

El *Fausto* de Goethe y la tragedia de la modernidad

Goethe's Faust and the Tragedy of Modernity

Juan Manuel de Faramiñán Fernández-Figares
Universidad de Granada, España

RESUMEN En este artículo se analiza el complejo itinerario social europeo de los últimos dos siglos, a través de una de las obras literarias más importantes de este periodo: la tragedia *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe. El itinerario intelectual de su protagonista coincide con el que tuvo lugar en Europa en las postrimerías del siglo XIX con el paso del mundo moderno al contemporáneo. En este sentido, la crisis de valores y la desproporcionada sensación de omnipotencia que se desprende del modelo postrevolucionario decimonónico coincide dramáticamente con el carácter fáustico del protagonista de esta obra, que lo lleva, al igual que a la actual sociedad de consumo, a sucumbir en una especie de *descensus ad inferos* o caída psicológica nihilista. Sin embargo, de la misma manera que Fausto renace de sus cenizas y alcanza, mediante el anhelo social y comunitario, la salvación simbólica de su alma, Europa aún tiene la oportunidad de reinterpretarse y emprender un nuevo camino que le permita ser algún día ella misma, a través del reconocimiento de sus diferencias y el reencuentro con sus raíces.

PALABRAS CLAVE Europa; Occidente; crisis; valores.

ABSTRACT *This article analyzes the complex European social itinerary of the last two centuries through one of the most important literary works of this period: the Faust's tragedy of Johann Wolfgang von Goethe. The intellectual journey of its protagonist coincides with that which took place in Europe in the late 19th century at the mercy of the passage from the modern world to the contemporary one. In this sense, the crisis of values and the disproportionate sense of omnipotence that emerges from the nineteenth-century postrevolutionary model, coincides dramatically with the fictional character of the protagonist of this work, that leads him, as well as the current consumer society, to succumb in a kind of descensus ad inferos or nihilistic psychological fall. However, just as Faust is reborn from his ashes and achieves, through social and community longing, the symbolic salvation of his soul, Europe still has the opportunity to reinterpret itself and embark on a new path that allows*

it to be someday itself, through the recognition of their differences and the reunion with their roots.

KEY WORDS *Europe; Western World; Crisis; Values.*

RECIBIDO *RECEIVED* 3/2/2019

APROBADO *APPROVED* 6/5/2019

PUBLICADO *PUBLISHED* 1/7/2019

NOTA DEL AUTOR

Juan Manuel de Faramián Fernández-Fígares, Facultad de Filosofía, Universidad de Granada.

Quiero dar las gracias a los profesores Diego Sánchez Meca y Pedro Francés Gómez por su dirección y apoyo respectivo en la redacción del presente artículo.

Correo electrónico: faraminan@maatasesores.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4360-5144>

La tragedia *Fausto* (1808-1832)¹ de Johann Wolfgang von Goethe constituye un relato mítico y filosófico en el que su protagonista encarna de manera simultánea, tanto el aspecto personal e individual del recorrido trágico del ser humano a través del irremediable declive de la vida, como la situación colectiva de una época, el paso de un momento histórico a otro (Dabezies, 1972, p. 324). Un dimorfismo fenomenológico en el que las cosas, los acontecimientos y las personas que intervienen en su aventura vital se presentan ante los ojos del protagonista desde una doble perspectiva perfectamente imbricada e imposible de separar: la objetiva y la subjetiva. Un enfoque que parte de una premisa fundamental: la de que en todo fenómeno, en todo acontecimiento, intervienen en perfecta sincronía al menos cuatro factores: lo que es, lo que se muestra, el que observa e interactúa y, por último, lo que se oculta (Patočka, 1991, pp. 23-24).

Desde esta última perspectiva (la de las cosas que están ocultas), *Fausto* nos invita a captar que las verdades esenciales y ocultas de la vida solo pueden ser percibidas a través de la vivencia subjetiva y mítica del acontecer histórico. Porque solo una real vivencia de la historia nos puede hacer comprender que nuestra situación en el mundo cambia y depende del grado de conciencia con el que la contemplemos, y cómo, de alguna manera, todos los puntos de vista y perspectivas que configuran lo colectivo, con independencia del lugar y la persona de donde provengan, van a ser igualmente válidos y complementarios al nuestro (Patočka, 1991, p. 26). Un itinerario simbólico y psicológico que también llevará a Fausto —que inicia la obra siendo víctima de su propia individualidad racional— a percibir en la vida la unidad inherente a toda multiplicidad, a ponerse al servicio de la comunidad y a comprender que todo, absolutamente todo, se encuentra conectado y relacionado entre sí (Villacañas, 2001, p. 18). Por esta razón, al reflexionar sobre el sentido de Fausto como individuo también lo hacemos respecto del destino común de la humanidad de su tiempo (París, 2001, p. 227). De ese lapso indefinible en el que Goethe dio la luz a su personaje y que se caracterizó por ser el inicio de un periodo

1 Se debe tener en cuenta que se trata de una obra compleja, redactada en dos partes con décadas de separación entre cada una de ellas, y cuyo análisis pormenorizado escapa con creces al contenido y alcance de un artículo de estas dimensiones. Sin embargo, a pesar de los considerables matices que pueden establecerse entre la primera y la segunda parte de la obra y con objeto de no perder su sentido general, la obra será analizada como una unidad. En este sentido, no podemos obviar el hecho de que, aunque la trama presenta cambios bruscos (Goethe fue agregando partes al conjunto de manera más o menos desordenada durante toda su vida), su aparente falta de conexión no rompe con el carácter unitario de todo el conjunto, ya que, como advierte Schöne (1994), “la extraña arquitectura del *Fausto* se sostiene gracias a un entramado de referencias internas que se apuntala y sujeta de múltiples maneras, gracias a una red de símbolos e imágenes apenas visibles en la superficie, pero muy densa” (p. 53).

propriadamente europeo.² Esta afirmación bien merece ser aclarada porque nos acerca a una nueva e interesante lectura de *Fausto*: la de su interpretación como el paradigma histórico y colectivo del paso de una época a otra.

Las contradicciones del progreso

Para ello, cabe analizar a Europa (como núcleo civilizatorio y cultural que, a partir del siglo XIX, se construyó sobre el arquetipo del progreso científico-técnico) a través de esta obra de arte de la literatura, pues si “el arte es la expresión del sentimiento de la vida en una época dada” (Patočka, 1991, p. 12), la historia de *Fausto* puede ser interpretada como la profecía de los estragos que la modernidad y el progreso de la técnica auguraban silenciosamente a un mundo que apenas era capaz de presentir sus primeros pasos (Berman, 2013, p. 81). Esta lectura, por otro lado, nos invita a aceptar el hecho de que la situación de cada individuo se encuentra inmersa en la situación global de la comunidad de la cual depende y a la que contribuye, no solo con sus actos, sino también con su indiferencia y falta de sentido social. Desde este punto de vista, Fausto, como individuo, representa simultáneamente la expresión de su tiempo y de sí mismo, la filiación colectiva a la que pertenece y la expresión de una identidad propia duramente alcanzada. La misma a la que aspira el ser humano moderno, que no sin dificultad trata de conquistar su libertad subjetiva (la que le permitirá ser más él mismo y no depender de sus circunstancias), a pesar de los condicionamientos de la sociedad, un ente colectivo, abstracto e indeterminado cuyo afán conquistador y activo comparte con él las trágicas consecuencias del acontecer fáustico.

Los efectos de este dramático impulso, cuyo origen podemos intuir en la incipiente sociedad industrializada de principios del siglo XIX en la que vivió Goethe, todavía persistirían, más o menos disfrazados, tras la opulenta fachada de la actual economía global y de mercado. Sin embargo, tanto en el caso de la sociedad decimonónica, de la decadente sociedad de consumo contemporánea,³ como en el de ese mundo mágico e indeterminado representado en *Fausto*,

2 Un ciclo en el que, para Giovanni Reale (2005), “es precisamente la ciencia la que define la identidad europea como tal” (p.136), pues “solo en Europa la ciencia creó un modelo cultural autónomo y hegemónico” (p.136) y de forma muy evidente a partir de la Edad Moderna. También Coudenhove-Kalergi (1922) sitúa en el comienzo de la Edad Moderna el verdadero nacimiento de la cultura europea: “La cultura europea es la cultura de la Edad Moderna” (p. 84).

3 Como la define Lévi-Strauss (2012), “en la actualidad, nos hayamos amenazados por la perspectiva de quedar reducidos a simples consumidores, individuos capaces de consumir lo que fuere, sin importar de qué parte del mundo y de qué cultura proviniera y desprovistos de todo grado de originalidad” (p. 49).

el resultado no habría pasado de ser un mero triunfo frente a lo exterior, del dominio y de la obtención de la libertad objetiva a través del sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, mediante un desmesurado desarrollo de la técnica y la creación de un nuevo modelo de administración política: el Estado liberal. Porque la pugna entre el hombre, la naturaleza y el Estado propia de la sociedad medieval, finalmente resuelta con la sanción de las constituciones y con la aparición de un nuevo modo de vivir y comprender el mundo: el individualismo utilitarista y el sistema social y económico liberal-capitalista, habría privado al mismo tiempo, a la humanidad de los apoyos morales a los que asirse. Por no decir que, en su desarrollo, no solo erradicó por completo las bases éticas de la tradición humanista, sino que también produjo una profunda escisión entre el mundo de las ciencias empíricas o experimentales y el mundo de la experiencia humana (Gadamer, 2002, p. 129, 1990, p. 90).

Fue una victoria relativa e incompleta que, al no haber ido acompañada del consecuente progreso ético y moral de sus contemporáneos, los habría dejado huérfanos de principios y valores morales, ocultando las raíces culturales y filosóficas de Europa bajo los pesados cimientos de sus modernas fábricas y los interminables pasillos de sus centros comerciales.⁴ Se produjo así una ruptura que, al situar al desarrollo técnico y económico por encima del humano y el espiritual, habría dado como resultado el nacimiento de *dos culturas* con un tronco común: la humanística y la científico-técnica y, por ende, la pugna entre dos modos distintos de ver y entender la vida (Snow, 2007, p. 100). De esta dicotomía, por ejemplo, da noticia Fausto en las primeras páginas de la obra, al reconocer la incapacidad del estudio teórico *per se*: “estudié a fondo la filosofía, jurisprudencia, medicina y también, por desgracia, la teología... y veo que nada podemos saber” (Goethe, 2014, p. 49), para desvelar las incógnitas de la vida y “conocer lo que en lo más íntimo mantiene unido el universo” (Goethe, 2014, p. 50), pues, “misteriosa en pleno día, la Naturaleza no se deja despojar de su velo, y lo que ella se niega a revelar a tu espíritu, no se lo arrancarás a fuerza de palancas y tornillos” (Goethe, 2014, p. 60).

De esta fragmentación social y psicológica, que ha traído consigo consecuencias que todavía tenemos que lamentar y cuya discutible victoria pertenece al campo científico y especulativo, merece la pena destacar, sobre

⁴ Los no lugares de Augé (2000) que configuran “un mundo donde se nace en una clínica y donde se muere en un hospital, donde se multiplican, en modalidades lujosas o inhumanas, los puntos de tránsito y las ocupaciones provisionales, donde se desarrolla una apretada red de medios de transporte que son también espacios habitados, donde el habitué de los supermercados, de los distribuidores automáticos y de las tarjetas de crédito renueva con los gestos del comercio ‘de oficio mudo’, un mundo así prometido a la individualidad solitaria, a lo provisional y a lo efímero” (p. 83-84).

todo, la ausencia del consecuente desarrollo ético y moral que debiera de haberla acompañado (Reale, 2005, p. 164). En este sentido, el exacerbado esplendor científico-técnico que es característico de nuestro tiempo y que se ha visto, como en *Fausto*, acrecentado por el exceso de confianza en este progreso, se ha distinguido de los anteriores por su ausencia de sentido moral e incluso humano:

Sólo he atravesado corriendo el mundo. He asido por los cabellos cada deseo; lo que no me satisfacía, lo dejaba, y lo que huía de mí lo dejaba correr. No hice más que satisfacer mis afanes, y anhelar de nuevo, y así con pujanza he pasado impetuosamente mi vida. (Goethe, 2014, p. 518).

De estas dos formas de ver e interpretar el mundo, es decir, la del mundo mágico, mitológico e interpretativo de la filosofía, y la del universo pragmático y especulativo de las ciencias y de la historia, el hombre y la mujer contemporáneos habrían elegido la segunda y desechado la primera. Impulsados por un anhelo de progreso y poder incontenible, habrían derrocado a los viejos dioses de sus elevados panteones, ocultándolos tras pesados espejos donde con orgullo poder contemplarse. Sin embargo, la superficialidad de sus miradas y su incapacidad para integrar y acometer una visión unificada del mundo habrían hecho que, como apunta Rafael Argullol (2007), “ya no haya una cima celeste y una sima infernal, ya no haya la visión vertical que separe el reino de los bienaventurados de la fosa de los condenados” (p. 69). Porque, como un moderno rey Midas, el ser humano ha convertido en infierno todo aquello en lo que ha puesto sus manos. Un infierno que, como el del *Fausto* de Christopher Marlowe (1604), ya no se circunscribe a un lugar determinado, sino que “está donde estamos nosotros y nosotros vivimos para siempre donde esté el infierno” (Marlowe, 2010, p. 87). Como advierte Edgar Morin (1988):

Si tomamos conciencia de la paradoja de la conciencia que nos hace inconscientes, si tomamos conciencia de que en nosotros se alimenta y desarrolla la degradación sonámbula, si al mismo tiempo seguimos teniendo plena conciencia de que el peligro mortal procede de nuestra desunión, descubrimos entonces lo esencial: el enemigo principal se ha inscrito en nosotros, está en nosotros y es el único enemigo contra el cual podemos luchar de modo directo y frontal (p. 151).

Quizá por ello, una vez la evidencia decimonónica dejó al descubierto los huesos desnudos del desconcierto y el nihilismo, una desmesurada voluntad de poder desprovista de sujeto (Patočka, 1991, p. 13) se abrió camino a través de la guerra y la desolación. Dos guerras mundiales que *de facto* fueron europeas, acentuaron aún más los extremos en los que la

humanidad se encuentra sumida desde entonces. De ahí que la búsqueda del equilibrio se haya convertido, una vez más, en la única forma de vencer esa *hybris* que, como tantas otras veces en la historia de la humanidad, atenaza a la sociedad y la divide mediante ideologías políticas incompatibles que hacen del odio y la xenofobia su razón de ser y su programa. Una dicotomía que, como afirma Edgar Morin (1988, p.31), alcanza a todas las fibras de la sociedad occidental, pues “si Europa es el derecho, también es la fuerza; si es la democracia, también es la opresión; si es la espiritualidad, también es la materialidad; si es la medida, también es la *hybris*, la desmesura; si es la razón, también es el mito.” Este desequilibrio afecta incluso al hombre en su relación con la naturaleza y ha llevado a Europa a destruirse a sí misma con sus propias fuerzas, ocupando desde entonces un lugar secundario en el mundo con unos herederos que “jamás admitirán que Europa vuelva a ser lo que fue” (Patočka, 1991, p. 16). Algo que ha empujado al europeo a emprender una especie de huida hacia delante, una apresurada fuga que no ha hecho sino señalar aún más sus notables deficiencias y la decadencia de su actual modelo social y cultural. Como apunto en otro lugar, ante la acuciante falta de moral que afecta a nuestra sociedad actual, esta conquista objetiva se ha convertido sobre todo en una lucha de todos contra todos,

más en una huida que en una conquista propiamente dicha, de modo que cada ser humano fantasea, estimulado por el sistema, con huir de los efectos nefastos de una sociedad que lo asfixia y explota a merced de quienes (al menos en teoría) han conquistado ya su libertad objetiva por encima de las cabezas de sus congéneres. Ser algún día uno de ellos es el único consuelo del esclavo moderno. (Faramiñán Fdz-Fígares, 2017, p. 99).

Por lo que, ante todo ello, como apunta Sánchez Meca (2010, p. 188):

Conviene que nos fijemos en que en todo este despliegue colosal de la organización, de la informatización, de la automatización, de la instrumentalización exhaustiva y del control total, el hombre de hoy se pliega gustoso y sin oponer resistencia, cautivado y seducido por la eficacia de la racionalidad tecnológica que tanto confort, tantas satisfacciones y tanto bienestar material le reporta. De modo que todo este aumento de la eficacia y del control va unido, de hecho, al aumento de una insensibilidad y de una indiferencia del hombre actual respecto a lo que podríamos llamar, con una expresión muy suave, los efectos colaterales de la tecnificación.

Una tecnificación, de la que Fausto hace gala en la segunda parte de la obra —me refiero a su proyecto de ganar territorio al mar mediante la construcción de grandes diques y canales (Goethe, 2014, pp. 465, 505-506)— y que oculta un grave peligro entre sus entrañas: la posible confusión entre el sujeto y el objeto, la pérdida de distinción entre fines y medios. De modo que Fausto, como autor del progreso, deja a sus contemporáneos un peligroso legado: el olvido de sus raíces culturales y espirituales, el de la búsqueda de la libertad mediante la objetivación del *ser* en un entorno que hay que dominar: “Lo que yo ambiciono es el dominio, el señorío. La acción es todo, la gloria nada es” (Goethe, 2014, p. 463).

Europa ante la encrucijada

Europa se encuentra ahora en un punto interesante del camino, en un momento de gozne, en el que el ángulo de su giro histórico no nos permite ver con claridad cuál es la nueva vía que se abre ante nosotros de manera inmediata. No es, sin embargo, el único cambio al que habría sido sometida en los casi dos siglos que median entre la publicación de *Fausto* y la actualidad. Más allá de las guerras y los avatares políticos de este viejo continente, proféticamente representados todos ellos en la obra goethiana, ha existido y existe aún un remedo del impulso espiritual que llevó a la civilización occidental a dar un profundo cambio cualitativo en los albores del siglo XIX. La oscura caricatura de lo que fue en el pasado una verdadera impronta civilizatoria y que hoy, en el presente, no es apenas más que una inercia que se retroalimenta a través de la imitación y la reproducción masiva de los mismos cánones. Una vieja letanía, en efecto, pero con fuerza aún como para haber impulsado el progreso científico primero, el tecnológico y digital después, y el de la inteligencia artificial ahora. Se trata de un impulso lo suficientemente conciso como para suponer incluso un nuevo cambio de época, el paso del Holoceno, iniciado hace aproximadamente 11.700 años, al Antropoceno, iniciado a finales del siglo XVIII a partir de la Revolución Industrial (Crutzen & Stoermer, 2000, pp. 17-18).

Un neologismo discutido, por ejemplo, por Valentí Rull, quien considera que esta propuesta hace referencia a una época geológica que como tal aún no habría comenzado y que no debe confundirse con los efectos ambientales de la actividad humana cuya repercusión en la estratigrafía del planeta sería muy pequeña. Por esta razón, a su juicio, en las condiciones actuales, la propuesta no debería ser aprobada (2017, p. 1; y 2018). Sin embargo, esta nueva definición completaría el tradicional postulado geológico en el que se apoya la geología histórica con la injerencia e impacto que las actividades humanas posindustriales

han tenido y continúan teniendo sobre el planeta y los ecosistemas terrestres. Así, dentro del actual periodo Cuaternario (iniciado hace 2,59 millones de años) en el que el Holoceno designa el surgimiento de la civilización humana y su impacto en la naturaleza a través de la aparición de la agricultura y la ganadería (a partir de la última gran glaciación), el Antropoceno representaría el efecto directo y aún más artificial que ha supuesto y aún supone para el planeta la aparición de la técnica y el desarrollo de la industria en la Europa de finales del s. XVIII (Crutzen, 2002, p. 23).

No deja de ser sugerente que sea en el inicio de este hipotético cambio de época (que coincide con el paso del mundo moderno al contemporáneo) donde encontremos a Fausto como uno de sus más hábiles promotores, pues lo que caracteriza a este período es precisamente el hecho de haber sido y seguir siendo una de las épocas de la historia en que la intromisión del ser humano en los asuntos de la naturaleza ha sido mayor. Algo que empezamos a encontrar a partir de la emergente sociedad industrializada contemporánea, con su revolucionario desarrollo técnico e industrial y que remite directamente a la historia del propio Fausto.

En efecto será él quien rechace por primera vez la indómita majestad del océano a través de la ingeniería y la técnica, es decir, gracias a la construcción de grandes diques, canales y puertos con los que finalmente someterá la fuerza de la naturaleza a una nueva soberanía: la de la inteligencia y la astucia. Un viejo sueño europeo que bien podría representar el apogeo del historicismo evolutivo hegeliano, a partir del cual la voluntad de poder tan solo podía expresarse mediante un fuerte anhelo de conquista y victoria exterior (Hegel, 1971, p. 388), y que nace de la actividad reflexiva de Fausto en la cumbre de las *Altas Montañas*:

Entonces concebí presto en el espíritu plan sobre plan. Proporcionáste, me dije, el goce exquisito de rechazar de la orilla el mar impetuoso, de reducir los límites de la húmeda extensión y hacerla retroceder a lo lejos mar adentro en sí misma. Paso a paso he sabido apurar la cuestión. Tal es mi anhelo; aventúrate a secundarlo. (Goethe, 2014, p. 465).

De esta suerte, tanto Fausto como la sociedad contemporánea habrían modificado la orografía del territorio, expropiando, entre otras cosas, nuevos espacios al océano, tal y como describe el anciano Filemón al misterioso viajero hermético que lo visita: “Audaces servidores de hábiles maestros abrieron fosos, levantaron diques, redujeron los derechos del mar para ser señores allí donde antes él dominaba” (Goethe, 2014, p. 505).

El propio Goethe se dejó cautivar por este espíritu fáustico que impregnaba la época, por lo que siguió con singular interés tres de los grandes proyectos que en 1827 apenas eran una utopía: el Canal de Suez, el Canal de Panamá y el enlace entre el Danubio y el Rin. Este entusiasmo le llevó a afirmar que solo por verlos “valdría la pena aguantar todavía cincuenta años más en este mundo” (Eckermann, 2015, p. 679), algo que Marshall Berman intuye en el último acto de *Fausto* como una visión poética de los programas y proyectos de Saint-Simon (Berman, 2013, p. 64). Estos tres proyectos, que finalmente vieron la luz, el primero en 1869, el segundo en 1914 y el tercero en 1992, estaban para Goethe reservados para el futuro y tendrían, según él, “consecuencias totalmente imprevisibles para la humanidad” (Eckermann, 2015, p. 678). Porque, como continúa exponiendo Berman (2013), “Goethe sintetiza estas ideas y esperanzas en el ‘modelo fáustico’ de desarrollo” (p. 66).

De esta actitud fáustica y ofensiva respecto de las fuerzas de la naturaleza, propia de la naciente sociedad decimonónica occidental, habría surgido, además, un inédito modelo de vivir y de entender el mundo. Una nueva disposición caracterizada por la casi ilimitada confianza en la capacidad humana para modificar el entorno y someter a la naturaleza. Una particular tensión productiva que, como expone Carlos París (2001), descubre el gran problema de la modernidad occidental: “el de que el culto a la acción por la acción se convierta en pura barbarie.... La voluntad sin más norte que el poder” (p. 227). Esta acción productiva sin finalidad, continúa diciendo París, constituye el sustrato ideal para dar de nuevo luz a ese mismo espíritu fáustico que empuja a su protagonista a conquistar el mundo, pero proyectado ahora en el modelo capitalista moderno en el que “a la acción por la acción sustituye la acumulación por la acumulación” (París, 2001, p. 229). Sin embargo, como expone Safranski (2015), pese al fervor inicial con el que recibió la aparición de grandes obras de ingeniería, sus consecuencias sociales y económicas no gustaron demasiado al propio Goethe quien, tras la Revolución de 1830:

Notó la nueva ruptura de época, la marcha victoriosa de la industria, la época de las máquinas, la creciente movilidad, la aceleración, la intensificación de las comunicaciones, el crecimiento de las ciudades, la penetración de las masas en la política y en la vida pública. Comenzó realmente una nueva época, tenía su coyuntura la economía, la utilidad social y el realismo práctico. El arte, la literatura, y la filosofía perdieron importancia y prestigio, convertidos en asuntos hermosos pero secundarios. La segunda parte de *Fausto* demuestra hasta qué punto la nueva época no sólo asustaba a Goethe, sino que también le comunicaba dinamismo y energía (pp. 602-603).

Por otra parte, la vieja y progresiva utopía social, característica del siglo pasado, dio paso, casi de puntillas, a una nueva utopía mítica: la del progreso tecnológico y sus avances en el campo de la biología (Argullol, 2000, pp. 1-2). Este renovado paradigma, aunque ya anticipado por Fausto mediante su misterioso rejuvenecimiento en la *Cocina de la Bruja*, ha llevado hoy al hombre y la mujer actual a rebasar a menudo el terreno de lo patológico. Así, los avances de la cirugía y la farmacología, que se han centrado más en construir apariencias que realidades, han contribuido a convertir el presente de Europa y del mundo globalizado en una nueva noche de Walpurgis en la que cada vez es más difícil adivinar los “ratoncillos colorados” (Goethe, 2014, p. 213) que ocultan los almibarados labios de las muchachas o la soledad de las multitudes que se esconde tras el estrepitoso movimiento del mercado. Un lugar donde “todo empuja y se atropella, zumba y rechina; todo silba y forma remolinos; todo corre y charla; todo luce, chisporrotea, apesta y arde. Es un verdadero elemento de brujas” (Goethe, 2014, p. 206), bajo el auspicio y aparente candor de las luces de los neones y los engañosos decorados de los escaparates.

Las raíces de Occidente

Llegados a este punto, cabría recibir con regocijo la llegada de un nuevo modelo de pensamiento individualista que pueda llevar al hombre y a la mujer contemporáneos a autoafirmarse en sí mismos, más allá de las limitaciones que presenta un mundo que se encuentra en permanente y vertiginoso cambio y movimiento. Un sano individualismo que, a decir de París (2001), surgiese “en el doble y dialéctico impulso de *serse* y *serlo todo*, en la dialéctica de la autoafirmación y la apertura hacia lo otro, cuyo resultado es la expansión del yo” (p. 244). Porque, el “individualismo es capaz, ciertamente, de recibir confrontaciones muy diversas, incluso opuestas. Puede representar aislamiento, encierro en la subjetividad. O, inversamente, adquirir el sentido expansivo que vemos en *Fausto*” (París, 2001, p. 245). Sin embargo, este segundo camino ha de pasar necesariamente, como ocurre en todos los grandes mitos, por un estrecho paso en el que los dos extremos se encuentran y se confunden, una encrucijada capaz de extraviar a los más encomendados penitentes, y que, en las postrimerías del siglo xx, ha dejado desprovistas de asideros morales al menos a dos generaciones completas, pues, al igual que el protagonista de *Fausto*, la joven sociedad nacida del segundo milenio de nuestra era también ha partido del hastío (París, 2001, p. 232). No del empalago erudito de las enciclopedias y los abigarrados y poco consultados pasillos de las bibliotecas (los que apenas hace cincuenta años aún propugnaban la exaltación de la vida intelectual como el máximo ejemplo de realización humana), sino de la sobreinformación y la

abulia espiritual propia de nuestro tiempo. Provocada quizá por el fracaso de tantos años de promesas y esperanzas puestos en el progreso exterior, en esa especie de pacto con el diablo que supuso para occidente la ruptura nihilista con los cánones culturales, filosóficos y religiosos de la postmodernidad.

Ante esa situación de decadencia, Fausto aparece con una fuerza renovada, pues su anhelo de eternidad le va a permitir sobrevivir a un mundo que se pulveriza antes sus ojos. Su búsqueda lo lleva a rastrear los profundos orígenes de Europa, más allá del influjo de Cristo y los arcontes greco-romanos, en el universo mítico-pagano de Asia que, junto a la bella Europa hija de Agenor, habría cruzado las aguas del mediterráneo para inundar de luz y belleza a un nuevo tiempo y una nueva tierra. De manera que el alma fáustica de Europa, simbólica e inasible como la belleza de los tres grandes amores de Fausto —Margarita, Helena o la Madre Gloriosa—, sería por ello la única capaz de integrar las contradicciones de la vida y de su tiempo, como una pequeña parte de un todo en la que, además, se encuentra de manera implícita esa misma totalidad que la anima e ilumina.

52

Fausto es, desde este punto de vista, un exponente de esa nueva humanidad que ha de pasar por un periodo de oscuridad para encontrar, en lo inteligible y abisal, la mítica luz del alma tiempo atrás olvidada. Así, el mito fáustico se asemeja en grado a los grandes mitemas de la búsqueda del sentido de la vida y del ser humano en esa misma vida y en ese mismo ser humano como misterio, porque como expone Patočka (1991), “filosofamos en la caverna, y la filosofía que nos esforzamos en formular con el impulso que nos hace abandonar la caverna, también forma parte de la caverna, pues el punto de partida de esta filosofía se encuentra allí, en la caverna” (p. 44). En consecuencia, la tragedia de Fausto, como expresión de una realidad ambigua y contradictoria, de una caverna cuya entrada y salida se encuentra en el mismo lugar y al mismo tiempo, constituye el núcleo central de este proceso en el que se halla la humanidad y que, por lo tanto, podemos ver proyectado en las aventuras y desventuras de Fausto. En su relato se advierte de qué modo la percepción de la totalidad, de la unidad de la naturaleza en todos los seres y en todas las cosas, tanto fuera como dentro de nosotros mismos, es la única que puede ofrecer al ser humano una vivencia completa y holística de la naturaleza, pues como afirma Lévi-Strauss (2012):

Si lográsemos admitir que lo que ocurre en nuestra mente no se diferencia en absoluto, ni sustancial ni fundamentalmente, del fenómeno básico de la vida; y si llegáramos a la conclusión de que no existe tal hiato imposible de superar entre la humanidad, por un lado, y todos los demás seres vivos (no sólo los animales sino también

las plantas), por el otro, llegaríamos tal vez a obtener más sabiduría (digámoslo francamente) que aquella que esperábamos llegar alguna vez a alcanzar (p. 54).

De ahí que Europa deba recuperar, una vez más, su discurso fundacional y, horadando con las manos la tierra que la sustenta, redescubrir con una mirada limpia cuan profundo llegan sus raíces en la historia.⁵ Para leer con ojos nuevos los viejos libros y encontrar en ellos las respuestas que el miedo y los prejuicios le habrían velado durante tantos siglos de dogmatismo e imposición. Un saber que, a menudo, no es inútil por sí mismo, sino por la limitada mentalidad con la que se lo ha interpretado, a pesar de los loables intentos de unos pocos (como los de Goethe) por abrir los ojos de la mayoría. Desde este punto de partida, el nihilismo puede conformarse como una especie de estado de conciencia inicial desde el que recomenzar el camino. Un renacimiento como el que dio entrada a la modernidad a partir de este gozne histórico que nos contempla con intrépido pudor desde las hendiduras y los pliegues del tiempo.

Lo que *Fausto* propone a la sociedad contemporánea es, en el fondo, un retorno constante a las fuentes originales, a las sublimes obras que, por inconcebibles, son espléndidas como el primer día (Goethe, 2014, p. 39). Al motor permanente de la naturaleza que, en la medida en que es inaccesible, se convierte al mismo tiempo en un hecho, y se realiza a través de la aparente mutabilidad figurativa del mundo y de sus seres. Una búsqueda en la que Europa se ha fundido con su occidente ultramarino desde donde ha contagiado al resto del mundo de su característica *hybris* y su ritmo desaforado, hasta el punto de que, como apunta García Picazo (2004), “ninguna civilización actual es capaz de resistir el choque de la ciencia y la tecnología avanzada, de raíz occidental, una vez que éste se produce” (p. 220). De esta suerte, hasta donde alcanza la memoria del europeo, se ha impuesto e internacionalizado un modelo de vivir e interpretar el mundo en el que los extremos se suceden y propagan con una velocidad alarmante, pasando en el ámbito de la política de la democracia a la tentación totalitaria de manera casi compulsiva en los últimos dos siglos (Faramiñán Gilbert, 2002, pp. 109-144). Algo que, como expone Sánchez Meca (2010), se ha reproducido en Europa a través de dos formas contrapuestas de auto comprenderse como nación: “la cosmopolita y la nacionalista” (p. 237), sustentadas ambas, sin embargo, sobre el mismo

5 Como apunto en otro lugar, “Europa como conjunción de hombres, pueblos y culturas, debe retomar periódicamente su discurso fundacional, debe volver a sus inicios y revisar si el camino que transita es el adecuado para poder encontrarse consigo misma, para servir a su propósito histórico y para, en primera y última instancia, hacer de sus habitantes seres humanos más libres y felices” (Faramiñán Fdz-Fígares, 2017, p. 66).

modelo de hegemonía social y cultural de Occidente: el de la sociedad de consumo y la economía del bienestar.

No obstante, si profundizamos bien en las raíces comunes de Europa, es muy probable que nos topemos con el hecho de que la cultura europea constituye apenas una rama en el espeso follaje del árbol común de la humanidad. Precisamente es la construcción de una identidad basada en la confrontación con el otro, lo que origina y ha originado (tantas otras veces en la historia de la humanidad) durísimos enfrentamientos entre los orgullosos propietarios de una forma de identidad y aquellos otros, cuyo rostro y acerbo cultural aún nos siguen pareciendo desconocidos. Los otros que, como apunta Gadamer (1990), son también una expresión de la naturaleza, pues “no podemos seguir viendo a la naturaleza como un simple objeto para la explotación, debemos considerarla una compañera en todas sus manifestaciones, pero también conceptualarla como el Otro con el cual convivimos” (pp. 35-36). Los otros a los que, al no asumir nuestra propia cuota de responsabilidad interna, culpabilizamos de todos los males sufridos presentes y futuros. Como de forma mordaz apunta Eric Hobsbawm (1991):

54

A ellos se les puede, se les debe, culpar de todos los agravios, incertidumbres y desorientaciones que sentimos tanto de nosotros después de cuarenta años en los que se han producidos los cataclismos más rápidos y profundos de la vida humana que constan en la historia documentada. ¿Y quiénes son ellos? Obviamente, y virtualmente por definición, los que no son nosotros, los extraños que son enemigos por su propia condición de extraños (p. 184).

Para acercarnos a los otros habría que renunciar antes a esa patológica sensación de supremacía e indiferencia que, desde tiempos remotos, ha caracterizado al europeo, a ese atisbo de soberbia cultural e ideológica con la que ha contagiado incluso a los pueblos que no respeta. Sin embargo, eliminar por completo las bases “identitarias” —se trata de un neologismo surgido precisamente en la crisis actual de identidad que vuelve a poner en peligro, atrayéndola al terreno de los nacionalismos, la vieja dicotomía entre lo individual y lo colectivo— para partir de cero en el incierto marco de lo colectivo sería un riesgo que podría hacernos perder el sentido y el alcance de una marcha que hace mucho tiempo que pudiera haber comenzado. Por ello quizá sea necesario diferenciar aquellos elementos mutables y temporales que conforman el concepto de *lo cultural* de aquellos otros, que por universales y atemporales, se habrían ido adaptando a los diferentes aspectos de cada pueblo o nación y que, por su carácter no transitorio, podríamos englobar dentro del complejo concepto de la tradición. Aquellos que, como expone García

Picazo (2004), “responden a sistemas culturales generales, a los que traducen mediante complejos códigos simbólicos, y que sirven a los individuos para formarse, a partir de ellos, sus propias concepciones particulares” (p. 224).

En este sentido, es la tradición la que da vida y sentido a la cultura, ya que, sin ella, no es más que una cáscara vacía, un cadáver a la deriva en el incierto itinerario vital de los pueblos, que, sin salir de sus propios procesos naturales, derivan los unos de los otros a merced de las migraciones y los constantes contactos comerciales —tal y como podemos ver en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna—. Una tradición que, desde este punto de vista, se compone de mitos y de ceremonias ancestrales, comunes en muchos aspectos a todos los cultos y culturas (Campbell, 1994, p. 24). Ritos de paso y de comprensión de los ciclos de la vida y de la naturaleza que reproducen viejos ecos milenarios entre sus cuentecillos y personajes y que también es posible ver en *Fausto*, junto a una importante advertencia para el futuro⁶. Porque en su apertura al universo clásico y pagano, casi oriental, de los arcanos grecolatinos de la cultura occidental, Goethe nos invita a abrir, al mismo tiempo, una compuerta al pasado más remoto de la humanidad: a Oriente, que, desde las otrora fértiles tierras de Mesopotamia, aún nos contempla a través de sus milenarias epopeyas con cierto aire displicente, como si todo cuando el lenguaje humano fuese capaz de comunicar ya estuviese dicho o escrito en algún otro tiempo o lugar, pues, como expone Gadamer (1990):

La lengua no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra en el Otro, y que la estancia más acogedora de esta casa es la estancia de la poesía, del arte. En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía (p. 156).

⁶ El concepto de tradición adquiere en *Fausto* una mayor relevancia a partir de la segunda parte, en la que Goethe introduce elementos característicos de la tradición grecolatina y centroeuropea, pero adaptándolos a un nuevo contexto cultural. Tal es el caso, por ejemplo, del lenguaje simbólico y mitológico de la escena *Noche de Walpurgis clásica* o las constantes referencias a canciones, refranes o cuentecillos populares, mediante los que Goethe imprime a su obra un cierto carácter formativo propio de la novela alemana de formación o *bildungsroman*. Por esta razón, en *Fausto*, la *formación* de su protagonista será la idea que instituya el verdadero carácter filosófico y humanista de la obra. Como expresión de una verdad que, independientemente del horizonte histórico en el que haya sido creada, da parte de sí misma y permite al lector reconocer “en lo extraño lo propio” (Gadamer, 1977, p. 43).

La hipotética salida del laberinto

Cabría preguntarse entonces a qué clase de filosofía invita *Fausto*, pues, a fin de cuentas, no son muy distintas sus conclusiones de las que se deducen de este análisis. Quizá la identidad de Europa deba forjarse de nuevo mediante la reconsideración común de su divisa diferencial de unidad en la diversidad (Sánchez Meca, 2010, p. 241). Alcanzar su conquista a través de un lento proceso de reconstrucción que no tenga la necesidad de apelar a la existencia de un origen común, sino que se apoye en la comprensión mutua y la necesidad de establecer, en todo caso, una raíz común para toda la humanidad que desvalore cualquier tipo de apropiación superior e individual. La pregunta podría ser entonces: ¿cómo casar la tradición con esta base nihilista en la que se descubre cómo todos los valores culturales europeos, tenidos hasta ahora por absolutos y como cúspide de la moral, la igualdad y la razón, no eran más que la mediación por la que se trataba de imponer y hacer valer una determinada voluntad de poder que es incompatible con la pluralidad y la comprensión del otro? (Sánchez Meca, 2010, p. 254), pues, como con acierto afirma Gadamer (1990):

Vivir con el Otro, vivir como el Otro del Otro es una obligación humana fundamental que rige tanto a la mayor como a la menor escala. Aprender a vivir el Uno con el Otro a medida que crecemos y avanzamos por la vida, como suele decirse, es al parecer igualmente válido para las grandes federaciones de la humanidad, para los pueblos y estados Todos somos Otros y todos somos nosotros mismos (pp. 36-37).

No debe extrañarnos que la respuesta a esta pregunta se torne acaso tan difícil como apropiada respecto del tema objeto de este artículo. En el trasfondo de *Fausto* se encuentra también una vieja letanía que puede servirnos de referencia y que concluye con la necesaria aceptación de la diversidad como base y fundamento de la identidad: la de la unidad entre la cultura moderna occidental y la cultura clásica cuyos fundamentos se sumergen en Oriente (Kramer, 2010). Porque, aunque pudiera resultar paradójico, esa identidad que tanto reclama Europa no solo no se apoya en elementos propios de una sola cultura, sino que, muy al contrario, debe conformarse a través del contacto y la constante relación con las demás culturas. Una idea que Goethe representa en *Fausto* a través del mágico matrimonio entre la clásica Helena de Troya y su homónimo y postmoderno protagonista. Como queriendo dejar constancia de que, en la integración de los contrarios, al menos de aquellas cosas que el ser humano y sobre todo la cultura occidental se ha empeñado en oponer y enfrentar, se encuentra la clave de nuestra supervivencia (Goethe, 2014, p.

433). Tal y como advierte Gadamer (1990) al decir que “es precisamente la diversidad, el reencuentro con nosotros mismos, el reencuentro con el Otro en la lengua, el arte, la religión, el derecho y la historia lo que nos permite formar verdaderas comunidades” (p. 39).

Para ello, al menos desde el punto de vista pedagógico, urge establecer una diferenciación clara entre el concepto de Estado y el de Nación. Es decir, arrojar un poco de luz respecto a los límites donde empieza y termina el aspecto jurídico y político y donde aparece el fenómeno cultural y tradicional. Porque el Estado, como creación del ser humano, no es más que un medio, una estructura artificial que se apoya en el contrato social, en “un proceso, digamos dialéctico, mediante el cual los derechos inherentes al ser humano se ceden por un instante al Estado para que inmediatamente retornen a su legítimo dueño, ya no como derechos naturales sino como derechos civiles” (Faramiñán Fdz-Fígares, 2017, p. 169). La Nación, por otra parte, es una consecuencia inherente al fenómeno humano y tiene su base, no tanto en fundamentos de factura consensual, sino, sobre todo, en criterios de tipo espiritual y antropológico. Estos elementos, por su origen y diversidad, raras veces coinciden con las forzadas fronteras de los Estados y, por lo tanto, al identificarse en un mismo ente, en el Estado-Nación, producen demasiado a menudo terribles contradicciones y conflictos, ya que “podemos encontrar varias naciones dentro de un Estado o incluso varios Estados que compongan en su conjunto una sola identidad nacional” (Faramiñán Fdz-Fígares, 2017, p. 189).

En el caso de Europa, dado que los distintos Estados que la conforman han sido siempre más proclives a recordar sus diferencias que sus nexos en común o puntos de encuentro, cabría profundizar en el hecho de que sus raíces culturales son mucho más antiguas y lejanas que las que dan sentido a sus distintas identidades nacionales. De tal forma que, sin temor a perder sus caracteres tradicionales (que de este modo estarían protegidos y puestos fuera de toda duda) pudieran acercarse las unas a las otras en aquello que de universal y atemporal comparten sus puntos de vista. Porque si —como hace la hermenéutica— partimos de la base de que cada ser humano apenas contempla una facción o aspecto de una misma realidad, podemos colegir, tal y como se desprende de *Fausto*, que tan solo será la suma de todas las perspectivas (de todos y cada uno de los seres que conforman la humanidad) la que nos pueda ofrecer un panorama lo más cercano posible a esa realidad *una* que todo lo circunda, cimienta y penetra.

Para ello, al menos en un primer momento, convendría partir de la constitución de un nuevo panteón cultural europeo en el que todos los artistas, políticos e intelectuales de las distintas naciones europeas resolvieran

sus simbólicas disputas en un lugar común (Coudenhove-Kalergi, 2010, p. 161), como exponentes de una misma identidad, primero europea y, después, por qué no, universal. Sin embargo, para ello habría que comenzar por abrir la conciencia subjetiva de cada europeo al plano de lo objetivo, tratar de comprender que los otros, todos aquellos que también sumidos en sus propias discrepancias “identitarias” tan solo aciertan, como nosotros, a avivar el fuego común de la discordia, también tienen su parte de razón. Aunque, como advierte Gadamer (1990):

No es fácil comprender que se puede dar la razón a Otro, que uno mismo y los propios intereses pueden no tener razón Tenemos que aprender a respetar al otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón (p. 37)

Esa es, en consecuencia, otra de las conclusiones de *Fausto*: la necesidad de acercarse al otro mediante la vivencia plena de su cultura y su porción de realidad, una lectura que invita al europeo actual a sumergirse en el entorno y la tierra de quien ha sido considerado desde tiempos remotos el otro: en las demás naciones de Europa y en Oriente, en las lejanas regiones que ocultan en su horizonte la luz incomprensible, aún para los propios ángeles (Goethe, 2014, p. 39), de un sol sublime que siempre renace. Es este el horizonte pretérito, simbólico y misterioso que, como en *Fausto*,⁷ siempre ofrece al ser humano una nueva oportunidad para comenzar y hacia donde empujan, como a la nube mágica y clásica de Helena (Goethe, 2014, pp. 457-458), los vientos sutiles de la memoria. Porque quizá en Oriente se encuentren muchas de las respuestas a nuestras preguntas, en el lento recorrido del sol y en el lenguaje imperecedero de los símbolos y de los mitos, en el otro, en lo ajeno, en todas aquellas cosas que por distintas han sido y son desechadas y olvidadas, en la naturaleza invisible y en sus ritos y formas alternativas de interpretar y ver al mundo y al ser humano. Por esta razón, Fausto inicia un camino a las raíces espirituales de la humanidad, un trayecto similar al emprendido por su autor durante toda su vida, quien, a fin de cuentas, subyace en su personaje, pues, como expone Armando Donoso (1993):

También es él (Goethe), a pesar de Grecia, quien en hora bien entrada de su madurez encuentra el camino del Oriente: la primavera de la Arabia florece en sus versos y hasta sus nuevos *lieder* se convierten en los proverbios de su *Diván*, mientras se compara a Hafiz, cuyos poemas leían sus amigos entre dos sorbos de buen vino. Por lo demás, en su

⁷ Me refiero aquí al comienzo de la segunda parte tras la solemne salida del sol (Goethe, 2014, p. 242).

juventud, Goethe había traducido más de algún himno árabe; el *Cantar de los Cantares*, y en el adiós de Fausto aconsejaba ‘volver los ojos, con confianza, hacia Oriente’ (p. 13-14).

Referencias bibliográficas

- Argullol, Rafael (2000). Entre Prometeo y Mefistófeles: utopías y apocalipsis contemporáneos. *Conferencia en la Residencia de Estudiantes de Madrid*, 7 de noviembre, 1-16.
- Argullol, Rafael (2007). *El fin del mundo como obra de arte*. Barcelona, CT: Acantilado.
- Augé, Marc (2000). *Los no lugares*. Barcelona, CT: Gedisa.
- Berman, Marshall (2013). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Madrid, MD: Anthropos-Siglo XXI.
- Campbell, Joseph (1994). *Los mitos* (Miguel Portillo, Trad.). Barcelona, CT: Kairós.
- Coudenhove-Kalergi, Richard (1922). *Technik* [Técnica]. Viena, Austria: Paneuropa.
- Coudenhove-Kalergi, Richard (2010). *Paneuropa* (Félix de la Fuente, Trad.). Madrid, MD: Encuentros.
- Crutzen, Paul & Stoermer, Eugene (2000). The Anthropocene [El Antropoceno]. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Crutzen, Paul (2002). Geology of mankind [Geología de la humanidad]. *Nature*, 415, 23-25. DOI: <https://doi.org/10.1038/415023a>
- Donoso, Armando (1933). *Goethe, poesía y realidad*. Santiago de Chile, Chile: Universidad de Chile.
- Eckermann, Johann Peter (2015). *Conversaciones con Goethe* (Rosa Sala Rose, Trad.). Barcelona, CT: Acantilado.
- Faramiñán Gilbert, Juan Manuel de (2002). Democracia y tentación totalitaria en Europa. En G. Peces Barba, *La democracia a debate* (pp. 109-144). Madrid, MD: Dykinson.
- Faramiñán Fernández-Figares, Juan Manuel de (2017). *Coudenhove-Kalergi. Un Ideal para Europa*. Madrid, MD: Dykinson.
- Gadamer, Hans Georg (1977). *Verdad y método* (Vol. 1). Salamanca, CL: Sígueme.

- Gadamer, Hans Georg (1990). *La herencia de Europa* (Pilar Giraldo Gorina, Trad.) Barcelona, CT: Península.
- Gadamer, Hans Georg (2002). *La responsabilidad del pensare. Saggi ermeneutici* [La responsabilidad del pensar. Ensayos hermenéuticos] (Riccardo Dottori, Trad.). Milán, Italia: Vita e Pensiero.
- García Picazo, Paloma (2004). *Teoría breve de relaciones internacionales*. Madrid, MD: Tecnos.
- Goethe, Johann Wolfgang von (2013). *Teoría de la Naturaleza* (Diego Sánchez Meca, Trad.). Madrid, MD: Tecnos.
- Goethe, Johann Wolfgang von (2014). *Fausto* (José Roviralta Borrell, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Hegel, Fiedrich (1971). *Fenomenología del Espíritu* (Wencelsao Roces, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, Eric (1991). *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Jordi Beltrán, Trad.). Barcelona, CT: Crítica Grijalbo Mondadorí.
- Noah Kramer, Samuel (2010). *La historia empieza en Sumer* (Jaime Elías y Jorge Braga, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Lévi-Strauss, Claude (2012). *Mito y significado* (Héctor Arruabarrena, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Marlowe, Christopher (2010). *Fausto* (Marcelo Cohen, Trad.). Barcelona, CT: Random House Mondadori.
- Morin, Edgar (1988). *Pensar Europa* (Beatriz E. Anastasi de Lonné, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.
- París, Carlos (2001). *Fantasia y razón moderna. Don Quijote, Odiseo y Fausto*. Madrid, MD: Alianza.
- Patočka, Jan (1991). *Platón y Europa* (Marco Aurelio Galbarini, Trad.). Barcelona, CT: Península.
- Reale, Giovanni (2005). *Raíces culturales y espirituales de Europa* (María Pons Irazazábal, Trad.). Barcelona, CT: Herder.
- Rull, Valentí (2017). The 'Anthropocene' uncovered [El Antropoceno al desnudo], *Collectanea Botanica*, 36, e008. DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/collectbot.2017.v36.008>
- Rull, Valentí (2018). *El antropoceno*. Barcelona, CT: CSIC/Los libros de la Catarata.
- Safranski, Rüdiger (2015). *Goethe. La vida como obra de arte* (Raúl Gabás, Trad.). Barcelona, CT: Tusquets.

- Sánchez Meca, Diego (2010). *El nihilismo*. Madrid, MD: Síntesis.
- Schöne, Albrecht (1994). *Goethe Faust. Kommentare* [El Fausto de Goethe. Comentarios]. Frankfurt am Main, Alemania: Bibliothek Deutscher Klassiker.
- Snow, Charles Percy (2007). *The two cultures* [Las dos culturas]. Nueva York, Estados Unidos de América: Cambridge University.
- Villacañas Berlanga, José Luis (2001). *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid, MD: Akal.