobrenaturales de la Revelación. El pensamiento del jesuita es *libertario* y revolucionario, en deuda con el pensamiento del idealismo<sup>52</sup>. Naphta cree en el comunismo más evangélico, impuesto teocráticamente, pues no tiene ninguna duda de que el mundo va encaminado hacia la barbarie, y que es necesario reconducirlo antes del vacío absoluto<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, III, (ed. de R. Ferrara, Madrid, Alianza, 1987, p. 228.)

<sup>48</sup> Naphta a Settembrini: “No creo equivocarme al suponer que estamos de acuerdo al admitir un estado original e ideal de la humanidad, un estado sin organización social y sin violencia, un estado de unión directa de la criatura con Dios en el que no existían el poder ni la servidumbre, no existían la ley ni el castigo, ni la injusticia, ni la unión carnal, ni la diferencia de clases, ni el trabajo ni la propiedad; tan sólo la igualdad, la fraternidad y la perfección moral”, p. 579.

<sup>49</sup> Naphta: “En general se manifestaba la mayor indignación en cuanto parecía amenazada la “seguridad”. Era lamentable, y esa debilidad concordaba muy bien con la salvaje e infame crueldad del campo de batalla económico que constituía el Estado burgués. ¡Guerra, guerra! Él, Naphta, estaba enteramente a favor, y, en comparación con aquella postura cobarde y flácida, la sed de guerra le parecía hasta honrosa”, p. 1011.

<sup>50</sup> “No —continuó diciendo Naphta— no es la liberación y la expansión del Yo lo que constituye el secreto y la exigencia de nuestro tiempo. Lo que necesita, lo que pide, lo que tendrá, es el Terror.” (...) Su deber es instituir el terror para salvar al mundo, para alcanzar lo que fue el fin del Salvador: la vida en Dios sin el Estado ni las clases”.

<sup>51</sup> Naphta: “Todos los castigos de la Iglesia, incluso la hoguera incluso la excomunión fueron impuestos para salvar el alma del condenado eternamente, cosa que no puede decirse de la furia destructora de los jacobinos”, p. 573.

<sup>52</sup> Cf. F. Hölderlin: *La muerte de Empédocles*, III, 2. Véase también J. de Maistre: *Considerations sur la France*, cap. V y ss. (Ed. de P. Glaudes, París, Robert Laffont, 2007, pp. 226 y ss.).

<sup>53</sup> Cf. M. Heidegger: *Introducción a la Metafísica*: (Ed. Nova, Buenos Aires, 1966, p. 75).

La filosofía práctica de Naphta recorre, por tanto, la filosofía moral, social, jurídica y política<sup>54</sup>, para llegar a la filosofía de la historia, cuyas bases se asientan en la teología moral y política: si hemos dicho que Naphta subordina todo su pensamiento a la metafísica, no menos cierto es que muchas consideraciones de carácter moral y político las extrae directamente de la Teología, continuando la tradición escolástica y adelantándose a pensadores del siglo XX. Para el jesuita, el terror es necesario para limpiar el mundo de la barbarie del capitalismo<sup>55</sup>: en este sentido, por su radicalidad, Naphta sería un teólogo político, “liberando” a la humanidad de la tiranía del capitalismo y de su servidor, el Estado. Naphta, sin embargo, piensa en una monarquía teocrática<sup>56</sup>, acorde con Gregorio Magno<sup>57</sup> e Inocencio III donde Cristo sería el Rey; su Vicario, el “virrey”, y toda la grey estaría dispuesta para obedecer a Dios Padre<sup>58</sup>: las dos ciudades agustinianas expuestas con una radicalidad propia del desgarrado pensamiento del siglo XX.

Naturalmente, todas estas ideas, de marcado carácter teológico se contraponen claramente con los ideales democráticos e ilustrados en los que se considera al hombre como sujeto libre fácticamente, y que no está coartado por ninguna autoridad metafísica. Naphta expone una curiosa interpretación de Protágoras<sup>59</sup>, cuya doctrina antropocéntrica es reelaborada con citas bíblicas, una remisión al utilitarismo y una exposición aristotélico-tomista. Se utiliza aquí una afirmación utilitarista: “Es ver-

<sup>54</sup> Cf. C. Schmitt: “Teología política. Cuatro capítulos para una doctrina de la soberanía”: (ed. *Estudios políticos*, Madrid, Doncel, 1975, pp. 65-66).

<sup>55</sup> Este tema está muy bien desarrollado en J. Schoepf: *Die pädagogischen Konzepte in Thomas. Manns Zauberberg und ihre Wirkung auf die Hauptfigur Hans Castorp*, Marburg, Tectum Verlag, 2001, pp. 70 y ss.

<sup>56</sup> “En cuanto a nosotros -continuó Naphta-, tal vez no menos revolucionarios que ustedes, hemos optado, desde siempre, por defender, en primera instancia, la supremacía de la Iglesia sobre el Estado”, p. 580.

<sup>57</sup> El pensamiento político de Naphta estaría más cerca de Gregorio Magno que de San Agustín, aunque las diferencias entre ambos sean pocas y muy sutiles. Para examinarlas, sigue valiendo el estudio de H. X. Arquillière, *El agustinismo político*, Universitat de València-Universidad de Granada, Publicaciones de la Universitat de València, 2005, pp. 101-118.

<sup>58</sup> “Expositio debitum”, promulgado por Julio III el 21 de Julio de 1550, referente a la estructura de la Compañía de Jesús: “todos los que están bajo su autoridad, tanto por las grandes ventajas que lleva consigo el orden, como por el ejercicio constante de la humildad, nunca suficientemente alabado, no sólo estén obligados siempre a obedecer al Superior, en todas las cosas que pertenecen al Instituto de la Compañía, sino que reconozcan en él, como presente, a Cristo, y lo veneren como es debido”.

<sup>59</sup> Véase nota 36.

dadero lo que es beneficioso para el hombre”. Esta frase podría haberse extraído, sin modificarla mucho, de Bentham o Mill<sup>60</sup>. “En el hombre está comprendida la naturaleza entera, sólo el fue creado auténticamente en toda la naturaleza, y toda la naturaleza fue creada sólo para él”<sup>61</sup>: una adaptación del Génesis. Y, finalmente, la afirmación de Protágoras<sup>62</sup>, seguida de la conclusión de Naphta: “El hombre es la medida de todas las cosas y su felicidad es el criterio de la verdad”. La felicidad es la teleología de la ética aristotélica<sup>63</sup>: Santo Tomás consideró que la felicidad sólo podría experimentarse con el conocimiento de Dios<sup>64</sup>.

Esta teleología no marca solamente una relación con la ética sino también con la filosofía de la historia, cuyo “progreso” es defendido por Settembrini, mientras que Naphta se aferra al agustinismo propio del tiempo de la salvación. El jesuita considera que la barbarie del capitalismo ha invadido la historia<sup>65</sup>. Frente a la mentalidad ilustrada y decimonónica de Settembrini, Naphta presenta el hecho de la redención como el más importante de cuantos pudieran determinar el porvenir de la humanidad<sup>66</sup>: para salvaguardar a la humanidad de su propio pecado, es necesario que la Iglesia cuide las almas para su salvación, utilizando los medios que sean precisos, pues los castigos que ella pueda imponer son nimiedades frente a los beneficios eternos que obtiene. Al fin y al cabo, la Inquisición y la tortura no son para Naphta más que un medio para lograr la salvación: se trata de una exigencia racional, pues infligir un castigo al cuerpo<sup>67</sup> —que es lo perentorio y lo concupiscente— ayuda a que el alma se purifique a través de la confesión de la verdad<sup>68</sup>. Esta

<sup>60</sup> Cf. J. S. Mill: *El utilitarismo*, (ed. de R. Castilla, Barcelona, Orbis, 1980, p. 141).

<sup>61</sup> Cf. Gn. 1, 27-28.

<sup>62</sup> Cf. Aristóteles: *Metafísica* XI 6, 1062b.

<sup>63</sup> Cf. Aristóteles: *Ética Nicomáquea*. Libro I, 7.

<sup>64</sup> Cf. Tomás de Aquino: *Summa Contra Gentiles*, III, 25.

<sup>65</sup> Cf. W. Benjamin: *Sobre el concepto de historia*, XVIII.

<sup>66</sup> Naphta: “El señor Settembrini se olvida de mencionar que el idilio rousseauiano es una burda adaptación racionalista de la doctrina cristiana del hombre primitivo que no conocía el pecado ni la idea de estado, de su origen divino y su unión íntima con Dios, unión que debía recuperar”, p. 554.

<sup>67</sup> Inocencio III: *De miseria humanae conditionis*, I, XXIX

<sup>68</sup> Naphta: “Se instituyeran procesos como el de la Inquisición, que ya no confiaban en la intervención de Dios a favor de la verdad sino que apuntaban a obtener la confesión de la verdad por parte del condenado. No había condena sin confesión. Hoy todavía persiste esa opinión entre el pueblo, ese instinto profundamente arraigado. Por evidentes que fuesen las pruebas, la condena no se consideraba legítima si faltaba la confesión.

distinción entre lo somático y lo espiritual explica no sólo lo ético, sino también la estética de Naphta.

## La estética

La teoría del arte de Naphta se concentra en la descripción de la talla del siglo XIV que sobresale en su gabinete<sup>69</sup>. Castorp comenta que “jamás hubiera podido imaginar algo tan feo, perdóneme, y, al mismo tiempo tan bello” (p. 569). Naphta le replica exponiéndole la diferencia entre la belleza carnal y la espiritual<sup>70</sup>: la belleza física y la corporal determinan los oximoron “bellos de pura fealdad” y “feos de pura belleza”. La dimensión metafísica del arte demuestra la vinculación del arte con Dios. En el fondo de la ulterior discusión que mantienen Naphta y Settembrini sobre el arte subyace la tentación mimética del italiano, frente a lo sobrenatural, defendido por el jesuita: ciertamente, el arte clásico grecolatino se basó en la manifestación de la naturaleza como fuente y modelo de inspiración. Se contraponen, por tanto, la mimesis más clásica y el arte medieval y romántico, transido de espiritualidad<sup>71</sup>; más que las discusiones acerca del arte, lo verdaderamente importante aquí es el uso de Naphta de la filosofía del arte para denunciar la autocomplacencia del mundo burgués<sup>72</sup>. Dicha crítica se orienta básicamente en dos direcciones: en la detracción del arte como tendencia *estetizante* del capitalismo, que enmascara su verdadera naturaleza; y en el uso de la tradición clásica, como función ordenadora de una mentalidad formalista y burocrática.

---

¿Cómo obtenerla? ¿Cómo determinar la verdad más allá de lo meramente aparente, más allá de la mera sospecha? ¿Cómo penetrar en la mente, en el corazón de un hombre que ocultaba la verdad, que se negaba a revelarla? Si el espíritu se mostraba reacio a hacerlo no quedaba más remedio que dirigirse al cuerpo, al que era mucho más fácil acceder. La tortura como medio de obtener la indispensable confesión constituía una exigencia de la razón”, p. 666.

<sup>69</sup> Véase E. Joseph: “Der hässliche asketische Priester” en *Nietzsche im Zauberberg*, Frankfurt, Klostermann, 1996, p. 162 y ss.

<sup>70</sup> “Los productos de un mundo espiritual y expresivo —contestó Naphta— son siempre feos de pura belleza y bellos de pura fealdad. Ésa es la regla. Se trata de una belleza espiritual, no de una belleza carnal, que es absolutamente estúpida. Por otra parte, también es una belleza abstracta -añadió-. Sólo posee la belleza interior, la belleza de la expresión religiosa”, p. 569.

<sup>71</sup> Cf. F. Schelling, *La relación del arte con la naturaleza*. (ed. de A. Castaño Piñán, Madrid, Sarpe, 1985).

<sup>72</sup> Cf. T. Adorno: *Teoría estética*, (ed. Orbis, Barcelona, 1983, pp. 174 y ss.)

La autocomplacencia burguesa valora lo apolíneo del arte, y Naphta prefiere recordar lo sospechoso que puede llegar a ser el arte, antes de reconocer “que el arte era capaz de restituir la dignidad humana hasta en el más degenerado de los hombres”, tal y como propugna Settembrini (p. 668). Al fin y al cabo, el italiano es un intelectualista socrático, que cree firmemente que el arte atempera el comportamiento de las personas, así como reconoce que el conocimiento las hace mejores y más felices. Ciertamente, la admonición de Naphta presagia un peligro de “malestar en la cultura”, para decirlo con Freud. En materia artística, Naphta es más freudiano que en cualquier otro aspecto, y su crítica está más cerca, por ejemplo, de Adorno que de Diderot. El malestar burgués inhibe en el arte sus tendencias aniquiladoras, y bajo el manto de lo apolíneo se desvela lo dionisiaco<sup>73</sup>.

Pese a vivir entregado *ad intra* a las sedas y a los tapices —resaltando con ello el rasgo aristocráticamente hipócrita del jesuita—, resulta —en cuanto a la estética filosófica— bastante sincero intelectualmente: él confiesa su sed de sangre y de guerra, pues comparte con muchos nihilistas y postmodernos el desencantamiento weberiano del siglo XX. Naphta se acerca, pues, a Lukács, combatiendo sin piedad el capitalismo y la burguesía, aunque desde un punto de vista completamente distinto: el jesuita destruiría el edificio del capitalismo para sustituirlo por la teocracia, mientras que el húngaro —a pesar de sus vacilaciones— defendería la causa del comunismo. Naphta se acercaría por el otro extremo —el teocrático— a Lukács, desarrollando un pensamiento estético que prelude los combates del siglo XX, inevitables para el jesuita, pues el propio sistema capitalista conlleva la disgregación social y política<sup>74</sup>. Vista la humanidad en el espejo del arte, Naphta prefiere el reconocimiento de esa capa larvada de sufrimiento originario a un esteticismo aparentemente feliz, de corte grecolatino clásico: nada de coronas ni victorias, sino espinas, sangre y pústulas, recalcando la verdadera naturaleza del cuerpo humano destinado a la putrefacción (*pulvis es, et in pulvere reverteris!*), y recordando la fragilidad de la condición humana y su fugaz estancia en la tierra.

La segunda idea que queremos destacar se refiere a la obsesión gramático formal de la burguesía, y su tendencia a usar las lenguas clásicas

<sup>73</sup> Naphta está incluso mucho más cerca de Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, (ed. Alianza, 2000, pp. 32-33.)

<sup>74</sup> Cf. G. Lukács, *Estética*, cap. 16 “La lucha liberadora del arte”, (ed. *cit.* pp. 368-576).

como medio de adoctrinamiento. Ciertamente, la discusión entre Naphta y Settembrini es ambigua, pero muy rica. Naphta considera que el uso de la tradición clásica por parte la burguesía se concentra en la forma y no en el fondo de los autores estudiados, mientras que Settembrini le replica que la Iglesia utilizó a su conveniencia el legado clásico (p. 760). Resulta claro que ambas partes tienen bastante razón. El debate se concentra en Virgilio (p. 759), por quien Settembrini confiesa su total admiración, mientras que Naphta lo denigra como poeta vacío y formal, a la vez que valora el espíritu de un poeta medieval analfabeto como Eschenbach (p. 763), en el que reinaba el espíritu<sup>75</sup>.

Naphta en este punto parece estar de acuerdo con las tesis nietzscheanas sobre el lenguaje. Alemania, desde Humboldt<sup>76</sup>, y aún antes, había utilizado las lenguas clásicas para forjar una conciencia nacional, a partir de un uso militar y abusivo de la gramática como forma de ejercicio mental<sup>77</sup>. En una interpretación libre de las palabras de Naphta se podría decir que la obsesión occidental —y aún más en la Alemania del XIX— es la del uso de las lenguas clásicas exclusivamente como forma de estructura mental. Es la testarudez filológica, empeñada en reconocer un *dativo simpatético* o un *aoristo segundo*, en vez de intentar explicar hermenéuticamente el texto.

Con esta crítica al lenguaje y al arte, Naphta enlaza con su crítica a los presupuestos occidentales capitalistas, y se alinea con los tres filósofos de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud. Al fin y al cabo, Naphta oye ya en su corazón los tambores de la Gran Guerra: ha interiorizado mejor que Settembrini el XIX, y entiende el odio de la burguesía alemana hacia sí misma, capaz de desglosar su existencia en un mundo apolíneo de pintura, ópera y veladas pianísticas, mientras que el lenguaje tembloroso, expresado en *Dativ* o en otra forma, revela muy en el fondo el trauma interior de ese lenguaje artístico. En definitiva, la disparidad entre lo vivido y lo pensado, la escisión entre mente y espíritu, lo apolíneo y lo dionisiaco es lo que convierte —según Naphta— el arte en fuente de sospecha.

---

<sup>75</sup> Véase E. Joseph, *op. cit.* p. 153.

<sup>76</sup> Cf. W. Von Humboldt: GS, VIII, p. 165.

<sup>77</sup> Naphta se manifestó: “Contra los ideales de la cultura clásica, contra el espíritu literario y retórico de la enseñanza y de la educación en Europa y contra su manía con la gramática y con los formalismos, que no servía más que a los intereses de la clase burguesa dominante”, p. 761.

## Valoración final

La filosofía de Naphta da un rodeo a la ciudadela fortificada que abarca el Renacimiento, el Racionalismo y la Ilustración, y le arroja piedras desde la Edad Media y desde el siglo XIX. La paradoja de Naphta, rodeando esta ciudadela por los extremos, se atempera a medida que entendemos los macabros propósitos de su existencia. Su pensamiento va ligado a la experiencia vital, y su filosofía es un sistema coherente, aunque no, como diríamos hoy, “políticamente correcto”. Este trabajo ha pretendido mostrar una posible sistematización del pensamiento de Naphta, resaltando una visión unitaria, y soslayando las grietas que otros excelentes comentaristas ya han resaltado, tal y como hemos apuntado desde el principio.

En una suerte de síntesis final puede decirse que Naphta, enfermo incurable, conoce la enfermedad que aqueja a la civilización, y le presagia un futuro nada halagüeño. Su filosofía encarna lo incomprensible, lóbrego y “lascivo” —para decirlo con Settembrini—, o el “malestar de la cultura”, para decirlo con Freud. En Naphta se encarna el derrumbe de la civilización burguesa, transida de odio y de incomprensión hacia una Modernidad que, paradójicamente, la ha catapultado hacia ese desencantamiento. La filosofía del jesuita es en buena medida decimonónica, y presagia la disolución del romanticismo en el mercantilismo: el romanticismo de Naphta está vuelto hacia la Edad Media, mientras que el ilustrado Settembrini rinde su cerviz frente a los vates latinos. Naphta tiene algo de Novalis<sup>78</sup>, en su valoración de la luz en la oscuridad: al fin y al cabo, la valoración del Cristianismo no puede hacerse sin amalgamar lo terrenal y lo sobrenatural, la luz de Dios y las tinieblas. Fuera de este marco, la filosofía que no reconoce sus límites se aviene muy poco con Naphta, especialista en reconocer lo turbio, lo oscuro y lo desafecto de la civilización. Freud ya reconoció que las personas humanas no eran sólo razón, sino también pulsión. La pulsión la entiende Naphta como arrebató, que puede canalizarse hacia Dios a través de la gracia que Él mismo da a quien quiere.

El jesuita judío hace honor a la proverbial capacidad profética del pueblo bíblico, y reconoce los signos de la enfermedad de la civilización en la de sus propios cuerpos. Si, agustinianamente, todos los humanos han nacido con el pecado original, debe recalcarse que éste aumenta —a los

---

<sup>78</sup> Véase, entre otros, el *Himno IV*, en Novalis, *Himnos a la noche*, (ed. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Altaya, 1995, pp. 68-72).

ojos de Dios— al no ser reconocido por el hombre. La soberbia humana conduce a una antropología de corte somático, basada en la belleza de lo fugaz y de lo etéreo, hecho que critica Naphta, convencido de la antropología teológica. En la talla de Cristo, al ver las llagas y las pústulas, se consigue la belleza a partir de la recreación de lo espiritual: lo verdadero que hay en Cristo no es el ropaje terrenal sino su dimensión ultraterrena. El hombre enfermo participa neoplatónicamente de esa enfermedad que es, precisamente, su existencia corporal terrenal: si la reconoce, vivirá la vida terrena como un valle de lágrimas para alcanzar —según Pablo de Tarso— el cuerpo nuevo y el espíritu nuevo en la salvación<sup>79</sup>.

Sobre el suicidio de Naphta se ha escrito mucho: su consideración filosófica merece unas pocas —aunque respetuosas— líneas. Su muerte, filosóficamente, se encuadra en el espíritu romántico y medieval, el momento en que el héroe se da cuenta de que no merece la pena seguir viviendo. Naphta no renuncia a la vida, sino a esta vida y a este cuerpo, presentes, enfermos y efímeros, para lograr —mediante el sacrificio— la otra vida<sup>80</sup>. Su suicidio se opone al pistoletazo al aire de Settembrini, que prefiere morir a matar. Naphta prefiere matar, pero hacerlo *propria se manu*, como hizo su antagonista Lucrecio, porque su vida en este mundo ya no tiene sentido: su cuerpo, presa del castigo corporal, tendrá el mismo destino que el de Castorp. La guerra, la destrucción y la aniquilación son necesarias, pues el rumbo de Occidente así lo requiere<sup>81</sup>.

Las contradicciones entre la teoría y la práctica de Naphta se resuelven relativamente bien: su pobreza física contrasta con el lujo en el que vive, mas el voto que emiten los religiosos es, al parecer, de pobreza individual. Aunque sean copartícipes de una fortuna (inmensa, en el caso de la Compañía de Jesús), cada uno de sus miembros individualmente no posee nada. Se puede criticar que él tiene mucho que ganar y poco que perder en una revolución teocrática que acabara con el capitalismo: él es pobre, pero su orden lo sostiene económicamente; si el capitalismo se acabase y se inaugurara una dictadura religiosa, poco importaría el dinero, ya que la Iglesia detentaría el poder. La estrategia que utiliza Naphta

<sup>79</sup> Cf. F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, (ed. cit. pp. 33-34).

<sup>80</sup> J. L. Villacañas: “En el desprecio y el odio ante este cuerpo y este hombre (aunque fuera en cada caso el suyo) se legitima el suicidio de Peepkorn, igual que se legitima el suicidio de Nafta (sic)”, “La despedida del romanticismo en La montaña mágica” en K. Andresen, B. E. Jirku, B. Raposo Fernández (eds.) *Ilustración y modernidad: la crítica de la modernidad en la literatura alemana*, Valencia, U. de Valencia, 1995, p. 184.

<sup>81</sup> S. Freud: *El malestar en la cultura* (ed. de R. Rey Ardid, Madrid, Alianza, 2004, p. 92).

para justificar el poder eclesiástico es la salvación de las almas, cuestión mucho más elevada que la del poder mundano<sup>82</sup>.

Lo cierto es que Naphta, en tanto que eclesiástico jesuita, no renuncia al poder, sino que reviste teleológicamente su ambición como un camino hacia el bien. En este sentido, Naphta no actúa como filósofo sino como teólogo: explica la revelación y justifica la acción de la Iglesia como *mater et magistra*. La filosofía práctica de Naphta está cimentada sobre las bases de la teología moral y política, pues la construcción del espacio de convivencia debe orientarse de acuerdo con la creación del Reino de Dios. El Naphta medieval y el Naphta finisecular convergen en una sola persona: es una amalgama entre San Agustín y Nietzsche, entre Tomás de Aquino y Lukács, y entre Pablo de Tarso y Marx, que anuda los cabos críticos de la morbilidad humana. La revolución de Naphta está muy lejos de la Revolución Francesa: él prefiere en parte el Antiguo Régimen, y en parte la Revolución Rusa. El comunismo de Naphta es una fase primitiva para lograr materialmente el Reino de Dios, y, escatológicamente, el perdón y la salvación. No deben escatimarse ni el terror ni la sangre ni la violencia para lograr los *Bienes eternos*<sup>83</sup>.

Al final, la mística desde Eckhart a Miguel de Molinos busca la libertad (p. 678), sea del alma o del cuerpo: la revolución de Naphta es profundamente antidemocrática, antihumanista, antiilustrada: estos planteamientos significan un corsé y una lacra para la humanidad, que queda anclada por las promesas de felicidad terrena que soslayan la felicidad eterna. Libertad, igualdad, fraternidad y felicidad *en Dios*, a través de la Revolución: la revolución burguesa de 1789 es una farsa frente a los valores eternos de la religión cristiana, basada en el Evangelio.

Naphta no suele citar el Evangelio, hecho profundamente verosímil en un jesuita formado en la tradición escolástica: prefiere los argumentos de autoridad de Santo Tomás, San Agustín, San Pablo, Inocencio III a las sencillas citas bíblicas. Sin embargo, su radicalidad obedece a unos planteamientos políticos que, por un extremo, rebasarían los límites de los teólogos políticos más revolucionarios del siglo XX, mientras que por otro, obedecerían a la *plenitudo potestatis* más exacerbada. Con toda razón Castorp dice de él: “era capaz de darle la vuelta a todo” (p. 767).

<sup>82</sup> Véase E. Joseph: “Jesuitismus und Kommunismus” en *op. cit.* pp. 175 y ss.

<sup>83</sup> O. Spengler: *La decadencia de Occidente*, “Pero llegado a este punto, el dinero se halla al término de sus éxitos, y comienza la última lucha, en que la civilización recibe su forma definitiva: la lucha entre el dinero y la sangre”, (ed. de M. García Morente, Madrid, Austral, 2007, II, p. 618.)

Naphta recalca que más allá de la ciencia empírica están los presupuestos metafísicos insondables: su postura no es que sea incompatible con la ciencia moderna, sino que directamente la desprecia, como visión reduccionista de la verdadera dimensión del cosmos, y de la relación del hombre con Dios.

El conocimiento y la existencia son un don de Dios, pues todo empieza y acaba en Él: la filosofía de Naphta, en tanto que escolástica y neotomista tiene los mismos problemas para deslindar filosofía y teología que Tomás de Aquino: ¿existe una distinción clara entre una y otra? Sí, desde el punto de vista de la lógica. Lo que puede saberse y conocerse sin acudir a la revelación es filosofía, mientras que lo que no pueda saberse sino mediante la revelación es teología. En Naphta se plantea con denuedo el problema agustiniano: si el conocimiento humano sólo puede provenir de la iluminación divina, ¿puede el hombre conocer algo si no es a través de la gracia de Dios? En este punto, la deuda agustiniana pesa más que la racionalización tomista, la noche de Novalis se sobrepone a la razón de Hegel. Sin embargo, de éste toma su sistematización, su afán de condensar los logros de los demás; Naphta no niega nada, sino que integra a Platón y Aristóteles, como los integraron respectivamente San Agustín y Santo Tomás, sin renunciar a la oscuridad de los poetas románticos de Novalis a Hölderlin hasta llegar a Nietzsche, para proclamar como Heidegger, deudor máximo del profeta de Röcken, que la vía occidental estaba ya agotada, y que era necesario ir a los orígenes para establecer otro proyecto. Los orígenes, para Naphta están en Jerusalén, no en Atenas, aunque para llegar a Roma desde Jerusalén, debe pasar por las aguas históricas de la Hélade.

Naphta se mueve a medio camino entre los que asaltan (destruyen) la razón y los que lúcidamente ven el atolladero del capitalismo burgués, carente ya de toda filosofía. El jesuita, bordeando los caminos de la ortodoxia, intenta una síntesis hegeliana de la filosofía occidental, pero sucumbe en el intento, para dar un testimonio de sus palabras más creíble que la filosofía misma. Naphta finalmente se autoinmola como sacrificio, renunciando a vivir en este cuerpo y en este mundo, como autocumplimiento de las profecías de destrucción y de sangre, así como por una estricta consecuencia de sus propias ideas<sup>84</sup>.

El sacrificio puede estar dialécticamente vinculado con el amor en todas sus posibles manifestaciones: en el festín de la muerte, en la bacanal

---

<sup>84</sup> Véase R. Robertson: "Sacrifice and Sacrament in Der Zauberberg", *op. cit.* p. 65.

prebérica, en la caída del mundo burgués capitalista, ¿se elevará alguna vez el amor reconciliador?<sup>85</sup> Ese sacrificio autoinmolatorio de tintes judíos y cristianos lo lleva a cabo Naphta mediante su suicidio, señalando el camino de muerte absurda que seguirá Castorp, envuelto en la barbarie bélica. El proyecto romántico ya tocaba en la primera década del siglo XX a su fin, y Naphta pone en evidencia las contradicciones del mundo contemporáneo, y los desgarros entre el individuo y la colectividad, el progreso y la alienación, el materialismo y el espiritualismo. Naphta parece denunciar antes que Adorno y Horkheimer la dialéctica de la Ilustración que representa Settembrini: el mundo moderno capitalista avanza inexorablemente hacia su autodestrucción, sin ideas ni referentes, y la democracia, los derechos y las luces que el capitalismo *concede* no son más que sombras.

El jesuita, en definitiva, resulta una alianza entre Roma y Jerusalén, que mira al soslayo ateniense desde unas tierras germánicas a punto de estallar en pedazos. Antes de que esto irremediabilmente suceda, prefiere estallar él mismo, como cumplimiento de su propia filosofía.

---

<sup>85</sup> ¿Será posible que de esta bacanal de la muerte, que también de esta abominable fiebre sin medida que incendia el cielo lluvioso del crepúsculo, surja alguna vez el amor?, p. 1048.