

De la confianza sistemática al sentido de la posibilidad. Crítica a la racionalidad moderna en Robert Musil

ISABEL CRISTINA SERNA SALAZAR

Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de Magíster en
Estudios Humanísticos

Asesor: Dra María Cecilia Salas Guerra

MEDELLÍN

UNIVERSIDAD EAFIT

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

2010

De la confianza sistemática al sentido de la posibilidad. Crítica a la racionalidad moderna en Robert Musil

ISABEL CRISTINA SERNA SALAZAR

UNIVERSIDAD EAFIT
ESCUELA DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

2010

RESUMEN

En este trabajo se pretende analizar cómo a través de Ulrich, personaje de *El hombre sin atributos*, es posible encontrar una crítica al complejo sistema de valores sobre el cual se sostenía el hombre moderno de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Por esta razón, se busca comprender los razonamientos ulrichianos que promueven el planteamiento de una estética diferente, una nueva manera de afrontar la vida, confrontando simultáneamente dichos planteamientos con nociones como destrucción de la experiencia, cotidianidad sofocante, crisis de la racionalidad entre otros fenómenos del período mencionado. Así es como puede rescatarse a Ulrich quien se convierte en un mediador entre la esfera abstracta de las ideas y las formas concretas de la existencia. La ausencia de atributos del personaje, de ser principio de desestructuración pasa a ser un modo específico de narración que apunta a “potencializar” lo real poniéndolo en constante competencia con realidades hipotéticas, que a su vez constituyen otras virtualidades.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	1
PRIMERA PARTE: POLISEMIA Y PARADOJAS DE LA MODERNIDAD.....	14
1. Entre el humanismo renacentista y las dicotomías cartesianas.....	14
1.1 El humanismo del siglo XVI.....	16
1.2 Surgimiento del sujeto literario.....	25
1.3 Hacia la dicotomía cartesiana.....	32
1.4 La ilustración o la renovación de la cosmópolis moderna.....	37
2. Viena-fin-de-siglo: Crisis política y renovación artística e intelectual.....	43
2.1 Robert Musil o la ausencia de fundamento del mundo moderno.....	48
2.2 La problematización del estilo literario.....	52
2.3 Disolución del individualismo, imposibilidad del colectivismo.....	58
2.4 De la moral a la ética.....	62
2.5 La dicotomía racionalismo-irracionalismo, clave de la crisis de valores....	69
2.6 El ensayismo, entre el saber y el arte.....	73
SEGUNDA PARTE: ATRIBUTOS SIN HOMBRE, BALANCE CRÍTICO DE LA PARADÓJICA MODERNIDAD.....	81
3. El mundo burgués y la vida cotidiana.....	81
4. Destrucción de la experiencia.....	99
5. Atributos sin hombre.....	112
CONCLUSIONES.....	135
BIBLIOGRAFÍA.....	145

INTRODUCCIÓN

La presente investigación procura analizar cómo a través de Ulrich, personaje de *El hombre sin atributos*, de Robert Musil, es posible encontrar una crítica y un testimonio sobre el derrumbe del complejo sistema de valores sobre el cual se sostenía el hombre moderno de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, dado que el autor logra lentamente deconstruir la que fuera cuna y centro artístico y cultural de la modernidad: Viena, la misma que en la novela deviene Kakania. Musil hace visibles las paradojas en las que se soportan la idea y la imagen de hombre y de cultura construidas en el seno de la racionalidad moderna. Desde la literatura, se muestra entonces otro rostro del hombre: sin las seguridades ni las pretensiones de grandeza y completud con las que soñaron algunos antepasados suyos, un hombre sin atributos y que deambula entre atributos sin hombre.

Se busca por tanto comprender los razonamientos ulrichianos que promueven lo que sin duda será una estética diferente, una nueva manera de ver el mundo y de afrontar la vida, para lo cual el personaje se instala en el sentido de la posibilidad más que en el sentido de la realidad, y en el perspectivismo más que en el sistematismo. Esta llamativa posición de Ulrich en la existencia ha de ser considerada, en la presente indagación, a la luz de nociones como destrucción de la experiencia, cotidianidad sofocante y crisis de la racionalidad, entre otras, que parecen dar cuenta de ciertos fenómenos complejos propios de la atmósfera finisecular en la cual discurre el relato de Musil.

Se trata pues, ante todo, de desvelar y exponer las reacciones y posiciones de algunos personajes de la novela (en particular Ulrich) ante el funcionamiento de un sistema de valores determinado que se construye en un período específico, paradójico y difícil de delimitar históricamente, y así evidenciar otras maneras de pensar al hombre y cómo también es posible desde esa perspectiva plantear otras estéticas ante las crisis del siglo XX (concretamente a finales del siglo XIX y principios del siglo XX). En tal sentido, Musil procede, al igual que muchos otros escritores de la época -tales como Hofmannsthal, Kafka, Márai, entre otros- procura poetizar la propia realidad de un mundo decadente y cruel, donde para ellos incluso no es muy claro en distintos momentos qué es lo que defienden.

Tal vez, la de ellos se pueda nombrar como una estética del desaliento, del cansancio y de lo absurdo. Por esto, interesa especialmente indagar sobre las condiciones singulares que hacen que tal período conduzca a la saturación y al derrumbe del sistema de valores que se pretendía establecer, lo cual inevitablemente altera y transforma de forma definitiva el mundo vienés.

La crisis de la representación y de la noción de sujeto moderno, sujeto de conciencia, en el que se pretendía unir ciencia y experiencia, inteligencia y alma, marca fuertemente al hombre moderno, modificándole de alguna forma su humanidad, y produciendo lo que Giorgio Agamben –siguiendo los planteamientos de Walter Benjamin- denomina como *destrucción de la experiencia*; experiencia que le es arrebatada al hombre, siendo extraída de él y resultándole finalmente ajena, porque ha sido desterrada al campo de la simple experimentación científica, o del caso clínico, o del dato. Para Agamben, la incapacidad creciente de tener y transmitir experiencias se convierte en uno de los pocos datos ciertos que ese hombre dispone sobre sí mismo.

Esta incapacidad se vincula a distintos rasgos y acontecimientos en los que desemboca la racionalidad moderna, por ejemplo, la catástrofe que para el siglo XX constituyen la Primera y la Segunda Guerra Mundial, no sólo por la destrucción masiva a la que dieron lugar sino también por la profunda repercusión en el pensamiento de la época y en los ideales y expectativas acerca de la civilización misma. Es así como se entiende que los hombres que llegan de la guerra, son incapaces de hacer relato de lo que acontece en ella, y como decía Benjamin en 1933¹, estos hombres retornaban no más ricos en experiencia sino empobrecidos y vaciados de la misma, indefensos, enmudecidos. Una de las razones por las que este tipo de experiencias atroces no puedan comunicarse después, es porque se banalizan, se trivializan, y el lenguaje del que se dispone se trastoca y se ve desbordado por el exceso de la crueldad y de la devastación; de ahí, el aturdimiento y el silencio de quienes regresan del campo de batalla. Pero no sólo la guerra destruye la experiencia, pues de igual modo esto también se constata tanto en el auge creciente de la racionalidad instrumental por la vía de de la ciencia y la técnica –con los visibles efectos que ello produce en el modo de ser hombre y de habitar el mundo-, como en una cierta banalización de la cotidianidad que

¹ Véase BENJAMIN, Walter. “*Experiencia y pobreza*”, *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1973.

se produce al ritmo del crecimiento frenético de las grandes ciudades europeas en el tránsito del siglo XIX al XX.

Sobre estos rasgos y fenómenos ahondarán las grandes obras literarias propias de la época, emergen como testimonio de la experiencia decisiva del hombre moderno: la destrucción de la experiencia. Y una de las obras de importancia en la cual el reflejo de esta particularidad es notable, es *El hombre sin atributos*. Su grandeza puede abonarse por la pobreza, la ausencia de atributos, de experiencia y de acción.

En este contexto, la literatura recrea paradójicamente la profunda carencia de sentido y el desconcierto del hombre viviente. Lo único que queda es pensar acerca de las condiciones históricas a las que ha dado lugar el hombre moderno y sus modos de pensamiento, y a las cuales no se puede sustraer, le toca hacerse cargo de ello e intentar la apertura de lugares lógicos para la experiencia.

En *El hombre sin atributos* nos encontraríamos pues ante una revisión crítica acerca de los principios con base en los cuales la modernidad quiso concebir al hombre de manera inédita. ¿Qué otra cosa sino una generación como la de Ulrich, personaje principal, puede engendrar tal carrera hacia el futuro y el progreso de la ciencia y la técnica? Una pretendida sobresaturación de atributos modernos tales como: consciencia de sí, libre uso de la razón, identidad autónoma individual y colectiva, y capacidad de tener ideas claras y distintas, no hace sino modificar al ser del hombre, en tanto lo provee de un patrón de comportamiento especial y una forma de pensarse a sí mismo y de concebir el mundo de una manera diferente. Podríamos ver a Ulrich como un producto informe de la enfermedad del siglo, del desgaste de la vida cotidiana a causa de la velocidad sobre la cual se levanta básicamente la modernidad y el “espíritu” de progreso.

El héroe típico lleno de virtudes ha desaparecido de la historia, y tenemos por consiguiente a un antihéroe, al hombre “moderno que no hace nada”. Tenemos a Ulrich, hijo de la época, antítesis de su padre, quien es brillante y consciente de todas sus dotes. La palabra del padre pesa, aún está cargada de autoridad, a diferencia de la del hijo que se ha mancillado como consecuencia del derrumbamiento paulatino del proyecto moderno y particularmente de la caída del Imperio Austrohúngaro.

Y es que según las pautas del siglo XIX, Austria-Hungría, o la monarquía Dual, era una de las reconocidas “superpotencias”, en posesión de un vasto territorio, con una bien establecida estructura de poderes. En 1918 la obra política de siglos se derrumbaría, haciéndose efectivas las sospechas de desastre que ya animaban el espíritu artístico desde finales del siglo XIX.

Tras la batalla de Königgrätz permaneció la Monarquía de los Habsburgo, la cual pronto se convirtió en la Monarquía Dual de Austria-Hungría; sólo después de cincuenta años, ésta desapareció desmembrándose para crear una red aparente de naciones-estados a través de toda la Europa del Este Central. La última mitad del siglo de la Monarquía ha sido usualmente vista como un declive inevitable y una caída del estado supra-nacional incapaz de resistir la ola del nacionalismo.

Algunas sociedades se adaptan más fácilmente a la modernización que otras, y la presencia de elementos pre-modernos de una identidad común facilitan la emergencia de las modernas naciones-estados; pero eso no ocurría para la Monarquía de los Habsburgo. El sector agrario y los sectores tradicionales probaron ser más difíciles de manejar que en otras sociedades, y la diversidad étnica y cultural hizo fracasar la pretensión de construir una unidad, una identidad. Una empresa dinástica que nunca reconoció la soberanía del pueblo, y cuyo emperador declaró la guerra en 1914 no bajo la autorización de la gente, sino por cuenta propia, nunca descubriría cómo transformarse ella misma para sobrevivir al mundo moderno.

La historia de la monarquía en este período fue excepcionalmente compleja, con un fabuloso orden de ideologías y fuentes de autoridad, viejas y nuevas, compitiendo como agentes de lealtad. Por otro lado, la agitación intelectual y cultural dio lugar a que Viena-fin-de-siècle se convirtiera en la capital y en el punto de referencia artística, intelectual y literaria en toda Europa.

La Monarquía en sus últimas décadas tuvo una doble dimensión. Una versión, con su cultura moderna pluralista y cosmopolita; y la otra, más turbia, muestra una sociedad

burguesa opresiva, moralista, atravesada por conflictos étnicos y políticos, es decir, marcada por el autoritarismo, el racismo y el antisemitismo rampante.

Después de la derrota por parte de Prusia, Francisco José hizo negociaciones con el líder de los Magiars. El resultado fue el llamado **“Compromiso austrohúngaro”** en 1867, por el cual el Imperio austríaco fue transformado en la Monarquía Dual de Austria-Hungría. Este acuerdo tuvo la intención de convertir a la Monarquía de los Habsburgo en un condominio germano-magiar, con los Magiars dominando Hungría y los austríacos alemanes dominando el resto del Imperio. Francisco José continuaría como un monarca cuasi-constitucional en las dos mitades, como rey en Hungría y como emperador en el resto de la Monarquía. Irónicamente, el nombre de Austria desapareció como nombre oficial. Informalmente se seguía llamando Austria, sin embargo la forma semi-oficial era Cisleithania; ya que el río Leitha era el límite entre la baja Austria y Hungría. Solamente en 1915 le fue permitido a Cisleithania ser llamada Austria.

Francisco José estaba preocupado principalmente por el poder dinástico y el prestigio, así que toda sus políticas después de 1866, incluyendo el “compromiso” estaban dirigidas a vengarse de Prusia, y a restablecer los asuntos con Alemania.

Rápidamente fue claro que el “compromiso” le daba a Hungría una influencia desproporcionada en los asuntos de la Monarquía. Un desequilibrio también en la influencia sobre las respectivas mitades. Los Magiars habían mostrado en 1871 que tenían un veto en cualquier cambio en las estructuras constitucionales de Cisleithania, y ellos usualmente tenían influencia política allí. Debido a la insatisfacción de los Magiars con el “compromiso”, se debilitó el tema de la política austro-húngara.

En los años posteriores al “compromiso” se ratificaron muchos de los logros liberales en ambas partes de la Monarquía. En Cisleithania, el líder liberal alemán personificado en el primer ministro, fundó un estado liberal. La constitución de diciembre de 1867, en realidad era un grupo de “leyes básicas” y normas de un estado constitucional.

Los liberales alemanes tuvieron éxito reduciendo el poder de la iglesia, con ayuda de los josefistas, quienes reforzaron el anti-clericalismo. Las leyes de mayo de 1868 cambiaron radicalmente las concesiones del concordato de 1855 con respecto al matrimonio y a la

educación. Uno de los grandes logros liberales fue la instauración de 8 años de educación obligatoria para todos los niños. El concordato fue abrogado por el mismo Francisco José en 1870, en respuesta a la declaración de la infalibilidad del Papa como un reto a la autoridad de los Habsburgo.

En Hungría la fundación liberal de los Magiars introdujo similarmente, una legislación progresista, con un Compromiso, el *Nagobda*, con Croacia en 1868, además de leyes en cuanto a la nacionalidad y la educación. Estas leyes también fueron un intento de convertir el reino de Hungría (en el cual los Magiars sólo eran cerca del 40% de la población) en una nación-estado de habla magiar. El problema de la lengua fue centro de conflicto, ya que tantas naciones unidas en un imperio, necesariamente poseían una lengua y una cultura diferente. ¿Por qué imponer unas sobre otras?

Por ejemplo, la crisis del ejército no tenía que ver con las prácticas militares, sino más bien con el simbolismo nacional: ¿Iba Hungría a tener un ejército de habla magiar? También había una práctica vital nacional comprometida: los reclutas del ejército pertenecían a diversas identidades nacionales, así que esta organización terminaba siendo una “escuela de la nación”. Y este hecho, en parte, beneficiaba la unión de la dinastía.

Con las clases medias alemanas hubo un cambio muy marcado para los que tenían orientación social. El programa de 1882 combinó un énfasis mayor en el bienestar social con un tono más fuerte en defensa de los austro-alemanes en contra de las otras nacionalidades de Cisleithania. Este programa se convirtió en la base del movimiento nacionalista alemán dirigido por Georg von Shönerer. Bajo su liderazgo, el movimiento asumió rápidamente una postura claramente antisemita, a pesar de que el programa original fue escrito por judíos como Heinrich Friedjung.

El crecimiento del antisemitismo en la década de 1880 constituye una deriva fatal en la historia de Austria. Sus causas son complejas, pero entre ellas se puede destacar la identificación entre los judíos y el liberalismo. Los judíos probaron ser mejores adaptándose a la economía moderna: de ser perseguidos y ser una minoría pobre en la década de 1850, pasaron a ser acaudalados y exitosos en muchos campos, especialmente en

la literatura, en la prensa, en la música y en diversas profesiones liberales; adicionalmente estaban los ya establecidos banqueros comerciantes y judíos de industria.

Es así como, a causa del odio profundo que muchos sectores le profesaban a los judíos, éstos llegaron a convertirse en un elemento racial foráneo que debería ser expulsado o eliminado.

Los social cristianos más leales a Austria Imperial, no se ajustaban al patrón nacionalista. Las causas del antisemitismo de este grupo, no eran ni étnicas ni raciales, dadas sus raíces ideológicas y sus valores supra-nacionales. El antisemitismo también tuvo una fuerte repercusión en Hungría a principios de 1880, sin embargo, el gobierno rápidamente se pronunció en contra, y así Hungría relativamente, permaneció siendo una isla con un sentimiento pro-judío.

En 1900, Austria-Hungría tenía uno de los más elaborados sistemas de educación en Europa, y parte de ello explicaba sus logros intelectuales y sus récords económicos. Aquí también el nacionalismo jugó un papel muy importante. En Hungría, la gran inversión escolar estaba directamente relacionada con la “magiarización”. En Cisleithania las políticas de gobierno y las consideraciones nacionales conspiraron para ofrecer oportunidades de educación. Universidades polacas fueron fundadas en Cracovia y en Lemberg para apaciguar a los políticos polacos, mientras que una universidad de habla alemana fue montada en Czernowitz como contrabalance. Esto generó una competencia en la creación de centros educativos de distintas lenguas que potenció el nivel de educación del pueblo.

Viena era uno de los más grandes centros urbanos y uno de los más importantes centros de poder político y cultural por siglos en toda centroeuropa. Por consiguiente, fue uno de los centros culturales líderes, especialmente en música, teatro, ópera, medicina, filosofía, literatura. No obstante, en otros aspectos no fue tan revolucionaria comparada con los desarrollos de otros sitios.

La mayor ventaja en el siglo XIX de la monarquía de los Habsburgo era su estatus de “necesidad europea”. La monarquía en 1900 estaba postrada por sus conflictos nacionales. La crisis de los checos y los Magiares fue realmente desestabilizante, además de la crisis de

nacionalidad en las fronteras. El irredentismo*, el deseo de las poblaciones nacionales de obtener su territorio para la patria nacional fue lo que destruyó la monarquía de los Habsburgo.

El 28 de junio de 1914 asesinaron a Francisco Fernando el archiduque de Austria y a su esposa en una visita a Sarajevo; hecho que atentó contra el prestigio de los Habsburgo en los Balcanes. Exactamente un mes después, Francisco José firmaría la declaración de guerra contra Serbia que desencadenaría la Primera Guerra Mundial. Sobre quién empezó en realidad la guerra esto existe un gran debate, donde el principal punto de vista sostiene que el instigador primario fue Alemania, con su ánimo de ganar poder mundial. Por otro lado, se sugiere que la guerra fue iniciada por la monarquía de los Habsburgo como respuesta a los eventos que ocurrieron en los Balcanes, tal vez un proyecto menos ambicioso. Estas versiones incluyeron la necesidad de defender el honor y el prestigio de la dinastía.

Después del caos generado por las exigencias y el desgaste de la Primera Guerra Mundial, en 1918, la monarquía reveló su incapacidad de proporcionar los beneficios económicos, sociales, políticos -incluyendo los de alimentación y combustible-, que alguna vez tuvo. La monarquía falló en cumplir con sus funciones y fue cambiada por consiguiente por algo mejor².

Es en este paradójico contexto de crisis y decadencia política, económica, ideológica y moral, pero también de gran auge artístico y literario, donde Robert Musil se entrega a la tarea de escribir su gran novela *El hombre sin atributos*, y es en ese ambiente donde se inspiran muchos de los personajes y situaciones de la narración; pero, sobre todo, la novela tiene una dimensión crítica, tanto frente a este contexto inmediato, como frente a la tradición de pensamiento racionalista en la que se pretendía tejer una imagen y una idea de hombre.

* El Irredentismo es constituido para la reivindicación de las tierras "no rescatadas" de Austria-Hungría.

² BELLER, Steven. *A concise history of Austria*. New York: Cambridge University Press, 2006. 334 pp. 141-195

El presente trabajo de investigación se ocupa por tanto de esa dimensión crítica de la novela de Musil –donde el espíritu de la ironía y de la polémica son capitales-; crítica en todo caso de los presupuestos del racionalismo en el que se han fundado tanto el pensamiento moderno como las dinámicas propias de la vida moderna: burguesía y capitalismo. En este sentido, algunas de las referencias teóricas para abordar la novela son Walter Benjamin, Giorgio Agamben, Isaiah Berlin, Maurice Blanchot, Joseph Casals, Mónica Cragolini, Dahan-Gaida, Ernst Fischer, Stephen Toulmin, Alain Touraine, entre otros.

El texto se divide en dos partes: en la primera –desarrollada en dos capítulos-, se explora un poco la noción de modernidad, sobre todo desde el enfoque que propone Stephen Toulmin en *Cosmópolis, El trasfondo de la modernidad* (2001), donde se encuentra una visión panorámica de la cuestión.

Está claro que lo que se entiende por modernidad no es unívoco, pues la amplísima reflexión al respecto muestra un campo lleno de paradojas, de contradicciones, de temporalidades que no coinciden, de actitudes ambiguas, de avanzadas y retrocesos en el pensamiento y en la eticidad. Un ir y venir entre pretensiones de construir una racionalidad, y la aparición de fuertes o débiles reacciones frente a ello. Se trata del auge técnico, de querer aplicar la racionalización de la Ilustración e instrumentalizarla en distintos campos como el político, el social, el económico, el ético, como si aquello se pudiera administrar. Toda esta saturación lleva a un colapso y un malestar evidentes en la sociedad. Pero es sobre todo el ámbito de las artes y la literatura el que ha sabido captar mejor los signos de la crisis, de la decadencia, de la imposibilidad de la modernidad como proyecto, del malestar y de la sospecha frente a la fe en la razón y en el progreso. En dicho ámbito se escucha tanto la fascinación como el rechazo frente a las coordenadas de la racionalidad y a las dinámicas de la vida moderna. Quizás por ello, encontramos diferentes dimensiones de la crítica: fascinación, pero también melancolía, la doble cara de la modernidad, cuando se impone la catástrofe, la explotación, la pobreza y la guerra, por ejemplo. Un signo de la paradójica modernidad es que ésta da lugar a vertientes de pensamiento tan heterogéneas como: René Descartes e Isaac Newton, Immanuel Kant y G. W. F. Hegel, pero también, en contrapunto con éstos, Michel de Montaigne y Miguel de Cervantes, Blas Pascal y

Friedrich Nietzsche, entre otros. Ambas vertientes son modernas, es decir que la palabra modernidad recubre esta contrariedad entre una racionalidad que se pretende universal y una racionalidad crítica e irónica frente a esta pretensión.

Así, comparando el carácter más conservador quizás de los pensadores del siglo XVII con las ideas emancipadoras de los humanistas del siglo XVI, se puede ver que las innovaciones en la ciencia y la filosofía del siglo XVII se parecen menos a unos avances revolucionarios y más a una contrarrevolución defensiva. En general, se distinguen dos sentidos del término "humanismo". Según el primero de ellos, "humanismo" sería el movimiento cultural que surge en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y se extiende luego por toda Europa, estableciendo las bases de la cultura moderna. El humanismo se ubica así en el corazón del movimiento renacentista. Se tiende a pensar en este humanismo como una "atmósfera cultural". El humanismo de los siglos XIV, XV, XVI fue ante todo un movimiento de rebelión, no de una manera general contra la escolástica, de la que por el contrario conservó bastantes aspectos, sino contra una lógica y una física. Es bastante significativo que la rebelión humanista tuviera dos objetivos polémicos precisos: un logicismo y un fisicismo que con sus "cálculos" abolían la riqueza de la experiencia humana concreta, sustituyendo las pretensiones de los esquemas unitarios a la variedad y multiplicidad del devenir real. Se habla del humanismo renacentista como el momento del descubrimiento del hombre como hombre, como una totalidad destinada a dominar el mundo; heredero de una historia en la que reconocerse y parte de una naturaleza a la que conocer.

En el segundo sentido, el término humanismo se asocia a una actitud o movimiento intelectual. Sin embargo, antes que a un sistema doctrinal, el término humanismo remite a una serie de actitudes, valores y creencias. Esta actitud intelectual se nos presentaría asignando un valor eminente al hombre, en pugna contra todo intento de devaluación. La denuncia de cualquiera de las posibles alienaciones que someten lo que de humano hay en el hombre es difícilmente articulable, si no existe una conciencia clara de qué es lo específicamente valioso en el hombre, lo que a toda costa hay que salvar, los modelos o ideales que se nos propone que realicemos en tanto que hombres que pretenden serlo. En este sentido, el humanismo nos presenta un perfil borroso e indeterminado. Durante el Renacimiento se acuñó el término "humanista", pero su uso era técnico: tenía el significado

de "profesor de retórica" o especialista en las *studia humanitatis*. En su sentido de atmósfera espiritual propia del Renacimiento, el "humanismo" no es identificado como tal hasta el siglo XIX y su nacimiento corre parejo con el surgimiento de una actitud intelectual que hoy reconocemos como "humanista", el sentido segundo del término³.

Como consecuencia del rechazo frente a las dinámicas de la vida moderna y de la imposibilidad de construirse como proyecto, además del malestar producido por la sospecha frente a la fe en la razón y progreso, se empiezan a desmontar los metarrelatos que se habían construido desde la fascinación por la modernidad.

El procedimiento de legitimación que instaura la *Aufklärung*, el dispositivo de la emancipación, su potencia intrínseca de erosión es muy fuerte. Su característica es fundar la legitimidad de la ciencia, la verdad, sobre la autonomía de los interlocutores comprometidos en la práctica ética, social y política. Esta legitimación genera una dificultad en dos planos, el de los hechos y los valores, crea un problema entre un enunciado denotativo y un enunciado prescriptivo con valor práctico. De esto se deriva que la ciencia juegue su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos de lenguaje; y es así como el de la prescripción se le escapa. Pero ante todo no puede legitimarse en sí misma como suponía la especulación. Es esta diseminación de los juegos de lenguaje, lo que parece disolverse es el propio sujeto social. El lazo social es lingüístico, pero no está hecho de una única fibra. Es un tejido donde se entrecruzan un número indeterminado de juegos de lenguajes que obedecen a reglas diferentes. El principio de unitotalidad, o la síntesis bajo la autoridad de un metadiscurso de saber, es inaplicable. Y con el tiempo, nuevos lenguajes vienen a añadirse a los antiguos. De este estallido se puede sacar una impresión pesimista, puesto que nadie habla todas esas lenguas, carecen de metalenguaje universal, el proyecto del sistema-sujeto es un fracaso, el de la emancipación no tiene nada que ver con la ciencia, los eruditos se han convertido en científicos, las tareas de investigación desmultiplicadas se convierten en tareas divididas en parcelas que nadie domina. Ese pesimismo es el que ha alimentado a la generación de comienzos del siglo en Viena, a artistas como, Musil, Kraus, Hofmannsthal, Loos, Schönberg, Broch, pero también a filósofos como Mach y

³ Véase MOREY, Miguel. *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos, 1987. pp. 105-114

Wittgenstein. Sin duda, han llevado tan lejos como era posible la ciencia y la responsabilidad teórica y artística de la deslegitimación⁴.

En el segundo capítulo se presentan los síntomas de una sociedad que ya no cree en la posibilidad de determinarse de manera racional y autónoma, debido al desgarramiento por los incesantes conflictos. Aquí, se hacen ciertas consideraciones divididas en subtemas, que desde algunas disciplinas se han hecho a propósito de Musil y su contexto. Es cierto que, de alguna manera, el aparato crítico se ha construido sólo con algunos de los autores y críticos de la obra de Musil, es decir, que no se trata de un recorrido exhaustivo por la crítica al autor –pues ello desbordaría el propósito de este trabajo–.

La segunda parte, dividida en tres capítulos, está plenamente orientada hacia la novela de Musil. Se propone un diálogo de Ulrich con otros personajes literarios que de alguna forma se comprometen también con la época, en el sentido de pensar la condición del hombre, de modo que tales personajes constituyen en sí mismos balances críticos del espíritu racionalista moderno. Es necesario advertir que sólo se utilizará el primer tomo de *El hombre sin atributos*. Esto, por algunas razones. En primer lugar, por la extensión de la novela, pues ocuparse de ambos tomos extendería el límite temático y cronológico de la investigación misma; segundo, porque es en el primer tomo –más que en el segundo– donde se concentran los elementos de análisis y los rasgos propios de Ulrich sobre los cuales interesa hacer la indagación.

⁴Véase LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 2000. pp. 77-78

INTRODUCCIÓN

La presente investigación procura analizar cómo a través de Ulrich, personaje de *El hombre sin atributos*, de Robert Musil, es posible encontrar una crítica y un testimonio sobre el derrumbe del complejo sistema de valores sobre el cual se sostenía el hombre moderno de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, dado que el autor logra lentamente deconstruir la que fuera cuna y centro artístico y cultural de la modernidad: Viena, la misma que en la novela deviene Kakania. Musil hace visibles las paradojas en las que se soportan la idea y la imagen de hombre y de cultura construidas en el seno de la racionalidad moderna. Desde la literatura, se muestra entonces otro rostro del hombre: sin las seguridades ni las pretensiones de grandeza y completud con las que soñaron algunos antepasados suyos, un hombre sin atributos y que deambula entre atributos sin hombre.

Se busca por tanto comprender los razonamientos ulrichianos que promueven lo que sin duda será una estética diferente, una nueva manera de ver el mundo y de afrontar la vida, para lo cual el personaje se instala en el sentido de la posibilidad más que en el sentido de la realidad, y en el perspectivismo más que en el sistematismo. Esta llamativa posición de Ulrich en la existencia ha de ser considerada, en la presente indagación, a la luz de nociones como destrucción de la experiencia, cotidianidad sofocante y crisis de la racionalidad, entre otras, que parecen dar cuenta de ciertos fenómenos complejos propios de la atmósfera finisecular en la cual discurre el relato de Musil.

Se trata pues, ante todo, de desvelar y exponer las reacciones y posiciones de algunos personajes de la novela (en particular Ulrich) ante el funcionamiento de un sistema de valores determinado que se construye en un período específico, paradójico y difícil de delimitar históricamente, y así evidenciar otras maneras de pensar al hombre y cómo también es posible desde esa perspectiva plantear otras estéticas ante las crisis del siglo XX (concretamente a finales del siglo XIX y principios del siglo XX). En tal sentido, Musil

procede, al igual que muchos otros escritores de la época -tales como Hofmannsthal, Kafka, Márai, entre otros- procura poetizar la propia realidad de un mundo decadente y cruel, donde para ellos incluso no es muy claro en distintos momentos qué es lo que defienden. Tal vez, la de ellos se pueda nombrar como una estética del desaliento, del cansancio y de lo absurdo. Por esto, interesa especialmente indagar sobre las condiciones singulares que hacen que tal período conduzca a la saturación y al derrumbe del sistema de valores que se pretendía establecer, lo cual inevitablemente altera y transforma de forma definitiva el mundo vienés.

La crisis de la representación y de la noción de sujeto moderno, sujeto de conciencia, en el que se pretendía unir ciencia y experiencia, inteligencia y alma, marca fuertemente al hombre moderno, modificándole de alguna forma su humanidad, y produciendo lo que Giorgio Agamben –siguiendo los planteamientos de Walter Benjamin- denomina como *destrucción de la experiencia*; experiencia que le es arrebatada al hombre, siendo extraída de él y resultándole finalmente ajena, porque ha sido desterrada al campo de la simple experimentación científica, o del caso clínico, o del dato. Para Agamben, la incapacidad creciente de tener y transmitir experiencias se convierte en uno de los pocos datos ciertos que ese hombre dispone sobre sí mismo.

Esta incapacidad se vincula a distintos rasgos y acontecimientos en los que desemboca la racionalidad moderna, por ejemplo, la catástrofe que para el siglo XX constituyen la Primera y la Segunda Guerra Mundial, no sólo por la destrucción masiva a la que dieron lugar sino también por la profunda repercusión en el pensamiento de la época y en los ideales y expectativas acerca de la civilización misma. Es así como se entiende que los hombres que llegan de la guerra, son incapaces de hacer relato de lo que acontece en ella, y como decía Benjamin en 1933¹, estos hombres retornaban no más ricos en experiencia sino empobrecidos y vaciados de la misma, indefensos, enmudecidos. Una de las razones por las que este tipo de experiencias atroces no puedan comunicarse después, es porque se

¹ Véase BENJAMIN, Walter. “*Experiencia y pobreza*”, *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1973.

banalizan, se trivializan, y el lenguaje del que se dispone se trastoca y se ve desbordado por el exceso de la crueldad y de la devastación; de ahí, el aturdimiento y el silencio de quienes regresan del campo de batalla. Pero no sólo la guerra destruye la experiencia, pues de igual modo esto también se constata tanto en el auge creciente de la racionalidad instrumental por la vía de de la ciencia y la técnica –con los visibles efectos que ello produce en el modo de ser hombre y de habitar el mundo-, como en una cierta banalización de la cotidianidad que se produce al ritmo del crecimiento frenético de las grandes ciudades europeas en el tránsito del siglo XIX al XX.

Sobre estos rasgos y fenómenos ahondarán las grandes obras literarias propias de la época, emergen como testimonio de la experiencia decisiva del hombre moderno: la destrucción de la experiencia. Y una de las obras de importancia en la cual el reflejo de esta particularidad es notable, es *El hombre sin atributos*. Su grandeza puede abonarse por la pobreza, la ausencia de atributos, de experiencia y de acción.

En este contexto, la literatura recrea paradójicamente la profunda carencia de sentido y el desconcierto del hombre viviente. Lo único que queda es pensar acerca de las condiciones históricas a las que ha dado lugar el hombre moderno y sus modos de pensamiento, y a las cuales no se puede sustraer, le toca hacerse cargo de ello e intentar la apertura de lugares lógicos para la experiencia.

En *El hombre sin atributos* nos encontraríamos pues ante una revisión crítica acerca de los principios con base en los cuales la modernidad quiso concebir al hombre de manera inédita. ¿Qué otra cosa sino una generación como la de Ulrich, personaje principal, puede engendrar tal carrera hacia el futuro y el progreso de la ciencia y la técnica? Una pretendida sobresaturación de atributos modernos tales como: consciencia de sí, libre uso de la razón, identidad autónoma individual y colectiva, y capacidad de tener ideas claras y distintas, no hace sino modificar al ser del hombre, en tanto lo provee de un patrón de comportamiento especial y una forma de pensarse a sí mismo y de concebir el mundo de una manera diferente. Podríamos ver a Ulrich como un producto informe de la enfermedad del siglo, del

desgaste de la vida cotidiana a causa de la velocidad sobre la cual se levanta básicamente la modernidad y el “espíritu” de progreso.

El héroe típico lleno de virtudes ha desaparecido de la historia, y tenemos por consiguiente a un antihéroe, al hombre “moderno que no hace nada”. Tenemos a Ulrich, hijo de la época, antítesis de su padre, quien es brillante y consciente de todas sus dotes. La palabra del padre pesa, aún está cargada de autoridad, a diferencia de la del hijo que se ha mancillado como consecuencia del derrumbamiento paulatino del proyecto moderno y particularmente de la caída del Imperio Austrohúngaro.

Y es que según las pautas del siglo XIX, Austria-Hungría, o la monarquía Dual, era una de las reconocidas “superpotencias”, en posesión de un vasto territorio, con una bien establecida estructura de poderes. En 1918 la obra política de siglos se derrumbaría, haciéndose efectivas las sospechas de desastre que ya animaban el espíritu artístico desde finales del siglo XIX.

Tras la batalla de Königgrätz permaneció la Monarquía de los Habsburgo, la cual pronto se convirtió en la Monarquía Dual de Austria-Hungría; sólo después de cincuenta años, ésta desapareció desmembrándose para crear una red aparente de naciones-estados a través de toda la Europa del Este Central. La última mitad del siglo de la Monarquía ha sido usualmente vista como un declive inevitable y una caída del estado supra-nacional incapaz de resistir la ola del nacionalismo.

Algunas sociedades se adaptan más fácilmente a la modernización que otras, y la presencia de elementos pre-modernos de una identidad común facilitan la emergencia de las modernas naciones-estados; pero eso no ocurría para la Monarquía de los Habsburgo. El sector agrario y los sectores tradicionales probaron ser más difíciles de manejar que en otras sociedades, y la diversidad étnica y cultural hizo fracasar la pretensión de construir una unidad, una identidad. Una empresa dinástica que nunca reconoció la soberanía del pueblo,

y cuyo emperador declaró la guerra en 1914 no bajo la autorización de la gente, sino por cuenta propia, nunca descubriría cómo transformarse ella misma para sobrevivir al mundo moderno.

La historia de la monarquía en este período fue excepcionalmente compleja, con un fabuloso orden de ideologías y fuentes de autoridad, viejas y nuevas, compitiendo como agentes de lealtad. Por otro lado, la agitación intelectual y cultural dio lugar a que Viena-*fin-de-siècle* se convirtiera en la capital y en el punto de referencia artística, intelectual y literaria en toda Europa.

La Monarquía en sus últimas décadas tuvo una doble dimensión. Una versión, con su cultura moderna pluralista y cosmopolita; y la otra, más turbia, muestra una sociedad burguesa opresiva, moralista, atravesada por conflictos étnicos y políticos, es decir, marcada por el autoritarismo, el racismo y el antisemitismo rampante.

Después de la derrota por parte de Prusia, Francisco José hizo negociaciones con el líder de los Magiares. El resultado fue el llamado “Compromiso austrohúngaro” en 1867, por el cual el Imperio austríaco fue transformado en la Monarquía Dual de Austria-Hungría. Este acuerdo tuvo la intención de convertir a la Monarquía de los Habsburgo en un condominio germano-magiar, con los Magiares dominando Hungría y los austríacos alemanes dominando el resto del Imperio. Francisco José continuaría como un monarca cuasi-constitucional en las dos mitades, como rey en Hungría y como emperador en el resto de la Monarquía. Irónicamente, el nombre de Austria desapareció como nombre oficial. Informalmente se seguía llamando Austria, sin embargo la forma semi-oficial era Cisleithania; ya que el río Leitha era el límite entre la baja Austria y Hungría. Solamente en 1915 le fue permitido a Cisleithania ser llamada Austria.

Francisco José estaba preocupado principalmente por el poder dinástico y el prestigio, así que toda sus políticas después de 1866, incluyendo el “compromiso” estaban dirigidas a vengarse de Prusia, y a restablecer los asuntos con Alemania.

Rápidamente fue claro que el “compromiso” le daba a Hungría una influencia desproporcionada en los asuntos de la Monarquía. Un desequilibrio también en la influencia sobre las respectivas mitades. Los Magiars habían mostrado en 1871 que tenían un veto en cualquier cambio en las estructuras constitucionales de Cisleithania, y ellos usualmente tenían influencia política allí. Debido a la insatisfacción de los Magiars con el “compromiso”, se debilitó el tema de la política austro-húngara.

En los años posteriores al “compromiso” se ratificaron muchos de los logros liberales en ambas partes de la Monarquía. En Cisleithania, el líder liberal alemán personificado en el primer ministro, fundó un estado liberal. La constitución de diciembre de 1867, en realidad era un grupo de “leyes básicas” y normas de un estado constitucional.

Los liberales alemanes tuvieron éxito reduciendo el poder de la iglesia, con ayuda de los josefistas, quienes reforzaron el anti-clericalismo. Las leyes de mayo de 1868 cambiaron radicalmente las concesiones del concordato de 1855 con respecto al matrimonio y a la educación. Uno de los grandes logros liberales fue la instauración de 8 años de educación obligatoria para todos los niños. El concordato fue abrogado por el mismo Francisco José en 1870, en respuesta a la declaración de la infalibilidad del Papa como un reto a la autoridad de los Habsburgo.

En Hungría la fundación liberal de los Magiars introdujo similarmente, una legislación progresista, con un Compromiso, el *Nagobda*, con Croacia en 1868, además de leyes en cuanto a la nacionalidad y la educación. Estas leyes también fueron un intento de convertir el reino de Hungría (en el cual los Magiars sólo eran cerca del 40% de la población) en una nación-estado de habla magiar. El problema de la lengua fue centro de conflicto, ya que tantas naciones unidas en un imperio, necesariamente poseían una lengua y una cultura diferente. ¿Por qué imponer unas sobre otras?

Por ejemplo, la crisis del ejército no tenía que ver con las prácticas militares, sino más bien con el simbolismo nacional: ¿Iba Hungría a tener un ejército de habla magiar? También había una práctica vital nacional comprometida: los reclutas del ejército pertenecían a

diversas identidades nacionales, así que esta organización terminaba siendo una “escuela de la nación”. Y este hecho, en parte, beneficiaba la unión de la dinastía.

Con las clases medias alemanas hubo un cambio muy marcado para los que tenían orientación social. El programa de 1882 combinó un énfasis mayor en el bienestar social con un tono más fuerte en defensa de los austro-alemanes en contra de las otras nacionalidades de Cisleithania. Este programa se convirtió en la base del movimiento nacionalista alemán dirigido por Georg von Shönerer. Bajo su liderazgo, el movimiento asumió rápidamente una postura claramente antisemita, a pesar de que el programa original fue escrito por judíos como Heinrich Friedjung.

El crecimiento del antisemitismo en la década de 1880 constituye una deriva fatal en la historia de Austria. Sus causas son complejas, pero entre ellas se puede destacar la identificación entre los judíos y el liberalismo. Los judíos probaron ser mejores adaptándose a la economía moderna: de ser perseguidos y ser una minoría pobre en la década de 1850, pasaron a ser acaudalados y exitosos en muchos campos, especialmente en la literatura, en la prensa, en la música y en diversas profesiones liberales; adicionalmente estaban los ya establecidos banqueros comerciantes y judíos de industria.

Es así como, a causa del odio profundo que muchos sectores le profesaban a los judíos, éstos llegaron a convertirse en un elemento racial foráneo que debería ser expulsado o eliminado.

Los social cristianos más leales a Austria Imperial, no se ajustaban al patrón nacionalista. Las causas del antisemitismo de este grupo, no eran ni étnicas ni raciales, dadas sus raíces ideológicas y sus valores supra-nacionales. El antisemitismo también tuvo una fuerte repercusión en Hungría a principios de 1880, sin embargo, el gobierno rápidamente se pronunció en contra, y así Hungría relativamente, permaneció siendo una isla con un sentimiento pro-judío.

En 1900, Austria-Hungría tenía uno de los más elaborados sistemas de educación en Europa, y parte de ello explicaba sus logros intelectuales y sus récords económicos. Aquí también el nacionalismo jugó un papel muy importante. En Hungría, la gran inversión escolar estaba directamente relacionada con la “magiarización”. En Cisleithania las políticas de gobierno y las consideraciones nacionales conspiraron para ofrecer oportunidades de educación. Universidades polacas fueron fundadas en Cracovia y en Lemberg para apaciguar a los políticos polacos, mientras que una universidad de habla alemana fue montada en Czernowitz como contrabalance. Esto generó una competencia en la creación de centros educativos de distintas lenguas que potenció el nivel de educación del pueblo.

Viena era uno de los más grandes centros urbanos y uno de los más importantes centros de poder político y cultural por siglos en toda centroeuropa. Por consiguiente, fue uno de los centros culturales líderes, especialmente en música, teatro, ópera, medicina, filosofía, literatura. No obstante, en otros aspectos no fue tan revolucionaria comparada con los desarrollos de otros sitios.

La mayor ventaja en el siglo XIX de la monarquía de los Habsburgo era su estatus de “necesidad europea”. La monarquía en 1900 estaba postrada por sus conflictos nacionales. La crisis de los checos y los Magiares fue realmente desestabilizante, además de la crisis de nacionalidad en las fronteras. El irredentismo*, el deseo de las poblaciones nacionales de obtener su territorio para la patria nacional fue lo que destruyó la monarquía de los Habsburgo.

El 28 de junio de 1914 asesinaron a Francisco Fernando el archiduque de Austria y a su esposa en una visita a Sarajevo; hecho que atentó contra el prestigio de los Habsburgo en los Balcanes. Exactamente un mes después, Francisco José firmaría la declaración de guerra contra Serbia que desencadenaría la Primera Guerra Mundial. Sobre quién empezó

* El Irredentismo es constituido para la reivindicación de las tierras "no rescatadas" de Austria-Hungría.

en realidad la guerra esto existe un gran debate, donde el principal punto de vista sostiene que el instigador primario fue Alemania, con su ánimo de ganar poder mundial. Por otro lado, se sugiere que la guerra fue iniciada por la monarquía de los Habsburgo como respuesta a los eventos que ocurrieron en los Balcanes, tal vez un proyecto menos ambicioso. Estas versiones incluyeron la necesidad de defender el honor y el prestigio de la dinastía.

Después del caos generado por las exigencias y el desgaste de la Primera Guerra Mundial, en 1918, la monarquía reveló su incapacidad de proporcionar los beneficios económicos, sociales, políticos -incluyendo los de alimentación y combustible-, que alguna vez tuvo. La monarquía falló en cumplir con sus funciones y fue cambiada por consiguiente por algo mejor².

Es en este paradójico contexto de crisis y decadencia política, económica, ideológica y moral, pero también de gran auge artístico y literario, donde Robert Musil se entrega a la tarea de escribir su gran novela *El hombre sin atributos*, y es en ese ambiente donde se inspiran muchos de los personajes y situaciones de la narración; pero, sobre todo, la novela tiene una dimensión crítica, tanto frente a este contexto inmediato, como frente a la tradición de pensamiento racionalista en la que se pretendía tejer una imagen y una idea de hombre.

El presente trabajo de investigación se ocupa por tanto de esa dimensión crítica de la novela de Musil –donde el espíritu de la ironía y de la polémica son capitales-; crítica en todo caso de los presupuestos del racionalismo en el que se han fundado tanto el pensamiento moderno como las dinámicas propias de la vida moderna: burguesía y capitalismo. En este sentido, algunas de las referencias teóricas para abordar la novela son Walter Benjamin,

² BELLER, Steven. *A concise history of Austria*. New York: Cambridge University Press, 2006. 334 pp. 141-195

Giorgio Agamben, Isaiah Berlin, Maurice Blanchot, Joseph Casals, Mónica Cragolini, Dahan-Gaida, Ernst Fischer, Stephen Toulmin, Alain Touraine, entre otros.

El texto se divide en dos partes: en la primera –desarrollada en dos capítulos-, se explora un poco la noción de modernidad, sobre todo desde el enfoque que propone Stephen Toulmin en *Cosmópolis, El trasfondo de la modernidad* (2001), donde se encuentra una visión panorámica de la cuestión.

Está claro que lo que se entiende por modernidad no es unívoco, pues la amplísima reflexión al respecto muestra un campo lleno de paradojas, de contradicciones, de temporalidades que no coinciden, de actitudes ambiguas, de avanzadas y retrocesos en el pensamiento y en la eticidad. Un ir y venir entre pretensiones de construir una racionalidad, y la aparición de fuertes o débiles reacciones frente a ello. Se trata del auge técnico, de querer aplicar la racionalización de la Ilustración e instrumentalizarla en distintos campos como el político, el social, el económico, el ético, como si aquello se pudiera administrar. Toda esta saturación lleva a un colapso y un malestar evidentes en la sociedad. Pero es sobre todo el ámbito de las artes y la literatura el que ha sabido captar mejor los signos de la crisis, de la decadencia, de la imposibilidad de la modernidad como proyecto, del malestar y de la sospecha frente a la fe en la razón y en el progreso. En dicho ámbito se escucha tanto la fascinación como el rechazo frente a las coordenadas de la racionalidad y a las dinámicas de la vida moderna. Quizás por ello, encontramos diferentes dimensiones de la crítica: fascinación, pero también melancolía, la doble cara de la modernidad, cuando se impone la catástrofe, la explotación, la pobreza y la guerra, por ejemplo. Un signo de la paradójica modernidad es que ésta da lugar a vertientes de pensamiento tan heterogéneas como: René Descartes e Isaac Newton, Immanuel Kant y G. W. F. Hegel, pero también, en contrapunto con éstos, Michel de Montaigne y Miguel de Cervantes, Blas Pascal y Friedrich Nietzsche, entre otros. Ambas vertientes son modernas, es decir que la palabra modernidad recubre esta contrariedad entre una racionalidad que se pretende universal y una racionalidad crítica e irónica frente a esta pretensión.

Así, comparando el carácter más conservador quizás de los pensadores del siglo XVII con las ideas emancipadoras de los humanistas del siglo XVI, se puede ver que las innovaciones en la ciencia y la filosofía del siglo XVII se parecen menos a unos avances revolucionarios y más a una contrarrevolución defensiva. En general, se distinguen dos sentidos del término "humanismo". Según el primero de ellos, "humanismo" sería el movimiento cultural que surge en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y se extiende luego por toda Europa, estableciendo las bases de la cultura moderna. El humanismo se ubica así en el corazón del movimiento renacentista. Se tiende a pensar en este humanismo como una "atmósfera cultural". El humanismo de los siglos XIV, XV, XVI fue ante todo un movimiento de rebelión, no de una manera general contra la escolástica, de la que por el contrario conservó bastantes aspectos, sino contra una lógica y una física. Es bastante significativo que la rebelión humanista tuviera dos objetivos polémicos precisos: un logicismo y un fisicismo que con sus "cálculos" abolían la riqueza de la experiencia humana concreta, sustituyendo las pretensiones de los esquemas unitarios a la variedad y multiplicidad del devenir real. Se habla del humanismo renacentista como el momento del descubrimiento del hombre como hombre, como una totalidad destinada a dominar el mundo; heredero de una historia en la que reconocerse y parte de una naturaleza a la que conocer.

En el segundo sentido, el término humanismo se asocia a una actitud o movimiento intelectual. Sin embargo, antes que a un sistema doctrinal, el término humanismo remite a una serie de actitudes, valores y creencias. Esta actitud intelectual se nos presentaría asignando un valor eminente al hombre, en pugna contra todo intento de devaluación. La denuncia de cualquiera de las posibles alienaciones que someten lo que de humano hay en el hombre es difícilmente articulable, si no existe una conciencia clara de qué es lo específicamente valioso en el hombre, lo que a toda costa hay que salvar, los modelos o ideales que se nos propone que realicemos en tanto que hombres que pretenden serlo. En este sentido, el humanismo nos presenta un perfil borroso e indeterminado. Durante el Renacimiento se acuñó el término "humanista", pero su uso era técnico: tenía el significado de "profesor de retórica" o especialista en las *studia humanitatis*. En su sentido de

atmósfera espiritual propia del Renacimiento, el "humanismo" no es identificado como tal hasta el siglo XIX y su nacimiento corre parejo con el surgimiento de una actitud intelectual que hoy reconocemos como "humanista", el sentido segundo del término³.

Como consecuencia del rechazo frente a las dinámicas de la vida moderna y de la imposibilidad de construirse como proyecto, además del malestar producido por la sospecha frente a la fe en la razón y progreso, se empiezan a desmontar los metarrelatos que se habían construido desde la fascinación por la modernidad.

El procedimiento de legitimación que instaura la *Aufklärung*, el dispositivo de la emancipación, su potencia intrínseca de erosión es muy fuerte. Su característica es fundar la legitimidad de la ciencia, la verdad, sobre la autonomía de los interlocutores comprometidos en la práctica ética, social y política. Esta legitimación genera una dificultad en dos planos, el de los hechos y los valores, crea un problema entre un enunciado denotativo y un enunciado prescriptivo con valor práctico. De esto se deriva que la ciencia juegue su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos de lenguaje; y es así como el de la prescripción se le escapa. Pero ante todo no puede legitimarse en sí misma como suponía la especulación. Es esta diseminación de los juegos de lenguaje, lo que parece disolverse es el propio sujeto social. El lazo social es lingüístico, pero no está hecho de una única fibra. Es un tejido donde se entrecruzan un número indeterminado de juegos de lenguajes que obedecen a reglas diferentes. El principio de unitotalidad, o la síntesis bajo la autoridad de un metadiscurso de saber, es inaplicable. Y con el tiempo, nuevos lenguajes vienen a añadirse a los antiguos. De este estallido se puede sacar una impresión pesimista, puesto que nadie habla todas esas lenguas, carecen de metalenguaje universal, el proyecto del sistema-sujeto es un fracaso, el de la emancipación no tiene nada que ver con la ciencia, los eruditos se han convertido en científicos, las tareas de investigación desmultiplicadas se convierten en tareas divididas en parcelas que nadie domina. Ese pesimismo es el que ha alimentado a la generación de comienzos del siglo en Viena, a artistas como, Musil, Kraus,

³ Véase MOREY, Miguel. *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos, 1987. pp. 105-114

Hofmannsthal, Loos, Schönberg, Broch, pero también a filósofos como Mach y Wittgenstein. Sin duda, han llevado tan lejos como era posible la ciencia y la responsabilidad teórica y artística de la deslegitimación⁴.

En el segundo capítulo se presentan los síntomas de una sociedad que ya no cree en la posibilidad de determinarse de manera racional y autónoma, debido al desgarramiento por los incesantes conflictos. Aquí, se hacen ciertas consideraciones divididas en subtemas, que desde algunas disciplinas se han hecho a propósito de Musil y su contexto. Es cierto que, de alguna manera, el aparato crítico se ha construido sólo con algunos de los autores y críticos de la obra de Musil, es decir, que no se trata de un recorrido exhaustivo por la crítica al autor –pues ello desbordaría el propósito de este trabajo–.

La segunda parte, dividida en tres capítulos, está plenamente orientada hacia la novela de Musil. Se propone un diálogo de Ulrich con otros personajes literarios que de alguna forma se comprometen también con la época, en el sentido de pensar la condición del hombre, de modo que tales personajes constituyen en sí mismos balances críticos del espíritu racionalista moderno. Es necesario advertir que sólo se utilizará el primer tomo de *El hombre sin atributos*. Esto, por algunas razones. En primer lugar, por la extensión de la novela, pues ocuparse de ambos tomos extendería el límite temático y cronológico de la investigación misma; segundo, porque es en el primer tomo –más que en el segundo– donde se concentran los elementos de análisis y los rasgos propios de Ulrich sobre los cuales interesa hacer la indagación.

⁴Véase LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 2000. pp. 77-78

PRIMERA PARTE: POLISEMIA Y PARADOJAS DE LA MODERNIDAD

1. Entre el humanismo renacentista y las dicotomías cartesianas

El objeto de estudio precisamente es la crítica que hace Musil en *El hombre sin atributos* a la idea de modernidad, por ello, a continuación se explora un poco la noción misma. Las primeras páginas se ocupan de los orígenes de la modernidad para llegar finalmente al contexto vienés de fin de siglo XIX. Hay que reconocer un principio general de definición de la modernidad para poder hablar de una sociedad moderna, sin embargo no olvidemos que sobre este tema se ha indagado y polemizado bastante. Por este motivo se opta por las elaboraciones de Stephen Toulmin (*Cosmópolis: El trasfondo de la modernidad*), Alain Touraine (*Crítica de la modernidad*), Anthony Giddens (*Consecuencias de la modernidad*) entre otros, y no de un filósofo en particular, ya que se busca una versión más polivalente de tal noción. También es de utilidad que en su estudio Toulmin resalte la influencia que tuvieron los humanistas del siglo XVI sobre la cultura de entonces, y que destaque sobre todo, que no sólo la adopción de modos de pensar y actuar “racionales” fue el principal rasgo distintivo de la modernidad; y esto porque precisamente la crítica que hace Musil es a un entretendido de ilustración, razón científica, psicología y sujeto, entre otros.

En *Futuro Pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Reinhart Koselleck se pregunta, si la noción de “Modernidad” nos ofrece algo más que una división histórica del tiempo que se desprende de los que nos han precedido. ¿Indica algo así como un tiempo moderno? La noción de “Modernidad” sólo se impuso después de que hubieran transcurrido cerca de cuatro siglos a los que tenía que abarcar como una unidad. Se implantó lexicalmente en el último cuarto del siglo XIX. Existen cada vez más intentos de clasificar las épocas según su estructura organizativa espiritual, política, social o económica, siendo esto lo que caracteriza a la “modernidad”.

En su forma más ambiciosa, -nos dice Alain Touraine- la idea de modernidad fue la afirmación de que el hombre es lo que hace, que, por tanto, debe existir una correspondencia cada vez más estrecha entre la producción, mejorada en su eficacia por la ciencia, la tecnología o la administración, y la organización de la sociedad

regulada por la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por liberarse de todas las coacciones. La correspondencia de una cultura científica, de una sociedad ordenada y de individuos libres descansa sobre el triunfo de la razón. Sólo ella establece una correspondencia entre la acción humana y el orden del mundo. Es esa la razón que anima a la ciencia y sus aplicaciones; es ella también la que ordena la adaptación de la vida social a las necesidades individuales o colectivas; es ella por último, la que sustituye la arbitrariedad y la violencia por el Estado de derecho y por el mercado. Actuando según sus leyes, la humanidad avanza al mismo tiempo hacia la abundancia, la libertad y la felicidad⁵.

Y precisamente esa es la afirmación central que ha sido contestada o rechazada por la mayoría de críticos de la modernidad. Alain Touraine en su texto *Crítica a la Modernidad* propone redefinir la modernidad como la relación, cargada de tensiones, de la Razón y del Sujeto, la racionalización y la subjetivación, del espíritu del Renacimiento y del de la Reforma, de la ciencia y de la libertad; buscando así, como él mismo sugiere, desgajarla de una tradición histórica que la ha reducido a la racionalización e introducir en ella el tema del sujeto personal y de la subjetivación. La modernidad no descansa en un principio único y menos todavía en la simple destrucción de los obstáculos en el reino de la razón; está hecha del diálogo de la Razón y del Sujeto. Sin la Razón, el Sujeto se encierra en la obsesión de su identidad; sin el Sujeto, la Razón se convierte en el instrumento del poderío. Esta modernidad cuando apela a la libertad del sujeto, tiene por objetivo la sumisión de cada uno a los intereses del todo, sea ese todo la empresa, la nación, la sociedad o la razón misma.

Como ya se mencionó, al menos hay que reconocer un principio general acerca de lo que se entiende por modernidad para poder hablar de una sociedad moderna. La modernidad ha dejado de ser cambio puro, sucesión de acontecimientos; es difusión de productos de la actividad racional, científica, tecnológica, administrativa. Por eso implica la diferenciación creciente de los diversos sectores de la vida social, política, económica, familiar, religiosa, y artística en particular.

⁵ TOURAINE, Alain. *Crítica a la modernidad*. Madrid: Temas de hoy, 1993. pp. 13-14

La generación de Stephen Toulmin, en los años veinte y treinta, veía a la ciencia moderna - cuyo primer gigante fue Isaac Newton- y a la filosofía moderna –el método de reflexión iniciado por Descartes- como los dos pilares fundacionales del pensamiento moderno, y como expresiones de la “racionalidad” pura que tanto se ha enorgullecido en airear la era moderna. Esa había sido la versión de la tradición heredada. Para Toulmin, en algunos aspectos la tesis dominante sigue siendo correcta, sin embargo se propone mostrar que tiene algunos desajustes históricos, ya que se concentra en ciertos hechos más que en otros que fueron de mayor importancia y son dejados de lado. De esta manera, en su texto *Cosmópolis: El trasfondo de la modernidad*, empieza reconstruyendo el relato de las circunstancias en las que se gestó el proyecto moderno, así como los presupuestos filosóficos, científicos, sociales e históricos en que éste se basó. Se pregunta sobre cuándo se debe fechar el origen de la era “moderna”, qué ideas o presupuestos, sobre la naturaleza o la sociedad, sustentan la base del programa “moderno” para la mejora de la humanidad, y cómo ha acabado la imaginación occidental disociándose de estas ideas y presupuestos. Estas son las principales cuestiones que Toulmin se propone abordar en su libro. Agregando a lo anterior, Toulmin también busca los orígenes del énfasis moderno en la universalidad (la búsqueda de la certeza de los filósofos) y critica a la ciencia moderna y a los filósofos modernos por haber ignorado los asuntos prácticos prefiriendo los aspectos de orden abstracto y teórico.

1.1 El humanismo del siglo XVI

Siguiendo a Toulmin⁶, debemos preguntarnos primero qué se quiere decir con la palabra “moderno” y cuándo se cree que empezó la modernidad propiamente tal*. Unos fechan el

⁶ TOULMIN, Stephen. *Cosmópolis: El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, 2001. p. 27

* Por ejemplo Charles Baudelaire, cuya consciencia de la modernidad es reconocida como una de las más agudas del siglo XIX, empieza a usar las palabras “moderno”, “modernidad” en su ensayo, *El pintor de la vida moderna* (1863), cuando está hablando del hombre singular, que posee una originalidad tan poderosa y decidida que se basta a sí misma y ni siquiera demanda aprobación. Se refiere así al señor Constantin Guys a quien considera no precisamente un artista, sino un *hombre de mundo*. Entendiendo el término artista en un sentido muy restringido y el término *hombre de mundo* en un sentido muy amplio. *Hombre de mundo*, del mundo entero, ciudadano espiritual del universo, es un hombre que comprende el mundo y las razones

origen de la modernidad en 1436, año en que Gutenberg adoptó la imprenta de tipos móviles; otros, en 1520, año de la rebelión de Lutero contra la autoridad de la Iglesia; otros, en 1648, al finalizar la Guerra de los Treinta años; otros en 1776 y 1789, los años en que estallaron las revoluciones americana y francesa respectivamente; mientras que, para unos pocos, los tiempos modernos no empiezan hasta 1900, con *La interpretación de los sueños* de Freud y el auge del “modernismo” en bellas artes y literatura.

Si, como dice Toulmin, los principales temas del debate sobre la modernidad son las exigencias políticas de la moderna nación-estado, de manera que el fin de la modernidad corre parejo con el eclipse de la soberanía nacional, entonces deberemos buscar el origen de esta era en los siglos XVI y XVII. Desde esta perspectiva, la edad moderna comenzó con la creación de estados soberanos separados e independientes, cada uno de ellos organizado en torno a una nación concreta, con su propia lengua y cultura, y con un gobierno legitimado como expresión de la voluntad nacional o de las tradiciones o intereses nacionales. Antes de mediados del siglo XVI, la existencia de estados organizados alrededor de naciones era la excepción, no la regla. En este sentido, la fecha de comienzo de la modernidad coincidiría con la que dan muchos historiadores; en algún momento del medio siglo que va de 1600 a 1650. Anthony Giddens agrega por ejemplo, que algunas formas sociales modernas, tales como el sistema político del Estado-nación o la dependencia generalizada de la producción a partir de fuentes inanimadas de energía y la completa mercantilización de los productos y del trabajo asalariado, simplemente no se dan en anteriores períodos históricos⁷. Otras sólo poseen una aparente continuidad con los órdenes sociales anteriores.

Desde otra perspectiva, William Blake en Inglaterra, y Friedrich Schiller en Alemania, habían atacado hace poco más de un siglo, la “inhumanidad” mecanicista de la ciencia

misteriosas y legítimas de todos sus hábitos. Y el artista sería un especialista, un hombre atado a su paleta como el siervo a la gleba. “Así va, corre, busca. (el hombre de mundo) ¿Qué busca?...Busca ese algo que se nos permitirá llamar modernidad, pues no encuentro palabra más adecuada para expresar la idea en cuestión. Se trata, para él, de extraer de la moda lo que pueda contener de poético dentro de lo histórico, de extraer lo eterno de lo transitorio....La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable...”. BAUDELAIRE, Charles. *El pintor de la vida moderna*. Bogotá: Áncora Editores, 1995. pp. 43-44

⁷ GUIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad, 1994. pp. 19-20

newtoniana. El visionario inglés había advertido que la industria acabaría destruyendo al país y lo convertiría en una tierra baldía de fábricas satánicas. Estas creaciones satánicas que había denunciado Blake son fenómenos de finales de los siglos XVIII y XIX: la energía hidráulica o de vapor era imprescindible para hacer funcionar las máquinas que hacían estos nuevos métodos de producción más eficaces de lo que había soñado jamás la industria rural. Según este patrón, los comienzos de la modernidad habría que situarlos en torno a 1800. La obra clásica de Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, se publicó en 1687, pero su teoría de la dinámica y el movimiento planetario no tuvo ninguna utilidad inmediata para los ingenieros, sino hasta después de 1750 con el desarrollo pleno de la máquina de vapor. Así pues, tomando el auge de la industria como la marca distintiva de la modernidad, el comienzo de la edad moderna se situaría en ambas vertientes del año 1800, en pleno auge de la revolución industrial⁸.

Del mismo modo, según Toulmin, si vemos la creación de la ciencia moderna por Newton como el verdadero arranque de la modernidad, la fecha inicial habría que situarla en la década de 1680, o –en la medida en que Newton llevó a cabo tareas intelectuales que fueron formuladas por Galileo en términos científicos y como cuestiones metodológicas por Descartes- varias décadas antes, en la de 1630, fecha del comienzo de la modernidad en muchos aspectos. Generalmente, cuando se dictan algunos cursos sobre filosofía moderna, se suelen empezar con las *Meditaciones* y el *Discurso del método* cartesianos, mientras que en la asignatura de historia de la ciencia se presenta a Galileo* como el fundador de la ciencia moderna. Los críticos distan mucho de ser unánimes en sus objeciones al modernismo y a la modernidad, así como en su cronología sobre la era moderna, aunque la mayoría de ellos suelen situarla hacia las primeras décadas del siglo XVII.

Siguiendo con Toulmin, para el filósofo alemán Habermas, la era moderna comenzó cuando, inspirándose en la Revolución Francesa, Immanuel Kant mostró que se podían aplicar categorías morales imparciales y universales para juzgar las intenciones y las

⁸ TOULMIN, Stephen. *Cosmópolis: El trasfondo de la modernidad*. Op. Cit., p. 30

* Haciendo justicia a Galileo como el padre y fundador de la ciencia moderna.

actuaciones en el ámbito político. Los ideales sociales de la Ilustración francesa encontraron expresión filosófica en Kant y, desde entonces, la política ha estado cada vez más dirigida por los imperativos de la equidad kantiana. La Revolución Francesa abrió el camino a la democracia y a la participación política, y su legado moral es tan poderoso en la actualidad como lo fue a finales del siglo XVIII, y más específicamente los años 1776 o 1789. El énfasis en las máximas morales kantianas extiende a la ética un ideal de “racionalidad” que ya había sido formulado por Descartes, en el campo de la lógica y de la filosofía natural, más de un siglo antes. Así, la modernidad es una vez más una fase histórica que arranca con la adopción por Galileo y Descartes de unos métodos de investigación nuevos, de índole racional.

Ya que la crítica que suponemos hace Musil a la modernidad es una mezcla de ilustración, razón científica, psicología entre otras, no podemos dejar de mencionar concepciones tan importantes acerca de la *Aufklärung* como la definición que se le pidió a Kant. Para Foucault, este texto de Kant en sí mismo y en el marco de la tradición cristiana, plantea un problema nuevo y además, va a permitir la entrada en la historia del pensamiento de una pregunta que la filosofía moderna no ha sido capaz de responder; pero de la que, tampoco, ha podido desembarazarse. Para Kant, la *Aufklärung* no es ni una era del mundo a la que se pertenece, ni un acontecimiento del cual ya se perciben los signos, ni la aurora de una realización. Kant define la *Aufklärung* como una salida, una vía de escape. “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.” Kant indica que esa “salida” que caracteriza a la *Aufklärung* es un proceso que nos libera del “estado de tutela”. Por “estado de tutela” entiende un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otros, para nuestra conducción en los dominios donde conviene hacer uso de la razón. Siendo así, la *Aufklärung* está definida por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón. Por una parte, la “salida” está caracterizada

como un hecho, como un proceso en desarrollo; pero, por otra parte, Kant la presenta como una tarea y como una obligación. Ya desde el principio del texto, Kant hace notar que el hombre es, por sí mismo, responsable de su estado de tutela. En consecuencia, hay que concebir que el hombre no podrá salir de ese estado sino gracias a un cambio operado por él mismo sobre sí mismo: “atrévete a conocer”, “ten el coraje, la audacia para conocer”. Así, es necesario considerar a la *Aufklärung*, tanto como un proceso en el cual participan los hombres de manera colectiva, como un acto de coraje que debe ser ejecutado de manera personal. Los hombres son a la vez elementos y agentes de un mismo proceso. Kant define unas condiciones esenciales para que el hombre salga de su estado de tutela. Estas condiciones son, a la vez, espirituales e institucionales, éticas y políticas. Una de estas condiciones es que sea claramente distinguido el campo de la obediencia y el campo del uso de la razón. La humanidad habrá alcanzado su madurez no cuando ya no tenga que obedecer, sino cuando se le diga [a los hombres] “obedezcan, y podrán razonar tanto como quieran”. Kant hace intervenir otra distinción entre el uso privado y el uso público de la razón. Pero, agrega Kant, de inmediato, que la razón en su uso público debe ser libre y en su uso privado debe estar sometida. Foucault no considera que ese texto pueda constituir una descripción adecuada de la *Aufklärung*, y piensa que ningún historiador podría sentirse satisfecho con él para el análisis de las transformaciones sociales, políticas y culturales producidas a finales del siglo XVIII. Sin embargo, cree que se debe destacar la relación que existe entre ese breve artículo y las tres Críticas. En efecto, Kant describe la *Aufklärung* como el momento en el que la humanidad va a hacer uso de su propia razón sin sometimiento a autoridad alguna.

Por lo tanto, es precisamente en un momento como ese que la Crítica se hace necesaria, puesto que ella tiene por misión la definición de las condiciones bajo las cuales es legítimo el uso de la razón para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que se puede esperar.

Foucault es consciente de que frecuentemente se habla de la modernidad como una época o, como un conjunto de rasgos característicos de una época; y que suele situársela en un calendario en el que aparece precedida por una pre-modernidad, seguida por una enigmática e inquietante “post-modernidad”. Entonces se preguntaría si la modernidad

constituye la continuación y el desarrollo de la *Aufklärung*, o si hay que verla como una ruptura o una desviación en relación con los principios fundamentales del siglo XVIII.

Finalmente Foucault se pregunta si no se puede considerar a la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Con “actitud” se refiere a un modo de relación con y frente a la actualidad; una escogencia voluntaria que algunos hacen; en suma, una manera de pensar y de sentir, una manera, también, de actuar y de conducirse que marca una relación de pertenencia y, simultáneamente, se presenta a sí misma como una tarea⁹.

Otros escritores valoran la modernidad de otra manera, y por otras razones. La política progresista de los viejos tiempos descansaba en la creencia a largo plazo de que la ciencia era el camino más seguro para alcanzar la salud y el bienestar humanos. Detrás de su confianza en la ciencia y la industria se esconde una concepción de “racionalidad” que se extendió entre los filósofos de la naturaleza europeos en el siglo XVII y prometió una certidumbre y una armonía de orden intelectual. El origen intelectual de la ciencia y la tecnología modernas, hace de la década de 1630 la fecha más plausible para el inicio de la modernidad. Luego, las investigaciones científicas se volvieron “racionales”, gracias a Galileo en el campo de la astronomía y la mecánica, y a Descartes en el de la lógica y la epistemología. Treinta años después, este compromiso con la “racionalidad” se extendió al ámbito práctico cuando el sistema político y diplomático de la teoría europea se reorganizó sobre la base de las naciones¹⁰.

A pesar de las distintas confusiones y desacuerdos con respecto a la idea de modernidad, asegura Toulmin, se oculta un consenso de fondo. En toda la controversia actual, los argumentos descansan en unos presupuestos compartidos sobre la racionalidad. Todas las partes en discordia convienen en que los filósofos del siglo XVII fueron responsables de nuevas maneras de pensar sobre la naturaleza y la sociedad. Obligaron al mundo moderno a

⁹ Véase KANT, Immanuel. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* En: Isegoria: Revista de filosofía moral y política. Madrid (Dic, 2001); pp. 287-291 y FOUCAULT, Michel. *Qué es la ilustración*. En: Daimon: Revista de filosofía. No.7 (1993); pp. 5-18

¹⁰ TOULMIN, Op. Cit., p. 32

razonar sobre la naturaleza de manera “científica”, y a utilizar métodos “racionales” para abordar los problemas de la vida humana y la sociedad. Su obra supuso un punto de inflexión en la historia europea y merece que se la considere como el verdadero punto de arranque de la modernidad.

Buena parte del siglo XX, los habitantes de Europa occidental generalmente aceptaron que la edad moderna empezó en el siglo XVII y que la transición de los modos de pensar y actuar medievales a los modernos se hizo en función de la adopción de métodos racionales en todos los campos de la investigación intelectual (por Galileo Galilei en el campo de la física y por René Descartes en el de la epistemología), un ejemplo que seguiría Thomas Hobbes, en el campo de la teoría política. Estas creencias son los pilares de la que podríamos llamar la tesis oficial o visión heredada de la modernidad. Pero una cosa es la existencia de consenso sobre una postura y otra muy distinta la solidez de esta postura y la fiabilidad de las hipótesis históricas en que se basa. Gradualmente, Toulmin trata de confrontar la visión heredada. Y es así como está de acuerdo con que en algunos aspectos, la tesis dominante sigue siendo correcta; pero necesita contrarrestar estas verdades recordando sus principales errores históricos y hermenéuticos. La originalidad del trabajo de los científicos del siglo XVII en el campo de la mecánica y la astronomía –del trabajo de Galileo, Kepler, Descartes, Huygens y, sobre todo, Newton- es más real e importante que nunca. Pero, asegura que “cualquier suposición de que sus éxitos fueron el resultado de sustituir el peso medieval de la tradición y la superstición por un método racionalmente autojustificador es cerrar los ojos a la evidencia y a una necesaria matización ante una secuencia de acontecimientos compleja”¹¹.

La tesis heredada daba por sentado que las condiciones políticas, económicas, sociales e intelectuales de Europa occidental mejoraron radicalmente a partir de 1600, lo que alentó y propició el desarrollo de nuevas instituciones políticas y métodos de investigación más racionales. Pero esta suposición es cada vez más cuestionada. Se creía en la década de los treinta que la filosofía y la ciencia del siglo XVII eran productos de la prosperidad; pero esa

¹¹ IBID, p. 41

creencia ya no aguanta un análisis mínimamente serio para Toulmin. Los años que van de 1605 a 1650, lejos de ser prósperos y gratos, se ven ahora como los más ingratos, de toda la historia europea. En vez de considerar la ciencia y la filosofía modernas como producto de un tipo de vida ociosa, hay que considerarlas como las respuestas que encontró una sociedad a la crisis en que se vio inmersa. Después de 1600, el yugo de la religión no fue más ligero que antes, la situación teológica había sido menos molesta a mediados del siglo XVI de lo que sería entre 1620 y 1660. Tras el Concilio de Trento, la confrontación entre los protestantes y los herederos católicos de la cristiandad histórica estuvo marcada por la intolerancia. Esto hizo que los “papistas” y los “herejes” se odiaran a muerte e hizo también de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) un conflicto particularmente sangriento y brutal. La ruptura cultural con la Edad media no necesitó esperar al siglo XVII: ya había tenido lugar unos cien o ciento cincuenta años antes, según Toulmin. Ya que, cuando comparamos el carácter de los pensadores del siglo XVII con las ideas emancipadoras de los escritores del siglo XVI, podemos incluso opinar que las innovaciones habidas en el terreno de la ciencia y la filosofía del siglo XVII se parecen menos a unos avances revolucionarios y más a una contrarrevolución defensiva. Cuando cotejamos esa cultura de mediados del siglo XVII con la de los humanistas del siglo XVI, con escritores como Erasmo de Rotterdam, François Rabelais, William Shakespeare, Michel de Montaigne o Francis Bacon, se hace difícil sostener que la cultura laica de la modernidad fue producto exclusivo del siglo XVII.

Además de la reconsideración que hace Toulmin de los presupuestos históricos subyacentes a la visión dominante, según los cuales el siglo XVII fue una época en la que las condiciones del trabajo científico habían mejorado de manera impresionante, también reconsidera la creencia de que la ciencia y la filosofía del siglo XVII fomentaron una preocupación original por la racionalidad y los derechos de la razón. Para Toulmin esta creencia es falaz por dos razones distintas. En vez de ampliar el debate racional, o razonable, los científicos del siglo XVII los estrecharon. Para Aristóteles, tanto la teoría como la práctica estaban abiertas al análisis racional según los distintos y respectivos campos de estudio. Él supo ver que cada tipo de argumentación relevante para una

determinada disciplina dependía de la naturaleza de esa disciplina y difería en cuanto al grado de formalidad o certeza. Pero los filósofos y científicos del siglo XVII prefirieron seguir el ejemplo de Platón y limitaron la “racionalidad” a unos argumentos teóricos que alcanzaban una certeza o necesidad cuasi geométricas. Según ellos, la física teórica era un campo para el estudio y el debate racional, pero esto no era extensible a la ética ni al derecho. Así, en vez de buscar procedimientos “razonables” de cualquier tipo, Descartes y sus sucesores se propusieron someter definitivamente todos los temas al imperio de una teoría formal, de modo que al preocuparse sólo por demostraciones formalmente válidas, acabaron cambiando el lenguaje mismo de la razón de manera sutil pero decisiva.

Así, una de las principales preocupaciones de los filósofos del siglo XVII consistió en plantear todas sus cuestiones de manera que parecieran independientes del contexto. El procedimiento de Toulmin consiste entonces, en recontextualizar todas las cuestiones que esos filósofos tanto se enorgullecieron en descontextualizar. La opinión de que la ciencia moderna se basó desde el principio en argumentos racionales, divorciados de todas las cuestiones relacionadas con la metafísica o la teología, dio de nuevo por sentado que las pruebas de “racionalidad” pasaban en bloque de un contexto a otro; es decir, que podemos conocer, sin ulterior examen, qué argumentos son racionales en un campo o momento determinado aplicando de nuevo simplemente los argumentos que ya conocemos por propia experiencia.

Toulmin formula que se debería desechar la suposición de que el siglo XVII fue una época en la que los eruditos laicos de Europa llevaron una vida próspera y confortable y se sintieron lo suficientemente libres de la presión eclesiástica como para sostener ideas originales, como también se debería reconstruir la interpretación de la transición del mundo medieval al moderno sobre una base más realista.

Expone Toulmin¹² que el Renacimiento fue una fase en la que germinaron y se desarrollaron las semillas de la modernidad. El Renacimiento se sitúa entre la edad media y la edad moderna, y algunos historiadores que siguen la división tradicional de la cronología tripartita de la historia europea –antigua, medieval y moderna-, suelen tratarlo como un

¹² IBID, pp. 50-52

fenómeno de los tiempos “tardomedievales”, como una anticipación prematura de la edad “moderna”. No debe sorprender, pues no cabe duda que se produjo un solapamiento entre la historia europea “tardomedieval” y la “protomoderna”. Hay buenos precedentes que sugieren que el siglo XVII presenció una inversión de los valores renacentistas. Por ejemplo, en sus trabajos sobre la historia intelectual del siglo XVI, Eugenio Battisti encontró en el conservadurismo del Concilio de Trento lo que según él se trataba de un *antirrinascimento*, mientras que Hiram Haydn describía los cambios literarios e intelectuales habidos en Inglaterra del siglo XVII en términos de “contrarrenacimiento”. Por otro lado, los historiadores de la ciencia se toman menos en serio la idea de que los racionalistas del siglo XVII se distanciaron estratégicamente de los logros del humanismo renacentista, o de que basaron parcialmente sus teorías en una crítica destructiva de los valores precedentes. Más aún, son pocos los historiadores que consideran la posibilidad de que existiera una relación entre el cambio cultural que experimentó el siglo XVII y la crisis económica y social a que se vio arrastrada la sociedad de la época.

1.2 Surgimiento del sujeto literario

En los tiempos modernos, los novelistas y poetas encuentran materia de inspiración en la diversidad misma de los asuntos humanos; pero, para muchos de los eruditos medievales, esta variedad tenía poca importancia. Los humanos eran unos seres pecadores y falibles que a los lectores posteriores iban a resultar fascinantes; pero a los ojos de los clérigos y maestros medievales estos fallos hacían a los humanos menos interesantes como sujetos literarios. Las distintas variedades del engaño humano que no se habían tenido en cuenta en el pasado, empezaron a ser ensalzadas por algunos de los eruditos renacentistas como consecuencias maravillosamente ilimitadas del carácter y la personalidad del ser humano. En lugar de deplorar estos fallos, los lectores laicos se empeñaron en saber qué era lo que hacía que la conducta humana resultara admirable o deplorable, noble o egoísta, ejemplar o ridícula. Los eruditos del Renacimiento se interesaron por las cuestiones concretas y prácticas de la medicina, el derecho o la moral, con la misma intensidad que por cualquier

asunto atemporal y universal de la teoría filosófica. Para ellos, el análisis retórico de los argumentos, centrado en la presentación de casos concretos y en el carácter del público, era tan meritorio como el análisis formal de su lógica interna. La retórica y la lógica eran para ellos unas disciplinas complementarias. Al reflexionar sobre la naturaleza y las circunstancias específicas de acciones humanas concretas –y considerar su moralidad como “casos”- se movían también al mismo nivel que cuando abordaban cuestiones abstractas relacionadas con la teoría ética, ya que para ellos la casuística y la ética formal eran igualmente complementarias¹³.

En la Europa del siglo XVI, relata Toulmin, al igual que en la Atenas clásica, algunos eruditos tacharon de confusión irracional lo que otros saludaban como profusión intelectual. Así que por el momento era mejor suspender el juicio en asuntos de teoría general y esforzarse por conseguir una visión profunda tanto del mundo natural como de los asuntos humanos, tal y como se nos aparecen en la experiencia real. Este respeto por las posibilidades racionales de la experiencia humana es algo que hay que poner en el haber de los humanistas del Renacimiento; aunque hayan tenido también una conciencia especial de los límites de la experiencia humana.

En el campo de la filosofía, el respeto de los humanistas por la complejidad y la diversidad en general se logró vislumbrar de diferentes maneras. Los naturalistas se alegraron ante la gran profusión de la Creación divina, pero los que buscaban en la experiencia humana sistemas globales de teoría física sufrieron un gran desengaño. Dadas las variadísimas ideas que circulaban en el mundo intelectual del siglo XVI, nadie podía enfrentarse a los problemas de física de manera convincente o definitiva, y cada cual era libre de creer lo que quisiera. Montaigne asumía que los intentos por alcanzar un consenso teórico sobre la naturaleza le parecían fruto de la presunción y la ilusión humanas. Este escepticismo* sobre

¹³ IBID, pp. 54-56

* Los escépticos humanistas adoptaron una actitud muy diferente a la del escepticismo cartesiano. Al introducir su método de la “duda sistemática”: su meta era acabar con las pretensiones de certeza carentes de garantías formales. En cambio, los escépticos humanistas adoptaron una postura distinta: no querían tanto negar tesis filosóficas generales como afirmarlas. Los humanistas consideraron las cuestiones filosóficas

las posibilidades de la ciencia fue mucho más radical que el que se detecta en las ideas de Bacon, quien mantendría viva la esperanza de alcanzar un día algún tipo de acuerdo sobre el mundo de la naturaleza. Aún así, sus métodos de observación, y el empleo que hizo de éstos para desarrollar nuevas teorías, siguieron estando próximos a la experiencia cotidiana y, en cualquier caso, distaron mucho de autorizar las construcciones matemáticas tan características de la física del siglo XVII. Los seguidores del siglo XVI del escepticismo clásico nunca pretendieron rechazar posturas filosóficas rivales, pues, según ellos, éstas no se dejaban ni probar ni refutar. Toulmin¹⁴ aclara que se trataba más bien de ofrecer una nueva manera de comprender la vida y los motivos humanos: al igual que Sócrates mucho tiempo atrás, y que Wittgenstein en nuestra época, enseñaron a los lectores la lección de que las teorías filosóficas superan los límites de la racionalidad humana. Sin embargo, a lo largo del siglo XVII, esta condición fue perdiéndose poco a poco. En cuatro aspectos fundamentales los filósofos del siglo XVII dejaron de interesarse seriamente por cuatro tipos distintos del saber práctico: el oral, el particular, el local y el temporal.

De lo oral a lo escrito

En la antigüedad, Platón condenó el empleo de la retórica por parte de los sofistas por “hacer que el peor argumento pareciera el mejor”. Aristóteles salió al paso de esta acusación. Para él, las cuestiones sobre las condiciones y circunstancias en las que los argumentos resultaban interesantes eran algo que los filósofos podían abordar con la conciencia tranquila. Hasta el siglo XVI, los filósofos debatieron estas cuestiones sin la menor sensación de que fueran no racionales. Pero el siglo XVII retomó la acusación de Platón con tanto éxito que los empleos coloquiales de la palabra “retórica” han resultado desde entonces sospechosos, como si las cuestiones retóricas tuvieran que ver sólo con el empleo de trucos fraudulentos en el debate oral. Después de la década de 1630, la tradición de la filosofía moderna en Europa occidental se centró en el análisis formal de cadenas de enunciados escritos más que en los méritos y defectos concretos de una manifestación

como algo que trascendía el campo de la experiencia de una manera indefendible. Enfrentados a proposiciones teóricas abstractas, universales y atemporales, no veían en la experiencia una base suficiente ni para afirmarlas ni para negarlas. TOULMIN, Op. Cit., p. 58

¹⁴ IBID, pp. 58-59

persuasiva. De acuerdo con Toulmin¹⁵ entonces, en esta tradición, la retórica deja paso a la lógica formal.

De lo particular a lo universal

En la Edad Media y en el Renacimiento, los teólogos morales y los filósofos trataron las cuestiones morales basándose en estudios de casos concretos. La visión aristotélica de la particularidad de la acción humana alimentó la práctica de la casuística católica y anglicana hasta el siglo XVII. Descartes, si bien expresó la esperanza de que la ética pudiera alcanzar un día el estatuto de una teoría formal, reconoció el valor provisional de esta experiencia moral heredada. En el ámbito de la medicina y el derecho, siguieron teniendo bastante importancia las exigencias pragmáticas del quehacer cotidiano, y el análisis de casos particulares conservó su respetabilidad intelectual. Pero a partir de entonces, la casuística sufrió por parte de los moralistas el mismo desprecio general que había sufrido la retórica por parte de los epistemólogos. En efecto, a partir de la década de 1650, Henry Moore y los platónicos de Cambridge consiguieron que la ética entrara a formar parte de la teoría abstracta general, divorciada de los problemas concretos de la práctica moral; y, también desde entonces, los filósofos modernos en su conjunto han venido sosteniendo que- al igual que el Bien y la Libertad, o que el Espíritu y la Materia- lo Bueno y lo Justo se deben conformar a unos principios atemporales y universales, al tiempo que consideraban “afilosóficos” o poco honrados a cuantos escritores se centraban en casos concretos, o en casos marcados por determinadas circunstancias. De manera que los filósofos delimitaron de nuevo su ámbito de trabajo, y el examen exhaustivo de “casos prácticos particulares” quedó descartado de la ética por definición. La filosofía moral moderna no se interesaría ya por “estudios de casos” concretos o discriminaciones morales concretas, sino por los principios generales y globales de la teoría ética*. Esto lleva a Toulmin¹⁶ a deducir que los casos concretos dejaron paso a los principios generales.

¹⁵ IBID, p. 61

* A esto se opondrá Nietzsche con su “inmoralidad”: “No existen fenómenos morales, sino meras interpretaciones morales de esos fenómenos.” NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf, 1981. p. 165 De ahí se puede ver que los hechos en sí mismos no son por naturaleza buenos ni malos. Los juicios morales estarían articulados sobre valores, que son históricos, relativos y cambiantes. Las teorías de la

De lo local a lo general

Los humanistas del siglo XVI encontraron una importante fuente de material en la etnografía, la geografía y la historia. A los etnógrafos no les impresionan las inconsistencias descubiertas en las costumbres jurídicas de los diferentes pueblos; pero los filósofos tienen que descubrir los principios generales que rigen una determinada disciplina o, mejor dicho, todas las disciplinas. Descartes consideró la curiosidad que animaba a historiadores y etnógrafos como un rasgo humano perfectamente perdonable; pero dejó bien claro que la verdadera comprensión filosófica nunca resultaba de acumular experiencia de determinados individuos o casos específicos. Las exigencias de la racionalidad hacían que la filosofía tuviera que buscar ideas y principios abstractos y generales, capaces de englobar e iluminar los casos particulares. Cuando los filósofos modernos despacharon la etnografía y la historia con el calificativo despectivo de “irrelevantes” para la investigación verdaderamente “filosófica”, excluyeron de su quehacer particular toda una serie de cuestiones que habían sido reconocidas anteriormente como tema legítimo de investigación. Concluye Toulmin¹⁷ que a partir de entonces la diversidad concreta dejó paso a axiomas abstractos.

De lo temporal a lo atemporal

Las cuestiones sobre la temporalidad de las decisiones y las acciones, o de las declaraciones y las argumentaciones, habían sido los asuntos básicos de la filosofía precedente. Para los eruditos del siglo XVI, el modelo del “quehacer racional” no era la ciencia, sino el derecho. La jurisprudencia ponía de manifiesto no solamente el vínculo que existía entre la “racionalidad práctica” y la “temporalidad”, sino también la importancia de la diversidad local y del plano de lo particular, y la fuerza retórica del razonamiento oral; y, en

moralidad manejan escalas de valores que aplican a los hechos partiendo de una estrategia que tiene que ver con los bienes protegidos, con la visión religiosa, con los principios generales que se defienden en una época determinada. Sin embargo, los hechos no quedan abstractamente revestidos de moralidad o de inmoralidad por la simple aplicación de ciertos principios éticos. Sirva para la ilustración, un homicidio. El homicidio sólo es inmoral cuando tiene condiciones de injusticia, de venganza, de indefensión. Cuando el homicidio se comete en la guerra, podría llegar a ser heroico, orgullo de la patria, etc.

¹⁶ TOULMIN, Op. Cit., pp. 61-62

¹⁷ IBID, pp. 63-64

comparación, todos los proyectos de una filosofía natural universal parecían problemáticos a los humanistas. Luego para Descartes y sus sucesores, las cuestiones temporales no tienen ninguna importancia para la filosofía; por eso se esfuerzan por sacar a la luz las estructuras permanentes que subyacen a todos los fenómenos cambiantes de la naturaleza.

De ahí que, los pasajeros asuntos humanos ocupan desde el principio un lugar secundario para los filósofos modernos, o, lo que es lo mismo, éstos relegaron a un segundo plano los asuntos de orden práctico y temporal por no considerarlos auténticamente “filosóficos”. A partir de la década de 1630, los interesados por la jurisprudencia pueden seguir mirando a la filosofía como fuente de métodos intelectuales; pero, dentro de la filosofía propiamente dicha, el derecho y la medicina desempeñan un papel marginal. A los filósofos no les interesan ya fenómenos o factores que puedan ser válidos de una manera –o en una época– diferente. A partir de la época de Descartes, la atención se centra en principios atemporales que rigen para todas las épocas por igual, de manera que lo transitorio deja paso a lo permanente¹⁸.

Es así como estos cuatro cambios de mentalidad en beneficio de una racionalidad formal, abstracta, universal y ahistórica, para Toulmin, reflejaron un abandono histórico de la filosofía práctica, que se alimentaba de ámbitos como la medicina clínica, la práctica judicial y el análisis de casos morales concretos, o, de la fuerza retórica del razonamiento oral, en aras de una concepción teórica de la filosofía. En las disciplinas prácticas, las cuestiones de adecuación racional son temporales, no atemporales; concretas, no abstractas; locales, no generales; y particulares, no universales. Preocupan a personas cuya obra gira en torno a actividades prácticas y pastorales, pero los filósofos del siglo XVII se decantaron por la teoría en detrimento de una mentalidad práctica. Los procedimientos para abordar problemas concretos, o clases limitadas de casos, nunca han sido una preocupación fundamental de la filosofía moderna, la cual se ha centrado, antes bien, en métodos abstractos y atemporales a fin de lograr soluciones generales a problemas universales. Así, a partir de 1630, el centro de las investigaciones filosóficas deja en un segundo plano los detalles particulares, concretos, temporales y locales de los asuntos humanos cotidianos

¹⁸ IBID, pp. 64-65

para privilegiar un plano superior en el que la naturaleza y la ética se sumen a teorías abstractas, atemporales, generales y universales.

Decir que todos los problemas verdaderamente filosóficos deben enunciarse con independencia de cualquier situación histórica concreta y resolverse con unos métodos igualmente exentos de toda referencia contextual, es precisamente una de las pretensiones racionalistas que caracterizan a gran parte de la filosofía moderna entre 1640 y 1950, pero no a la filosofía medieval, ni al humanismo del siglo XVI, ni a la filosofía posterior a Wittgenstein. No obstante, es necesario recordar la presencia de ciertos pensadores disidentes que se niegan a ir con la corriente y proclaman su desacuerdo con los grandes sistemas. Este es el caso particular de Nietzsche*, quien no es nombrado por ejemplo, por Toulmin en su texto *Cosmópolis*.

El contraste entre la modestia práctica y la libertad intelectual del humanismo del Renacimiento, de un lado, y las ambiciones teóricas y restricciones intelectuales del racionalismo del siglo XVII, del otro, es un factor a partir del cual Toulmin propone su versión revisada de los orígenes de la modernidad. Al retrotraer los orígenes de la modernidad al siglo XVI, se desmarca del énfasis exclusivo en la racionalidad que ponen a Galileo y Descartes como figuras predominantes**. Para Toulmin, por lo tanto, el gambito

* La visión asistemática y antitotalista de Nietzsche crea paradójicamente lazos sutiles que se ramifican a través de un discurso inacabado. El profesor Darío Botero Uribe en su texto *La Voluntad de Poder de Nietzsche* constata que no se puede convertir a Nietzsche en un filósofo académico, un hombre manso, uno de esos pequeño-burgueses edificante que tan perfectamente distinguen entre el bien y el mal. Nietzsche es incómodo, insultante, desquiciador. Nietzsche es la mala conciencia de nuestra civilización. Su más grande acusador. Nietzsche representa la rebelión del espíritu no contra unos cuantos mecanismos económicos y sociales sino contra la cultura occidental y su sustentáculo la civilización cristiana y burguesa. La importancia de Nietzsche no se restringe ni mucho menos a una confrontación con los valores dominantes, su filosofar comprende una crítica de la metafísica y de toda la filosofía occidental. Su pensar no es sólo una reflexión sobre el hombre y su entorno, sino también una autoconciencia de ese saber sobre su legitimidad, su alcance, su validez. Nietzsche ya no se sirve de la razón clásica. La razón para él no es esa facultad omnicompreensiva, omnipotente, ubicua y totalizante sino una facultad reducida, limitada, subordinada y determinada. La visión culturalista de Nietzsche no ofrece soluciones en algo mensurable y cuantificable. Nietzsche no se pregunta qué fallas existen en la estructura social para remediarlas, sino que más bien se interroga sobre qué tipo de hombre ha producido esta civilización occidental y cristiana. La respuesta es que se trata de un hombre decadente. Véase: BOTERO URIBE, Darío. *La voluntad de poder de Nietzsche*. Bogotá: Ecoe, 2000.

** Hecho que es de nuestro interés, pues defendemos que la modernidad no gira sólo en torno al énfasis de potestad que se le adjudica a la “racionalidad”.

de salida de la filosofía moderna no coincide con el racionalismo descontextualizado del *Discurso* y las *Meditaciones* de Descartes, sino con la reformulación que hace Montaigne del escepticismo clásico en su *Apología*. Al retrotraer la modernidad a una época anterior a Galileo y Descartes, y reconocer a los humanistas del Renacimiento toda la originalidad –y “modernidad”- que se merecen, se abre todo un abanico de nuevas posibilidades. Los humanistas del siglo XVI fueron los fundadores de las humanidades modernas con la misma rotundidad que los filósofos de la naturaleza del XVII fueron los fundadores de la ciencia y la filosofía modernas. Ciertamente, la modernidad tuvo dos puntos de partida distintos: uno humanista, fundado en la literatura clásica, y otro científico, basado en la filosofía natural del siglo XVII¹⁹.

Recapitulando, la discusión gira en torno a la discrepancia entre, por un lado, la tesis imperante sobre la modernidad, según la cual la ciencia y la filosofía fueron productos de la prosperidad y confort del siglo XVI, y, por el otro, el planteamiento de los estudiosos de historia general en el sentido de que los años posteriores a 1610 fueron una época de desorden social y retroceso económico.

1.3 Hacia la dicotomía cartesiana

Una de las preocupaciones de las naciones-estado a partir de 1650 fue el problema persistente de la ortodoxia y la tolerancia religiosa. Después de treinta años de derramamiento de sangre, eran pocas las personas sensatas partidarias de imponer por la fuerza la uniformidad religiosa, pero la presión local a favor de esta solución seguía siendo fuerte y las minorías religiosas fueron por doquier víctimas de algún tipo de discriminación o persecución. Cada nación abordó de manera distinta las tareas paralelas de redefinir la estabilidad social y crear iglesias nacionales.

El nuevo sistema europeo de estados, construido alrededor de una voluntad de nacionalidad absoluta, no sólo necesitaba un fuerte equilibrio político en su estructura diplomática, sino

¹⁹ TOULMIN, Op. Cit., pp. 75-77

que, más aún, dependía de unos sistemas de relaciones sociales estables en cada nación. Dada aquella situación histórica, en la que el feudalismo no podía seguir suministrando un referente general para la organización social, modelar el nuevo sistema de naciones-estado significaba inventar un nuevo tipo de sociedad de clases. La idea de clase social del siglo XVII no debe entenderse como un concepto que hubiera trasladado a un nuevo período histórico la idea de rango o grado, tan corriente en la sociedad feudal medieval. En el siglo XVI empezó a tomar cuerpo un fuerte sentido de la “nación en cuanto nación”. Por primera vez se veía al monarca como la figura que ostentaba el poder; es decir, no como al propietario legal de unos dominios feudales heredados, sino como al emblema de la nación o pueblo. Después de 1650 había llegado el momento de elaborar una nueva noción de polis sobre los principios que regían las relaciones entre los individuos y las comunidades en el seno de la nación estado. La reconstrucción social de la Europa de finales del siglo XVII planteaba dos problemas. En primer lugar, restablecer la comunicación entre las naciones que durante mucho tiempo habían vivido divididas en distintas opiniones teológicas y lealtades religiosas; y, en segundo lugar, reconstruir unas relaciones sociales estables y compactas entre unas personas para las que las relaciones feudales ya no eran relevantes. Después de 1660, las nuevas ideas que surgieron acerca de la estructura social hicieron especial hincapié en la estabilidad social. Estas ideas corrieron parejas con una concepción estable de la naturaleza²⁰.

Descartes que escribió durante la Guerra de los Treinta Años, tuvo sobradas razones para darse cuenta del daño que las divisiones intelectuales del cristianismo habían hecho a Europa, y soñó con un método ideal que nos permitiera alcanzar un saber capaz de trascender tales divisiones.

Descartes esperaba que un método racional ofreciera una certeza capaz de salvar las discrepancias religiosas. También Leibniz que escribió en medio de las ruinas producidas por esa misma guerra, descubrió la fuente de la guerra y el conflicto en la multiplicidad de lenguas y culturas, y soñó con una lengua ideal que pudieran aprender y comprender personas de cualquier país, cultura o religión. La lengua de Leibniz se servía de un

²⁰ IBID, pp. 142- 145

simbolismo matemático que expresaría los pensamientos “de manera tan definida y exacta como la aritmética expresa números o el análisis geométrico expresa líneas”. Una lengua universal basada en semejante simbolismo, tendría unos significados claros, de manera que personas de distintos países podrían hablar entre sí y compartir sus ideas, y además encarnaría y codificaría todos los modos válidos de argumentación, de manera que individuos de diferentes ámbitos intelectuales podrían razonar juntos sin temor a confusión ni error. Su lengua sería un método práctico destinado a promover la comprensión internacional, y también llegaría a ser “el mayor instrumento de la razón”.²¹

Después de 1660, la reconstrucción de Europa siguió adelante tanto en el frente social como en el intelectual. Eran pocas las personas que vaticinaban una eventual renovación de las guerras de religión, y el nuevo sistema general que aportaba la teoría dinámica y astronomía planetaria de Isaac Newton abría el camino para el restablecimiento de la unión entre la física y la cosmología, que se había puesto en entredicho desde los tiempos de Copérnico. Entre 1669 y 1720, eran pocos los pensadores que estaban sólo interesados en explicar los fenómenos mecánicos del mundo físico. Para la mayor parte de la gente, se necesitaban con mayor razón aún unos buenos cimientos teóricos para los nuevos patrones sobre la práctica social, así como para las ideas asociadas a la polis. La idea sugerida por Hugo Grocio en 1625, de que la sociedad es un “sistema” formal de distintos agentes e instituciones ha ejercido un influjo muy importante en el mundo moderno, a partir de la última parte del siglo XVII. En este aspecto, la estricta distinción cartesiana entre materia y mente, causas y razones, y naturaleza y humanidad, sí fue adoptada por Newton, dejando de ser una preocupación exclusiva de los filósofos de la naturaleza. A partir de ahora iba a jugar un papel fundamental en el pensamiento social y político.

Desde 1700, comenta Toulmin²², se daban por sentadas y a menudo ni se les mencionaba ciertas ideas que definirían algo como un “marco general de la modernidad”. El elemento principal de este sistema-marco de la modernidad, con el que se relacionaban todos los demás elementos, era la dicotomía cartesiana. Cuanto más se explicaban en términos

²¹ IBID, pp. 146-150

²² IBID, pp. 157-158

mecánicos los fenómenos naturales como producidos por una relojería cósmica, más se referían los asuntos de la humanidad a una esfera distinta. Esta dicotomía fue utilizada para justificar otras muchas. Las acciones y experiencias humanas eran consecuencias mentales o espontáneas del razonamiento, se producían de manera voluntaria y creativa; y eran activas y productivas. En cambio, los fenómenos físicos y los procesos naturales implicaban una materia bruta y eran materiales: eran efectos de causas mecánicas, repetitivas y predecibles; ocurrían sin más; y la materia era de por sí pasiva e inerte. Así, el contraste entre las razones y las causas se intensificó, y se siguieron con bastante facilidad otras dicotomías varias: lo mental frente a lo material, las acciones frente a los fenómenos, las actuaciones frente a los sucesos, los pensamientos frente a los objetos, lo voluntario frente a lo mecánico, lo activo frente a lo pasivo o lo creativo frente a lo repetitivo.

Los principales elementos o materiales del sistema-marco moderno se dividen en dos grupos (naturaleza y humanidad), cada uno con unas cuantas creencias, que reflejan esta separación inicial de la naturaleza respecto de la humanidad y fijan también los límites dentro de los cuales los pensadores modernos podían especular libremente. Este sistema-marco moderno fue una sugerencia, pero no la pauta a seguir. Sin embargo, el sistema-marco de la modernidad no resultó ser igual de convincente para todas las clases de personas en Inglaterra y en Francia; por ello, algunos pueblos fueron más rápidos en desafiarlo que otros.

Descartes se había empeñado en encontrar un método racional que resolviera los enigmas científicos, pero al hacer esto, volvió la espalda a los métodos empíricos más modestos de Bacon y se mostró convencido de que no se debía confiar en nada que no fuera la búsqueda de la certeza absoluta. A la larga, según sus propios razonamientos, cada teoría debía llegar a un acuerdo con la experiencia. Pero él estaba seguro de que la inteligibilidad y certeza de los conceptos matemáticos, “claros y distintos” tenían prioridad sobre la fundamentación empírica de hechos intelectualmente inconexos. El nuevo programa de investigación de los filósofos de la naturaleza del siglo XVII fue una búsqueda de la certeza matemática, mientras que la búsqueda de apoyos e ilustraciones experienciales quedaba reducida a un segundo plano.

El otro rasgo socialmente importante de la nueva cosmovisión, para Toulmin²³, fue la separación entre la razón y las emociones. Este hecho, desde finales del siglo XVII hasta mediados del XX, modeló y marcó la vida de Europa tanto social como personalmente. Así el cálculo se enaltecía como virtud distintiva de la razón humana y la vida de las emociones quedó arrinconada, repudiada, como algo que pudiera distraer al individuo a la hora de tomar una deliberación lúcida. Así, lo que empezara como mera distinción teórica en Descartes, entre el poder intelectual de la “razón” humana y las “causas” fisiológicas de las emociones, acabó convirtiéndose en una oposición en la práctica entre la racionalidad (buena) y el sentimiento o impulsividad (malos).

Ahora bien, las implicaciones sociales de la nueva cosmópolis* tienen un rasgo común: son precursoras de una noción que ha desempeñado recientemente un papel muy importante en la retórica política y social, el de los “valores tradicionales”. A lo largo de toda la Edad Media y el Renacimiento, los clérigos y los laicos cultos comprendieron que los problemas de ética social no se solucionaban apelando a una supuesta “tradición” única y universal. En situaciones serias, había que sopesar bien las múltiples consideraciones y tradiciones coexistentes. Hasta que no se inventó la teoría ética y el dogma adquirió un sentido imperativo, no se convenció finalmente la gente de que las cuestiones morales tenían respuestas únicas, simples y autoritarias. En los años que precedieron a la Reforma, la teología estaba abierta a debate en la iglesia. La curia romana no emitió sus normativas sobre cuestiones morales, con la autoridad papal, hasta después de 1700. Así pues, desde su comienzo hacia 1700, la idea de los “valores tradicionales” fue un instrumento de la

²³ IBID, p. 192

* Esta palabra merece un comentario. En la Grecia clásica e incluso antes, la gente reconocía que el mundo donde había nacido, y con el que tenían que tratar, encarnaba dos tipos de "orden". Hay un Orden de la Naturaleza, evidenciado en el ciclo anual de las estaciones, y en el cambio mensual de la marea. El éxito de las actividades prácticas (la agricultura y la navegación, por ejemplo) depende de la habilidad del hombre de predecir y manejar este orden, a pesar de que esta influencia es, a lo más, marginal. La palabra tradicional para esta primera clase de orden era "*cosmos*": decir que el universo astronómico (*ouranos*) era un cosmos, era hacer constar que los acontecimientos celestiales ocurrían, no al azar pero sí con un orden natural. También hay otro orden, el de la Sociedad, evidenciado en la organización de los sistemas de irrigación, en la administración de las ciudades, y otras empresas colectivas. La palabra griega para esta segunda clase de orden era "*polis*": decir que una comunidad (*koinoneia*) formó una polis, era reconocer que sus prácticas y su organización tenían toda la coherencia que la calificaban -en ambos sentidos del término, el antiguo y el moderno- como una unidad "política". TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*. United States of America: The University of Chicago Press, 1992. p. 67

retórica conservadora. En el cristianismo medieval, la gente vivía tranquilamente, con una idea aristotélica de “prudencia”, según la cual era innecesario imponer un único código de normas morales, un código que no tuviera en cuenta las diferencias importantísimas entre, por una parte, los problemas abstractos de una teoría como la geometría y, por la otra, los problemas concretos de práctica moral. El andamiaje de la modernidad sirvió para racionalizar las doctrinas morales y sociales respetables que hasta entonces habían sido simplemente el extremo “rigorista” de un espectro aceptable: de esta manera, la oligarquía culta explotó su poder social para reforzar su posición de una manera interesada²⁴.

Relata Toulmin que con la aparición en 1859 de *El origen de las especies* de Darwin, no se iniciaron los argumentos sobre la legitimidad de una historia científica de la naturaleza, ya que Darwin rehuyó la mayor parte del tiempo al debate público. En su casa de campo de Kent, cultivó la fama de hombre excéntrico y solitario. Otro campo excluido de la nueva cosmovisión era el de la psicología. Una vez más, no fue casual que las cuestiones psicológicas se debatieran por primera vez con toda la seriedad que merecen en Alemania y Escocia. Al eludir la centralización política, tanto Alemania como Escocia eludieron también las presiones culturales que producía la centralización nacional, lo que aseguraba una mayor libertad para que tanto los científicos como el público en general se entregara a unas especulaciones que en otras partes eran tenidas por “ofensivas” a la opinión respetable.

1.4 La ilustración o la renovación de la cosmópolis moderna

Cuando Leibniz, Newton, Luis XIV y Guillermo III habían desaparecido de la escena, los fundadores de la Ilustración francesa retomaron la cosmópolis moderna con un espíritu distinto al de sus creadores. Voltaire fue el primero en popularizar las ideas de Newton en Francia tras una visita a Londres. Diderot, d’Alembert y Holbach empezaron a publicar en varios volúmenes el principal instrumento y vehículo de la Ilustración, la famosa

²⁴ IBID, pp. 193-194

Encyclopédie, en 1751. Cada generación de filósofos interpretó en sentido amplio el significado de la ciencia, de manera que pudiera ajustarse satisfactoriamente a los requisitos de su propia situación. Las implicaciones políticas del racionalismo newtoniano eran conservadoras: carecían del mordiente radical de la Ilustración. Por su parte, los filósofos ilustrados no rechazaron la cosmópolis moderna, que había servido de base científica para la reconstrucción social después de las guerras de la religión. Aceptaron por completo este sistema, pero lo utilizaron para combatir desde dentro las tendencias restrictivas inherentes a la nación-estado. En contraste con el newtonismo inglés, las ideas de los enciclopedistas se convirtieron, en un primer paso para dismantelar el andamiaje moderno. Sin llegar a cuestionar la “base nacional” del estado, arremetieron contra la autocracia del estado francés. Asimismo, sin llegar a poner en tela de juicio la primigenia dicotomía cartesiana entre acción y pasión, o razón y emoción, Rousseau se preguntaba cómo educar a la razón para que gestionara debidamente la vida de las emociones. Sin embargo, a pesar de esta novedad, Rousseau no amenazó los fundamentos del racionalismo. Kant insistió en oponer claramente la razón, que soporta el peso de la reflexión moral, a la “inclinación” y las emociones, que en el mejor de los casos confunden y en el peor de los casos bloquean nuestra capacidad moral. Serán los sucesores de Kant quienes encuentren en su obra el punto de partida para una ciencia de la psicología seria y vuelvan a una posición que acabe con la dicotomía cartesiana entre razón y emoción²⁵.

Desde 1720 hasta bien entrado el siglo XX, la mayoría de los filósofos y científicos de la naturaleza siguieron defendiendo, de una u otra manera, la necesidad de mantener a la humanidad bien separada de la naturaleza, “en un mundo aparte y autónomo”. De manera parecida, la supuesta incompatibilidad entre ciencia y teología fue un conflicto que se produjo con la modernidad, es decir, que surgió conforme una mayor experiencia fue dando a los científicos la ocasión de cuestionar creencias utilizadas por igual por los católicos y protestantes en sus edificantes sermones sobre la sabiduría de la creación divina. El dismantelamiento, en general, de los materiales menos críticos de la modernidad ya había empezado a producirse en la década de 1750, pero la tarea no se iba a poder culminar hasta

²⁵ IBID, pp. 200-201

bien entrado el siglo XX. La primera doctrina en ser cuestionada fue la de que la naturaleza no tenía una historia propia, así como la de que se debía aplicar la escala temporal bíblica a la naturaleza. Si bien muchos anglicanos suponían que Dios había creado el mundo, en su forma actual, hacía sólo unos cuantos miles de años –lo que no dejaba cabida para ningún desarrollo histórico de la naturaleza a largo plazo-, en la década de 1750 casi ningún pensador serio respetaba esta restricción. En 1755, Immanuel Kant publicó su libro sobre *Historia natural universal y teoría de los cielos*, en el que se servía de las ideas newtonianas sobre el movimiento y la gravitación para mostrar que todo el universo astronómico podría haberse desarrollado a partir de una primera y fortuita distribución de partículas materiales²⁶.

Al no ser centros activos de la política y la religión, justifica Toulmin, ajenos a las presiones del nacionalismo, un Immanuel Kant pudo trabajar a su aire en su ciudad (Königsberg) mejor que en Roma, Londres o Berlín. Mientras James Hutton investigaba asuntos relacionados con la geología, Adam Smith convertía la ética en trampolín para la economía, Johann Gottfried Herder suscitaba nuevas cuestiones sobre el desarrollo histórico de las ideas humanas y abría, así, la puerta a la historia de la cultura. Por el mismo tiempo, Johann Hamann tenía disquisiciones igualmente originales y diversas a las de Kant en el terreno de la teoría del lenguaje.

La glorificación de la racionalidad lógica y formal echó unas raíces muy profundas y, durante mucho tiempo, tornó problemático la situación de los “sentimientos”. Tanto humanistas como científicos se enfrentaban a una situación muy problemática a la hora de intentar registrar y explicar las experiencias emocionales. Como movimiento decimonónico, el romanticismo nunca rompió del todo con el racionalismo; antes bien, se convirtió en su imagen especular. Descartes exaltó la capacidad para la racionalidad formal y el cálculo lógico como el elemento supremamente “mental” de la naturaleza humana a

²⁶ IBID, pp. 202- 205

expensas de la experiencia emocional, que para él, era un lamentable subproducto de nuestras naturalezas corporales. A partir de Wordsworth o Goethe, los poetas y novelistas románticos se inclinaron hacia el otro lado: la vida humana que está regida sólo por la razón calculadora no merece realmente ser vivida, y no hay nobleza sin disposición a rendirse a la experiencia de las emociones profundas. Pero ésta no es una postura que trasciende el dualismo del siglo XVII; antes bien, acepta dicho dualismo, aunque votando por el lado opuesto de la dicotomía.

En el terreno de la ciencia, el desarrollo de la fisiología, a principios y mediados del siglo XIX, amplió el alcance de la investigación científica no sólo en cuanto al contenido, sino también en cuanto al método. Conforme los científicos se fueron interesando por la geología histórica, la química o la biología sistemática, para luego entrar a estudiar de lleno la fisiología, la neurología, el electromagnetismo, la relatividad, la evolución y la ecología, no utilizaron un único repertorio de “métodos” o formas de explicación. Al abordar cada nuevo campo de estudio, lo primero que tenían que descubrir era cómo estudiarlo. Así pues, a mediados del siglo XIX las ciencias naturales ya no eran, en la práctica, productos fríamente empíricos de una razón “desprovista de valor”, como podrían haber seguido siendo de haber seguido limitando sus campos de estudio a objetos y sistemas que eran de hecho inertes, inanimados y no pensantes. Los científicos del siglo XIX, tras dar este paso crucial que los alejaba de las teorías mecanicistas de la física del siglo XVII, siguieron adelante. Kant había visto unos obstáculos insuperables para crear una ciencia de la psicología. Esto significaba, a sus ojos, tratar la “mentalidad” como otro fenómeno causal matemáticamente previsible, gobernado por leyes tan rígidas como las del movimiento planetario. Pero sus sucesores alemanes pasaron a la psicología desde la fisiología y no desde la física, soslayando así su objeción.

A partir de la década de 1860, Hermann Helmholtz y sus colegas re-enunciaron las cuestiones sobre la mente y el cuerpo en términos tales que escaparon al dualismo cartesiano. Al sistema resultante lo denominaron “monismo”; pero, hasta finales del siglo

XIX, se centraron en las funciones “cognitivas”, no en las “afectivas”. El resultado fue que las emociones no se convirtieron ni rápida ni fácilmente en objeto del estudio científico. En efecto, durante gran parte del siglo los psiquiatras situaron la causa de la locura en una confusión cognitiva o en una lesión cerebral. Estas fueron las circunstancias en las que Sigmund Freud inició su trabajo. Luego, las emociones entraron de lleno a formar parte de la agenda de la ciencia y la medicina. Y ya no podían tratarlas como algo “subjetivo” o “caprichoso”: representaban unas características “reales” de la vida y la experiencia humanas y como tales tenían que ser estudiadas.

De 1890 a 1910, los físicos Thomson, Einstein y Planck rompieron los últimos eslabones que unían a la teoría física de su tiempo con la anterior ortodoxia newtoniana. En todo el espectro que abarca de la física a la psicología, ninguna rama de las ciencias naturales se iba a basar ya en la fe –del siglo XVII- en la racionalidad de la naturaleza. Todas ellas podían vivir de manera autónoma con métodos de explicación basados en experiencias propias de primera mano. Finalmente, el eje mismo de la cosmovisión moderna en torno al cual giraba todo lo demás –la dicotomía entre razón y emoción, o entre pensamiento y sentimiento, con la consiguiente devaluación del Eros- se veía sometido a un ataque en toda regla por parte de Freud y los psicoanalistas, que arremetieron por su parte contra la ecuación cartesiana entre “mentalidad” y “cálculo consciente”, o entre “razonabilidad” y “racionalidad formal”.

Como dice Toulmin²⁷, en 1910, la cultura y la sociedad de Europa occidental estaban a punto de volver al mundo de la moderación política y tolerancia humana. Las décadas de 1910 y 1920 podrían haber presenciado perfectamente la demolición definitiva del andamiaje moderno. Los científicos de la naturaleza se sentían libres para acometer sus tareas con métodos independientes. Los antropólogos podían celebrar la diversidad de las diferentes culturas. Por su parte, los políticos tenían la oportunidad de practicar una sana modestia frente a las pretensiones soberanistas de la nación-estado. Europa occidental estaba lista para una emancipación cultural y social y podría haberla experimentado en los años siguientes, si todo lo demás hubiera seguido igual. En definitiva, en 1914 estaba

²⁷ IBID, pp. 213-214

preparado el terreno intelectual y artístico para una especie de resurgimiento del humanismo renacentista, para una reintegración de la humanidad en la naturaleza, para una restauración del respeto debido a Eros y a las emociones, para unas instituciones transnacionales eficaces, para una relajación del tradicional antagonismo de clases, razas y sexos, para una aceptación del pluralismo en las ciencias y para una renuncia definitiva del fundamentalismo filosófico y la búsqueda de la certeza. El terreno estaba preparado, pero los tiempos no estaban maduros todavía.

2. Viena-fin-de-siglo: Crisis política y renovación artística e intelectual

La crisis política de finales de siglo ha sido vista en general como un estímulo a la creatividad cultural y a la innovación artística en los diferentes ámbitos. Carl E. Schorske ha afirmado que la crisis en Viena, la cual vio cómo el liberalismo era conquistado por la masa política del cristianismo social, indujo tanto a una alienación política como un retiro hacia el templo del arte y de la *psyche*, y por consiguiente hacia el florecimiento cultural que hizo del fin de *siécle* un período tan famoso y tan decisivo para la cultura. Inspeccionando un poco más de cerca, este tipo de explicación de la creatividad cultural a partir del conflicto nacional y la crisis política del liberalismo sólo puede ser parcial y a menudo conduce al extravío. La ambición nacional en ciudades como Praga, Budapest y en Cracovia explican el florecimiento cultural de estas ciudades, pero Viena, como la capital de un imperio supra-nacional, no compartía esto, y la tentativa de una cultura "austríaca" nunca trajo consigo mucha convicción. Tampoco es claro que la alienación política de las clases medias liberales en Viena, como tal, fuera tan significativa. Los partidos liberales continuaron manteniendo el poder en muchos centros provinciales, y en Viena los liberales josefistas continuaron siendo prominentes en la burocracia. Las estructuras políticas y legales de Austria continuaron siendo las de los liberales. Al mismo tiempo, no fue tan fuerte la presión y la alienación sobre las clases medias como para que dejaran de ser liberales. La crisis política del liberalismo por lo tanto, para Steven Beller es una explicación poco convincente para el florecimiento de la Viena de 1900.

Viena era uno de los más grandes centros urbanos, con una población de más de dos millones en 1910, y había sido uno de los más importantes centros de poder político y cultural por siglos. Por consiguiente, fue uno de los centros culturales líderes, especialmente en música, también en teatro, ópera y medicina. La cultura moderna vienesa, además, fue en muchos aspectos no tan revolucionaria comparada con los desarrollos de otros sitios. El arte de Gustav Klimt y la Secesión, y de los Expresionistas como Oskar Kokoschka y Egon Schiele, es hoy fuertemente valorado, pero no rompió radicalmente con

el pasado en la forma en cómo lo hizo Picasso y el cubismo de Braque, o el arte abstracto de Kandinsky. La arquitectura de Otto Wagner fue pionera, pero la mayor parte de su innovación vino de los vínculos de Wagner con los arquitectos americanos. Lo que necesita realmente explicación es la emergencia de una saga de movimientos y figuras de innovación cultural e intelectual, quienes, a diferencia de los artistas y arquitectos mencionados anteriormente, hicieron un cambio radical a la cultura occidental. Liderando una larga lista hay dos gigantes intelectuales: Sigmund Freud, el fundador del psicoanálisis, y Ludwig Wittgenstein, uno de los filósofos con mayor influencia en la era moderna. Luego, figuras como Arnold Schönberg, cuyas exploraciones en la composición atonal y después en la composición de doce-tonos revolucionaron la música clásica; o Adolf Loos, cuyas teorías del funcionalismo en arquitectura tuvieron un camino radical. Hans Kelsen revolucionó la teoría del derecho; la escuela austríaca de Economía tuvo una fuerte influencia en el pensamiento liberal económico; el círculo de Viena de filósofos desarrolló el positivismo lógico, y Karl Popper actuó como el crítico líder del movimiento; Alfred Adler desarrolló la psicología individual, el primero de muchos rebeldes de la ortodoxia freudiana que estableció sus propios movimientos; el Austromarxismo trajo reinterpretaciones de la teoría social. Viena también se convirtió en un núcleo de innovación literaria: Arthur Schnitzler, Hugo von Hofmannsthal, Karl Kraus, Hermann Broch, Robert Musil, Stefan Zweig y Franz Werfel, más tarde Elias Canetti, fueron algunos de los más prominentes entre un vasto orden de escritores. El punto más importante e impresionante de Viena de 1900 fue la profundidad intelectual y el talento de estos personajes. La energía y fecundidad del entorno cultural e intelectual es casi más excepcional que los logros individuales²⁸.

En 1914, las estructuras políticas y culturales de Europa Central estaban perdiendo credibilidad política y social, como expone Robert Musil en su novela *El hombre sin atributos*. Esto ocurrió, sobre todo, en la Viena de Mach, Wittgenstein, Schönberg, Klimt, Freud y Musil. Los Habsburgo decidieron convertir su ciudad en la guardiana de la

²⁸ Véase BELLER, Op. Cit., pp.169-171

Contrarreforma. Los vieneses eran, pues, especialmente sensibles a cualquier crítica de sus valores, y muchas de las batallas intelectuales y artísticas de la época empezaron en Viena antes de pasar a otros centros culturales de Europa.

Cuatro años de matanzas llevadas a cabo por naciones-estado soberanas fueron seguidos primero de una paz poco equitativa y, luego, del colapso financiero y la depresión económica; y todo esto para desembocar todavía a otra guerra de cinco años que sumió a todo el planeta, desde Noruega hasta Nueva Zelanda, y desde Londres hasta Tokio, en un auténtico apocalipsis. Tras lo cual, quienes lograron sobrevivir al colapso del sistema heredado de estados soberanos, y a la subsiguiente catástrofe económica, pasaron los quince años posteriores esperando poder restablecer el *status quo ante*. En Alemania, e incluso, más sorprendentemente, en el Imperio Austrohúngaro, se derrumbaron dos regímenes dinásticos muy importantes de Europa, que vieron impotentes cómo se les iba de las manos sus territorios anexionados.

Según Toulmin²⁹, quienes encabezaron la reacción intelectual y cultural tras el desastre de la Primera Guerra Mundial decidieron no tomar un rumbo humanista, sino volver más bien al formalismo. En toda una serie de ámbitos, los artistas y pensadores finiseculares habían explorado los recovecos más infravalorados por las primeras generaciones de los “modernos”, la historia y la psicología, y en especial la psicología de las emociones. Durante cuarenta años seguidos, después de 1920, la tendencia pareció invertirse. En música, el cromatismo de Gustav Mahler fue condenado por sus excesos románticos y una blandenguería rayana en lo podrido, mientras que la grandeza sinfónica de Anton Bruckner era vista a su vez como un callejón sin salida. La intelectualidad de la época dio por sentado que el rigor intelectual de la música “de doce tonos”, ejemplificada por Arnold Schönberg, Anton Webern y Alban Berg, marcaba la pauta del futuro. Los pintores y otros artistas visuales relegaron la “representación” al mismo infierno despectivo que había sufrido el romanticismo en música. Es cierto que, en Alemania, George Grosz y los expresionistas estaban explorando una nueva manera de plasmar las emociones, inaugurada antes de 1914 por Oskar Kokoschka y Egon Schiele, entre otros; pero la mayor parte de la

²⁹ TOULMIN, Op. Cit., pp. 215-217

“vanguardia” europea decidió revivir el sueño racionalista de la vuelta a los fundamentos abstractos. Un ejemplo clave de esta vuelta general al formalismo es el resurgimiento del positivismo a través de los filósofos del Círculo de Viena en los años Veinte. El círculo de Viena englobó dos corrientes diferentes. Algunos de sus miembros, como Hans Reichenbach y Rudolph Carnap, se propusieron reformular las cuestiones de la ciencia natural y la filosofía en términos abstractos y universales. Otros, en cambio, como Otto Neurath, mostraron una tendencia más pragmática. La principal preocupación del Círculo de Viena –revivir la “exactitud” y construir una “ciencia unificada” en torno a un núcleo de la lógica matemática- se diluía, a causa de una preocupación práctica por cuestiones de reforma social y política. En la Viena de los años veinte y treinta, los filósofos de la ciencia volvieron a la postura anterior, monopolista. De todas las ciencias naturales, la que más tenía en común con la lógica formal y las matemáticas puras era la física teórica; así que, al parecer, sólo se necesitaban unas redefiniciones adecuadas de sus conceptos básicos para construir puentes formales que unieran la física con el sistema de los *Principia Mathematica*.

En 1920, se podía afirmar razonablemente que Europa se enfrentaba de nuevo a serios problemas de organización nacional e internacional. Tras las Primera Guerra Mundial, el orden político establecido de las naciones-estado y de las monarquías se hallaba en crisis, precisamente en una época en la que la base newtoniana de la cosmología imperante estaba enfrentándose a su desafío más letal. En ningún lugar fue más obvio el efecto de esta crisis conjunta que en los dominios de los Habsburgo. Ninguna de las potencias anteriores a 1914 se hundió más rotundamente como resultado de la guerra que la monarquía dual austrohúngara, ni hubo una ciudad que viera su razón de ser más repentinamente destruida que la ciudad de Viena. Al perder Austria su identidad imperial y tener que crearse de la nada una identidad republicana, la derrota contemporánea de la filosofía natural de Newton –la base de la cosmópolis moderna- por parte de la física de la relatividad de Einstein exigió unos esfuerzos igualmente “constructivos” en el terreno de la ciencia y las artes. No tiene nada de extraño, pues, que fuera en Viena y no en otro lugar donde las ambiciones culturales del siglo XVII resurgieran con especial entusiasmo. El sistema tradicional de

estados europeos quedó en entredicho: el desmembramiento del imperio de los Habsburgo redibujó todo el mapa de Europa central y oriental, mientras la ruina económica de Alemania la abría a la demagogia de Adolf Hitler. La cosmovisión heredada estaba desacreditada. El trabajo científico de Einstein y Heisenberg había socavado todas las certezas anteriores de la física. Como consecuencia, la crisis de fe del siglo XVII se repitió tal cual.

La retórica nacionalista de las dos guerras mundiales dio paso a la retórica ideológica de la cruzada contra el comunismo (la hostilidad se perpetuaría con el mundo libre frente a los rojos y con el socialismo internacional frente al imperialismo capitalista). Lo cual hizo cambiar de terreno a la argumentación, pero sin modificarla de hecho. Entre ambas guerras, los intelectuales europeos se enfrentaron a la misma tarea a la que se había enfrentado Leibniz después de 1670; la de encontrar una base de comunicación neutral entre antiguos enemigos, arbitrar métodos racionales para contrastar ideas de diferentes naciones y construir instituciones transnacionales capaces de impedir un rebrote de la guerra internacional. La Segunda Guerra Mundial representó, la culminación de unos procesos sociales e históricos que habían comenzado en la década de 1650 con la creación de la era moderna: el mundo “moderno”, el estado “moderno” y el pensamiento “moderno”³⁰.

Allan Janik y Stephen Toulmin³¹ advierten que especialmente para los austríacos, aún más que para la mayoría de los demás europeos, la guerra del 14 fue un trauma y un punto coyuntural. Sólo en Rusia y en Austria en los años que van desde 1914 hasta 1920 se sobrellevó una ruptura completa con el pasado. En ambos países la dinastía reinante había mantenido el poder durante mucho tiempo y parecía encarnar la identidad nacional; y alrededor de 1914 su autoridad se había endurecido dando lugar a una autocracia petrificada que había perdido toda la capacidad de tratar en términos realistas con las lealtades rivales –religiosas, éticas, sociales- de sus propios súbditos. Así, pues, el desmembramiento de la herencia de los Habsburgo, al igual que la desposesión de los Romanov, destruyeron un régimen y una estructura de poder cuya misma sobrevivencia

³⁰ IBID, pp. 221-224

³¹ JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1974. pp. 303-304

frente a tantas paradojas irresolubles había hasta entonces parecido que era la mejor garantía de su duración ilimitada. Esta situación pesó más duramente sobre los vieneses, especialmente sobre la generación nacida a finales de 1880 y 1890, que ahora podía ver desmantelado el marco de su existencia social y nacional.

Aproximadamente cerca de 1900, la potencia y la autoridad de los Habsburgo se había transformado en un mero caparazón dentro del cual los austríacos, los húngaros y las demás nacionalidades vivían sus vidas reales y padecían sus problemas reales con procedimientos que habían perdido toda conexión orgánica real con el orden establecido de los Habsburgo. Por un lado se encontraba la política según se practicaba oficialmente, y por otro lado estaba la solución práctica de los auténticos problemas sociales y políticos, aunque las convenciones requerían que las soluciones resultantes presentaran formas que respetasen las apariencias de la situación Habsburguesa.

2.1 Robert Musil o la ausencia de fundamento del mundo moderno

Laurence Dahan-Gaida, en *Musil saber y ficción*, relata que ya desde 1913 el Imperio austrohúngaro está a punto de derrumbarse. La sociedad vienesa produce todos los síntomas de una sociedad que ya no cree en la posibilidad de determinarse de manera racional y autónoma, debido al desgarramiento por los incesantes conflictos nacionales, siendo también presa de los problemas planteados por la reciente modernización del país y por el embotamiento de las instituciones políticas. Los valores defendidos por el liberalismo y la *Aufklärung*, ya en su último aliento, se derrumban y Viena se convierte provisoriamente en el “centro del vacío europeo de los valores”. Acusada de haber fallado en su rol civilizador, la ciencia es blanco de violentas críticas, al tiempo que ciertos valores considerados más espirituales recobran vigencia; el culto a la individualidad creadora, el esteticismo, la mística y el nacionalismo se convierten en las nuevas consignas, en tanto que la nostalgia romántica mitiga en la esfera política la falta de todo proyecto social. Con la crisis del racionalismo cartesiano, se instaura en Viena una situación que Dahan-Gaida

califica de esquizofrénica. A partir del romanticismo, se puso de manifiesto una decepción que habría de intensificarse con el fracaso del liberalismo, ante la esterilidad de una cultura dominada por la razón y la ciencia. Al interpretar el mundo como un fenómeno estético, Nietzsche había legitimado esta asimilación a los ojos de la nueva generación. En efecto, de sus ataques contra el dualismo de la conciencia occidental, considerada incapaz de conciliar las exigencias de la razón con las del sentimiento, esa nueva generación no retuvo sino la crítica a la ciencia, acusada de la decadencia y de la fragmentación de la cultura. En los medios artísticos de 1900, el antirracionalismo y el antiintelectualismo poco a poco llegaron a ser verdaderas consignas, y por todas partes el pensamiento encarnaba al enemigo a combatir.

Tanto Dahan-Gaida como Toulmin, aseguran que la ciencia moderna realmente daría un nuevo giro con la teoría de la relatividad y la física cuántica*. Si la primera había eliminado la idea de tiempo y de espacio absolutos, la segunda había puesto en cuestión la dualidad sujeto/objeto, de modo que había conmovido los imperativos del dualismo cartesiano. De ese modo, la física se veía obligada a renunciar a dos de sus principios fundadores: por un lado, a la regla de disyunción entre juicios de valor y juicios de realidad, y, por otro, al principio de reducción, que destruye las entidades complejas al reducirlas a sus componentes simples. Herida en sus fundamentos más íntimos, la ciencia entraba, a principios del siglo XX, en una de las mayores crisis epistemológicas de su historia. Para los contemporáneos de Musil, el discurso de las ciencias consolidaba así el fracaso de la filosofía de la Ilustración, que se basaba en la separación entre el sujeto y el objeto natural de sus conocimientos, en la utilización instrumental de la razón, en la creencia en el progreso histórico y la perfectibilidad del hombre. También Freud, con la teoría psicoanalítica, daría un golpe fatal a todas las certezas habitualmente ligadas al sujeto, pues lo privaba de todo dominio sobre sus propias pulsiones y deseos. Esta crisis de confianza se manifestaba en un retroceso del pensamiento racional; afectaba a la filosofía de la

* Ya habíamos mencionado que el trabajo científico de Einstein y Heisenberg había socavado todas las certezas anteriores de la física. De todas formas no podemos olvidar que algunos consideran a Max Planck como padre de la física cuántica; luego los fundadores de la mecánica cuántica (una de las tantas teorías que tiene la física cuántica) serían Heisenberg, Schrödinger y Dirac. Teniendo en cuenta que padre sería quien descubre, y fundador quien sienta los fundamentos teóricos.

Ilustración y acabaría abriéndose a una era de vacío, cuya manifestación más notoria fue la reivindicación de la subjetividad y la individualidad contra el empirismo y el racionalismo del siglo XVIII. Algunos artistas y pensadores como Weininger, Kraus, Freud, Schnitzler, Mauthner, Hofmannsthal, Klimt y Wittgenstein, entre otros, vieron la crisis como una ocasión para proceder a una crítica susceptible de preparar el terreno para su renovación. Entre ellos, Musil dedicó todos sus esfuerzos a crear un puente entre los imperativos de la razón científica –consagrados por definición a la búsqueda de leyes simples y universales – y una ética pensada en términos de individualidad y singularidad.

Robert Musil, nació el 6 de noviembre de 1880 en la ciudad, en el seno de una familia de la baja nobleza austrohúngara y murió el 15 de abril de 1942 en el exilio en Ginebra. Además de su carrera militar estudió construcción de maquinaria, ingeniería, lógica y psicología experimental en la Universidad de Berlín. En esta Universidad, finalmente, prepara en 1908 una disertación doctoral, en la Facultad de filosofía, precisamente sobre Ernst Mach*. Pero más que la vida académica universitaria lo que apasiona a Musil es la escritura literaria, a la cual decide consagrarse a partir del éxito de *Las tribulaciones del estudiante Törless*, en 1906, año en el que rechazó definitivamente ofrecimientos académicos en Munich y en Berlín³². Después del hundimiento de la monarquía estuvo empleado, de 1920 a 1922, en el Ministerio Federal de Defensa, en calidad de consejero técnico. Más tarde se marchó a Berlín, convirtiéndose, no sin vacilaciones, en escritor.

* Ernst Mach (1838-1916) fue uno de los pensadores más ingeniosos e influyentes. La hostilidad de la metafísica inspiró a los físicos-convertidos-en filósofos que abundaron en Viena y Mach fue uno de ellos. Estudió matemáticas y física en Viena bajo la tutoría de German Johannes von Ettingshausen, obteniendo un doctorado en 1860. Los años más fructíferos de Mach fueron como profesor de física experimental en Praga desde 1867 hasta 1895. Durante 1879-1880 fue director de la universidad, oponiéndose vigorosamente a su división entre las facultades alemanas y checas. En 1895 Mach aceptó un llamado para llenar el puesto en Viena en historia y teoría de ciencias inductivas. Desde la segunda guerra mundial, el nombre de Mach ha llegado a ser conocido como un término usado como una manera sencilla de expresar la velocidad de un objeto con respecto a la velocidad del sonido. Fue un físico suizo, Jakob Ackeret, quien a finales de 1920 sugirió el concepto del número de Mach como una forma de hacer honor al pionero austríaco del estudio del flujo del aire. Mach fue reconocido también por una filosofía monística de la ciencia, la cual llegó a ser identificada con el empirio-criticismo de Richard Avenarius (1843-1896). Mach despreció su reputación entre los filósofos, deseando más bien el aprecio como un científico natural. Como filósofo de la naturaleza, rechazó de forma contundente toda metafísica y religiosidad convirtiéndose por ello en uno de los representantes más destacados del positivismo. Además de la investigación en el flujo del aire, Mach hizo investigaciones en psicología. JOHNSTON, William. *The Austrian mind: An Intellectual and Social History 1848-1938*. United States of America: University of California Press, 1983. pp. 181-184

³² JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen. Op. Cit., p. 148

Ernst Fischer, otro conocedor de la vida y obra de Musil comenta que éste, el mayor novelista de Austria sucumbió ante la miseria de la emigración en 1942; así parece confirmarlo esta nota entre sus papeles póstumos:

¡Ya no puedo más! Escribo sobre mí mismo, en primera persona, cosa que ocurre por vez primera desde que soy escritor. Lo digo en serio, con la más fría de las seriedades... Antes de la inflación poseía yo un patrimonio que me permitía, de forma modesta, servir a mi nación. Pues la nación no me permitía hacerlo de otro modo, comprando mis libros. No los leía. Claro que un par de miles o de decenas de miles los han leído, y entre aquéllos se encontraban críticos y profanos en la literatura; en fin, que entre todos me han dado la fama que actualmente poseo. ¡Esta extraña fama! Ésta es fuerte, pero no clara y sonora. Frecuentemente me he visto obligado a reflexionar sobre ella: se trata del ejemplo más paradójico del ser y no-ser de un fenómeno...” y una segunda observación apunta: “... mi vida pende de un hilo que puede romperse cualquier día...; y en su últimos años, ocupado con la elaboración de *El hombre sin atributos*, he vivido yo más de un momento de características tales que uno no le desearía algo igual ni a su mortal enemigo...”³³

En 1906, Musil escribió su primera novela, llamada *Las turbaciones del alumno Törless* (que también ha sido traducida como: *Las tribulaciones del estudiante Törless*). El personaje principal de esta novela tal vez sería una prefiguración de Ulrich, el protagonista de *El hombre sin atributos**. Se trataba de la historia de un joven avasallado en el colegio por todo un cúmulo de problemas relativos a la sexualidad y el alma, la soledad y la humillación. Tal como señala Fischer, no eran ciertamente pocos los relatos escritos, como éste, sobre la atmósfera inquietante de los centros educativos y los excesos cometidos en una sociedad de adolescentes; en esta novela se desenmascara todo lo subterráneo, cuestionable, bárbaro; lo que una costra de civilización burguesa mantiene, a duras penas,

³³ Véase MUSIL, citado por FISCHER, Ernst. Literatura y crisis de la civilización europea: Kraus-Musil-Kafka. Barcelona: Icaria, 1984. pp. 39-40 Fischer (1899-1972), es filósofo, escritor y traductor, y su compromiso ha estado al servicio de un socialismo humanista. Su ensayo sobre Kraus, Musil y Kafka se podrá leer a la luz de la teoría marxista.

* Robert Musil en un ensayo intitulado: “Sobre los libros de Robert Musil” [Enero de 1913] escribe defendiendo al joven Törless ante una objeción, figurándose como crítico externo de su obra: “El adolescente es una argücia. Un material relativamente simple, y por ello maleable para dar forma a estructuras psíquicas que en el adulto se ven complicadas por muchas otras cosas, todavía inoperantes en él. Un estado de reactividad poco inhibida. Pero, naturalmente, la representación de alguien inmaduro, que busca y es buscado, no es por sí misma el problema, sino un mero medio para representar o insinuar lo que haya sin terminar en ese alguien inacabado, lo que esté por madurar en ese inmaduro”. MUSIL, Robert. *Ensayos y Conferencias*. Madrid: Antonio Machado Libros, 1992. p. 33

solapado, todo el salvajismo que pugna por salir del ensamblaje de un orden que ya no es tan sólido y compacto, los preludios de una época que destruye los ideales de la humanidad. Pero lo que Musil presenta en su novela, no es solamente la angustiosa vivencia de la pubertad, sino la manera como este mundo se ha convertido en algo siniestro: un mundo de honradas fachadas y sucias cámaras secretas, toda una mendacidad decente, detrás de la cual se oculta todo un infierno. En cierto modo, Törless se encuentra desgarrado entre dos mundos: uno sólidamente burgués, en el que, en el fondo, todo se desarrolla de modo regulado y racional, como él lo acostumbrara a ver desde niño, y otro mundo aventurero, lleno de oscuridad, secretos, e insospechadas sorpresas. Lo que se considera realidad cotidiana resulta ser otra cosa, ya que encierra otra clase de realidad, abismal, profundamente turbulenta. Sentimientos y realidad, yo y mundo exterior son cosas que ya no concuerdan entre sí; se ha perdido el ideal de orden auténtico, la pretendida unidad auténtica del ser individual y colectivo. Es decir que en esta primera novela de Musil se intuyen ya todos los temas recurrentes del conjunto de su obra: el hundimiento, la decadencia del mundo burgués, el orden que ya no es tal, y la crueldad y barbarie inherentes a dicho orden, el abismo abierto entre sentimientos y hechos, la soledad del hombre en medio de una sociedad que se agota, la realidad que se ha hecho tan quebradiza, la nostalgia, el deseo de otro estado de cosas, de un ideal de unidad y plenitud de la vida³⁴.

2.2 La problematización del estilo literario

“¡Hay que reforzar el elemento pedagógico del libro, exponer una fórmula práctica...!”³⁵
Éste era el sueño y el tormento de Robert Musil, no solamente describir la época, sino dar un modelo; no limitándose meramente a decir: ¡Así es!, sino más bien: ¡Así debe ser! “la tarea es la siguiente: Descubrir siempre nuevas soluciones, relaciones, constelaciones, variables, presentando prototipos del transcurso del acontecer, modelos atractivos, de cómo

³⁴ FISCHER, Op. Cit., pp. 43-45

³⁵ MUSIL, citado por FISCHER, Op. Cit., p.47

uno puede ser hombre, de cómo uno puede encontrar al hombre interior...”³⁶ Y en una conversación con Oskar Maurus Fontana*, dice lo siguiente: “Yo quisiera contribuir a una superación espiritual del mundo. También por medio de la novela. Por ello, yo estaría muy agradecido al público si prestase menos atención a mis cualidades estéticas y más a mis deseos. El estilo no es para mí más que elaboración exacta de un pensamiento...” Y más tarde: “La poesía da símbolos. Es interpretación. Hermenéutica de la vida. La realidad es para ella el material. (Y da también modelos. Y hace propuestas parciales.)” Musil se adhiere a un principio heroico. Un principio prometeico, que libera a las fuerzas combativas del alma de toda tontería y las pone al servicio de lo esencial. Musil consideraba al individualismo como una forma de vida que ya no resultaba adecuada a la época, individualismo como desocialización del hombre, en un mundo que tiende precisamente a socializar. En esta reducción individualista del hombre a su yo lo personal queda deformado. De ahí que el autor necesitara figuras extremas, en las que el estado de turbación existente en las relaciones individuo-sociedad se tradujera en un trastorno interior del individuo, para ello se valía de situaciones extremas, en las que el hombre es acosado y arrojado fuera de todos los escondrijos de su espíritu. El mundo que él se proponía transcribir era el mundo decadente de la burguesía. Sus deficiencias estriban en el hecho de que él no conoció a la clase obrera, con todo lo que ella significaba, pero a la burguesía y sus problemáticas la conocía supremamente bien. En este mundo no había cosa que tuviera todavía pies ni cabeza, demostrando esto la inestabilidad, así que para hacer evidente lo desvariado del interior en lo que todavía se creía que funcionaba aparentemente, demostraba lo patológico particular en la situación común, en la generalidad.

Es innegable que en Austria se manifiestan elementos esenciales de la decadencia, del hundimiento, del desmoronamiento, configurando en muchos aspectos su fisonomía en el siglo XX. Pero a Musil se le ha despachado, como dice Fischer, y se le sigue despachando,

³⁶ MUSIL, citado por FISCHER, Op. Cit., p 47

* Fue un novelista austríaco, dramaturgo, poeta, crítico teatral y periodista. Nació en Viena en 1889 y murió en 1969.

no raras veces, con el veredicto de que no es más que un escritor decadente*. La obra de Musil es un gran espejo de la decadencia, es un espejo que se mueve apasionadamente, que se ha construido como instrumento de conocimiento y de enseñanza, un moralista, grande, singular. Y es que el escritor de una sociedad que se desmorona termina traduciendo en su obra este estado de decadencia. “¡La poesía, al transmitir una vivencia, transmite conocimientos!”, como dijera una vez Musil. Así es que el poeta, el escritor que viva en un mundo de decadencia se ve inevitablemente contagiado por él, aunque sea sólo tomando el veneno en pequeñas dosis, como vacuna³⁷. “Poesía es, en sus entrañas, lucha por una especie más alta de humanidad; es, para conseguir este fin, investigación de lo existente, y ninguna investigación tiene valor alguno sin la virtud de la más atrevida de las dudas”. Precisamente echando mano de esta virtud de duda atrevida, asegura Fischer, es como Musil ha desvelado las ocultas cavernas de la sociedad moderna, sacando a la luz del día lo que aquella trata de disimular, sometiendo la decadencia a un inventario sin piedad, sin pretender con ello saber siempre la respuesta adecuada para todo. El problema de la época, relata Laurence Dahan-Gaida, derivaba del hecho de que “no había comprendido su propia novedad”³⁸ ni percibido el provecho que podía sacar del derrumbe de los valores modernos. El vacío que se había creado podía generar un terreno favorable a la elaboración de nuevos modelos de espiritualidad, conformados por “la razón y las exigencias del alma”. De este modo, Musil elaboró la noción de “hombre sin atributos” sobre las ruinas del humanismo clásico, e hizo tabula rasa de todas las convenciones ligadas a la noción de identidad. Con su hombre sin atributos, Musil dio nueva forma al yo, y también impuso a la literatura una nueva semiótica del personaje. Este hecho lo desarrollaremos un poco más adelante mostrando cómo, por ejemplo, muchos de los personajes musilianos llegan a constituir una emanación de sistemas filosóficos o exposiciones de la psicología como se constata en *El hombre sin atributos*.

* Decir que no es más que un escritor decadente, no es hacer mucha justicia a su obra, más aún cuando el mismo Musil se rebela ante tal decadencia y trata de establecer cierta postura. Más bien es un escritor de la decadencia que perfila la época en la que le toca vivir, precisamente sometiendo tal decadencia a un inventario sin piedad, pretende desvelar la realidad y eliminar su estado de apariencia.

³⁷ IBID, p. 57

³⁸ DAHAN-GAIDA, Laurence. *Musil saber y ficción*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007. p. 26

Por otro lado, con la conmoción provocada por el desmoronamiento del mundo capitalista se hicieron problemáticas también viejas formas del arte y de la literatura³⁹. La antigua forma de novela burguesa, especialmente de la “novela educativa”, correspondía cada vez menos a las nuevas realidades. El escritor burgués cesó de ser el Dios omnisciente, que conduce figuras y hechos de sus novelas hasta un final por él predeterminado. Y cuando Musil decía, en ocasiones, “¡Yo no sé lo que quiero!”, expresaba con ello que el escritor burgués no dominaba ya más sobre sus criaturas, sino que era vencido por ellas. En todo lo que exponía tenía él la sensación de lo fragmentario, lo caótico, lo inconsistente, lo inacabado, lo variable, lo difuso de las conexiones. La burguesía se deshizo de la cerrada forma de la epopeya; en su lugar apareció la novela, con una forma “abierta”, como una presentación de la realidad crítica. La búsqueda hacia nuevas formas coincidía con un mundo inmerso en una contradicción cada vez mayor entre fuerzas de producción que impulsaban hacia delante y la conciencia que quedaba muy atrás.

Según Fischer de alguna manera, Ulrich es una figura malograda*, pues Musil habría tenido la idea inicial de hacer una “novela educativa”**; añadiéndose a esto el hecho de que él se veía inmerso en un mundo en el que los “atributos” se han pragmatizado, por así decirlo, han sido impresos en los hombres como algo confeccionado, convencional, como “máscaras sociales de carácter”; como también el que, al contrario de esto, en dichos hombres se vaya fraguando algo nuevo, caótico, embrollado. Y por esto es él el hombre sin atributos, por querer vivir por su cuenta y riesgo, al no percibir en esta sociedad más que una máscara mortuoria. Sin embargo, Ulrich va dotado, en la creación de Musil, de demasiados atributos ya hechos, que no cambian. No solamente lleva él la “máscara social del carácter” apropiada a un joven señor de buena casa, sino que en él están asimismo muy marcadas ciertas características de tipo individual: frialdad, soberbia, falta de consideración, agudeza de inteligencia y egoísmo impulsivo; el hombre sin atributos tiene

³⁹ FISCHER, Op. Cit., pp. 70-71

* Sería malogrado el carácter si se quisiera encasillar a Ulrich en una literatura tradicional. Siendo así muy difícil domesticar al hombre de las posibilidades, al hombre que no sucumbe ante la normalización.

** Si novela educativa se entiende como *Bildungsroman*: La referencia a la “búsqueda” del yo no significa que la obra de Musil pueda ser considerada una *Bildungsroman*; ya que la novela de formación tiene sentido cuando se espera aún salvar al yo. Aquí el yo es insalvable.

pues, demasiado carácter*, condicionado además por su clase. Y así queda él, que se había concedido a sí mismo un tiempo de aprendizaje, como un carácter carente de desarrollo**; pasando por experiencias de diversa índole, de la carne y del espíritu, no gana con ello una nueva consistencia humana, sino sólo un nuevo conocimiento de tipo*** intelectual⁴⁰. El individualista Ulrich, quien desprecia la moral convencional, desafía durante toda su vida a la sociedad. Su individualismo se arriesga a romper con el mundo, pues no está dispuesto a ninguna clase de compromisos, es un individualismo sin fronteras. En el reino de lo privado domina el concepto más absoluto de libertad; y este sector privado se amplía indefinidamente, al presentar el orden social un estado de derrumbamiento interno, al no tener ya más el carácter de realidad, que obligue a algo. En los apuntes preparatorios de Musil podemos descubrir: “Un tema fundamental de todo el libro es, por lo tanto: Enfrentamiento del hombre de posibilidades con la realidad...” Y finalmente: “Bajo este ser hay otro distinto. El yo es una ilusión. Debajo está algo común, persistente, una substancia”⁴¹.

En *El hombre sin atributos*, el uso de la ironía es prácticamente un método que se alimenta de la crítica situación austríaca; en ese sentido, es próximo a la mordacidad y la sátira en Karl Kraus. Sin embargo, el análisis melancólico, irónico, al que Musil somete a la monarquía de los Habsburgo, presenta un punto débil, característico suyo: sólo elabora el

* Y es que de hecho la novela no termina siendo una novela educativa. También habría que recordar que aunque tenga muchos atributos, sus atributos lo poseen a él. Desvelándose acá una problemática más compleja sobre el yo, que se desarrollará más tarde.

** Ciertamente, Ulrich es un personaje indiferente, que marca una distancia entre sus sentimientos y él mismo, que rechaza comprometerse y vivir fuera de sí mismo. De allí viene lo neutro de este personaje tan particular. Podría descifrarse como el existir de un humano, de un él sin rostro, sin identidad. Según Blanchot, “Es el hombre cualquiera, y más profundamente el hombre sin esencia, el que no acepta cristalizar en un carácter ni detenerse en una personalidad estable”. BLANCHOT, Maurice. *El libro por venir*. España: Trotta, 2005. p. 170 Más tarde se hablará de la resistencia pasiva que compete a Ulrich. De esta manera es muy complicado que Fischer pueda exigir tal desarrollo a un personaje que según él, posee demasiado carácter. Y más que pensar en ese individualismo de carácter negativo, podría adjudicarse a Ulrich la indiferencia.

*** Esa misma búsqueda de nuevas formas posibilitan un cambio en el tipo de personajes, desencajándolos del orden tradicional. Como el mismo Fischer asegura unos renglones antes, ya las antiguas formas de arte y literatura corresponden menos a las nuevas realidades. Dahan-Gaida dirá después que en un mundo de “atributos sin hombre”, la función de los personajes no está supeditada a la realidad de aquello que los constituye como sujetos, sino a su actividad cognitiva.

⁴⁰FISCHER, Op. Cit., p. 69

⁴¹MUSIL, citado por FISCHER, Op. Cit., p. 69

factor de la pasividad, del “ir tirando”, del “dejar de hacer”, de la perplejidad e inactividad, no apareciendo apenas ni la sombra de las activas fuerzas sociales; por una parte, las del imperialismo, en su embrollada forma austríaca, por otra, el movimiento obrero, con todas sus contradicciones internas. Punto débil para Fischer⁴², que sin embargo se puede volver potente de alguna manera en el hombre de la posibilidad*, en el sentido en que por lo menos puede iniciar una exploración o un cuestionamiento, generando cierto escozor que se deriva de asuntos básicos, que no son de tanta cobertura**.

Por el contrario, para Blanchot⁴³-siendo un juicio más afortunado- la ironía de Musil es uno de los núcleos de la obra, es su espíritu. La ironía sería la luz fría que de modo imperceptible cambia a cada momento la iluminación del libro y que, aunque a menudo indistinta, no nos permite descansar en la distinción de un sentido preciso ni dado de antemano. La ironía es pues, un don poético y un principio metódico***. Ésta se encuentra más bien en la composición misma del libro, más que en las palabras: se encuentra en algunas situaciones, en su inversión, en el hecho de que los pensamientos más serios y los movimientos más auténticos de Ulrich, no dejan de repetirse por segunda vez en otros personajes donde adquieren un aspecto penoso o risible. Así, el esfuerzo por asociar el ideal de exactitud y ese vacío que es el alma –una de las principales preocupaciones de Ulrich- tiene como réplica el idilio de Diotima, el alma admirable, y de Arnheim, poderoso industrial, capitalista intrigante y filósofo idealista. De donde resulta que los acontecimientos, modificándose de eco en eco, no sólo pierden su significación simple, sino que abandonan incluso su realidad y, en lugar de desarrollarse como historia, designan el campo inestable donde los hechos dejan lugar a la incertidumbre de las relaciones posibles.

⁴² IBID, p. 51

* Al parecer, Blanchot, antes bien, describe a Ulrich que no es un personaje potente para Fischer, como una presencia viva que se convierte en un pensamiento, una realidad que deviene utopía, un ser particular que descubre progresivamente que su particularidad consiste en carecer de ella, e intenta asumir esa ausencia, elevándola a una búsqueda que hace de sí un nuevo ser, quizá el hombre del porvenir, el hombre teórico, que deja por fin de ser para ser auténticamente lo que es: un ser sólo posible, pero abierto a todas las posibilidades. BLANCHOT, Op. Cit., p. 172

** Por ejemplo, a pesar de que no conoce bien la realidad política, hace una descripción de la problemática general del mundo burgués.

⁴³ BLANCHOT, Op. Cit., p. 170

*** En la tradición de la literatura alemana la ironía ha sido elevada a la seriedad de una categoría metafísica.

Por otra parte, el novelista austríaco inventó una acción simbólica, la “Acción paralela”, entretejiendo en ella todos los acontecimientos, ésta termina convirtiéndose en el hilo narrativo, que a la vez no funciona totalmente como hilo narrativo, ya que el estilo de la novela es fragmentario y difícilmente parece tener continuidad. Con todo lo ingeniosa e importante que es esta invención, carece de la fuerza de la realidad, cosa de la que Musil era plenamente consciente; a él le faltaba, según lo confiesa en una ocasión, un conocimiento exacto de la realidad política*. Pero por ello, si bien no se hace valer todo el complejo de cosas que supone la monarquía, todo el proceso molecular productor del hundimiento de la misma, no es por eso menos justo hacer lo que hizo Musil: presentar, en la sociedad austríaca, la problemática general del mundo burgués, en proceso de desmoronamiento. Y era en esa Austria, mórbida, frágil, tan equívoca para la propia conciencia, donde aparecían con más nitidez que en ningún otro sitio muchos síntomas del decaimiento en general⁴⁴. En esta extraña Acción Paralela se manifiesta una sensación fundamental de Ulrich (y de Musil): la sensación de no vivir él mismo, sino de ser vivido, de no empujar las cosas hacia delante, sino, al contrario, de ser impulsado por ellas. De todas formas ésta es la condición fundamental de Ulrich, la de no vivir, sino por el contrario, ser vivido, la de no poseer atributos, sino la de ser poseído por ellos. Y precisamente de aquí deriva ese punto que Fischer considera como débil.

2.3 Disolución del individualismo, imposibilidad del colectivismo

El término individualismo reviste las más heterogéneas nociones que podamos imaginarnos. Se denomina individualista a aquella ideología que valora al individuo e ignora o subordina la totalidad social. El individuo, si bien es "no social" en principio, en pensamiento, es social de hecho: vive en sociedad, "en el mundo". En la configuración

* La política no hace parte de su interés primordial.

⁴⁴ FISCHER, Op. Cit., p. 52

ideológica individualista, la relación del hombre con las cosas (la naturaleza con el objeto) es valorada en contra de la relación entre hombres*.

Comúnmente se entiende por “individualismo”⁴⁵ una doctrina según la cual la entidad básica en toda agrupación humana o en toda sociedad humana es el individuo, el sujeto individual, de modo que la agrupación o la sociedad son concebidas como conjuntos de individuos. El individualismo puede ser ético, político, económico, religioso, etc., según sea la actividad del individuo considerada. El sentido del individualismo difiere también de acuerdo con el significado de “individuo”. Una de las concepciones sería que el individuo en cuestión es una especie de “átomo social”, y en este sentido es predominantemente negativa, ya que según ella, el individuo humano se constituye por oposición a diversas realidades (la sociedad, el Estado, los demás, etc.)**. El individualismo en este sentido se opone a toda forma de colectivismo, el cual es considerado como destructor de la libertad individual. Ahora bien, la otra concepción, define al individuo como una realidad singular no intercambiable con ninguna de la misma especie. Ésta última noción es predominantemente positiva, según ella, cada individuo humano se constituye en virtud de sus propias cualidades irreductibles, y ha dado origen a otras formas, como el “individualismo metodológico”, el “personalismo”. Así, el individualismo-personalismo no niega, antes bien destaca, la importancia del llamado “bien común”, sin embargo, no aspira a negar la libertad individual en único beneficio de la sociedad o la comunidad, sino más bien tiende a integrar los intereses individuales con los sociales o comunitarios.

Hacia 1900, según la constatación de Dahan-Gaida⁴⁶, el individualismo se percibe como un fenómeno ambivalente, esto es, promesa de emancipación y riesgo de alienación. La afirmación del individuo aparece como una forma de resistencia a la nivelación operada por las formas de vida colectiva, a la vez como núcleo de la creatividad personal y condición

* Para una mayor ilustración del tema véase DUMONT, Louis. *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza, 1987. 291 P

⁴⁵ FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía Ferrater-Mora*. Barcelona: Ariel, 1999.

** La oposición en cuestión, no convierte por ello al individuo en una entidad antisocial; por el contrario, hace posible la sociedad en cuanto agrupación de individuos con un cierto fin: el de satisfacer al máximo los intereses de cada uno.

⁴⁶ DAHAN-GAIDA, Op. Cit., pp. 33-34

previa para la renovación de la cultura. Adicionalmente, el individualismo constituye un fenómeno ambivalente para los historiadores y los sociólogos de principios de siglo, ya que se presenta como fuente de creatividad y a la vez factor de fragmentación de la unidad cultural. Ante la creciente influencia de lo colectivo sobre lo privado, se manifiesta la necesidad de refundir las relaciones entre el individuo y la comunidad. La individualidad ya no puede concebirse en términos de un particular deducido de un sujeto universal, garante de la libertad individual y de la igualdad de derechos. Dahan-Gaida afirma también que la sustitución de los vínculos sustanciales de las sociedades tradicionales por relaciones institucionales abstractas comportó la sujeción del yo a ciertas exigencias culturales externas que lo cortaban de su certeza identitaria. Esta sustitución ha revelado, también el fracaso de la creencia en un hombre responsable, libre e idéntico a sí mismo. Desde entonces, el individuo ya no se encuentra en el centro del todo social, sino que sólo constituye una de sus funciones determinadas por ese todo y absolutamente dependiente de él. Para salvar al individuo de su disolución en el todo social, la época de Musil reivindica la existencia de un yo singular, que afirma su sensibilidad personal y su diferencia respecto de los demás “yo”. Desde este punto de vista, el individualismo se manifiesta en una resistencia del sujeto privado frente a las disciplinas colectivas y a las imposiciones de la sociabilidad. De modo que, el individualismo percibido como fuerza de integración del individuo con la comunidad y como amenaza de desagregación social también representa una posibilidad de salvación encarnada en la afirmación de la creatividad individual.

Fischer⁴⁷ también argumenta que en ese Estado de la monarquía de los Habsburgo, surge un individualismo extremo y escéptico; en ese Estado que todos los días se maravillaba de existir todavía, que desconfiaba de su propia realidad, que fantasma de sí mismo, pertenecía más bien al reino de lo irreal, y cuyos débiles cimientos no permitieron la elaboración de sólidos principios, ya que ningún principio era estable, porque sólo duraba lo provisional. A falta de un mecanismo de conexión social, de un punto central que pudiera dar cohesión a las fuerzas centrífugas, el individuo se refugia en sí mismo; así es como en Austria, en un país tan sociable y ligero, surge la soledad del individuo. Lo privado, el yo encerrado en sí

⁴⁷ FISCHER, Op. Cit., pp. 52-53

mismo, la personalidad que duda del mundo externo, que niega sus leyes, la personalidad que se vive a sí misma como el centro del mundo, se convierte en una especialidad austríaca. Por ello, no es gratuito que en Austria surgieran ciertos personajes como Musil, cuyas tentativas incomprendidas y marginales intentaban presentar en su obra un mundo salido de quicio, revelar, en el más profundo de los individualismos, el callejón sin salida que el individualismo representa, y encontrar una salida hacia un nuevo orden de cosas, hacia nuevas posibilidades de comunidad entre los hombres.

Bajo la perspectiva de Fischer, la novela de Musil debía acabar con la “transición a una imagen colectivista del mundo”. Sin embargo no alcanzó a llegar a ese punto, puesto que más bien lo que le llega a Musil es una muerte temprana. Así que sólo quedan apuntes:

El individualismo toca a su fin. A Ulrich no le importa. Pero lo acertado sería rescatar en una nueva época... Es decir, la tarea próxima será: hacer los apuntes fundamentales sobre una utopía de una forma inductiva de pensar común a todos: lo más importante no es producir espíritu, sino alimentos, vestidos, protección, orden; esto tiene todavía validez en la actual situación de la humanidad. Somos, todavía hoy día, el animal de siempre, amenazado y que es una amenaza para sí mismo. Es, asimismo, importante producir los principios fundamentales que se precisen para la alimentación, vestido, etc. Llamémoslo espíritu de primera necesidad⁴⁸.

Fischer asegura que todo aquello que Musil dijera sobre la necesidad de una revuelta social no debe dar la impresión de que fuese un socialista; pues no lo era, ni menos un apologista del capitalismo. Lo que sí encuentra una expresión fuerte en su pensamiento es el estadio de disociación del hombre moderno, enredado hasta en sus últimas fibras en un mundo que ni su inteligencia ni su moral es capaz de aceptar positivamente; de un hombre extremadamente individualista en su forma de vivir y de sentir, y que convencido como está del carácter inevitable del colectivismo, con todo retrocede espantado ante el mismo.

Habiendo mencionado antes que los vieneses abandonan toda creencia en valores colectivos y retroceden a un individualismo absoluto, Fischer trata de ubicar a Ulrich en ese estado. Sin embargo habría que ver que el propósito último de Musil sería llegar a encontrar una salida hacia un nuevo orden de cosas, hacia nuevas posibilidades de comunidad entre

⁴⁸MUSIL, citado por FISCHER, Op. Cit., p. 66

los hombres. Este hombre, constata el mismo Fischer, llega al conocimiento de que no se puede vivir sin moral y que sólo dentro de soluciones sociales se pueden encontrar soluciones individuales. “No hay felicidad profunda sin una profunda moral -escribe Musil en sus diarios-. No hay moral ninguna, si ésta no se deduce de algo consistente. No hay felicidad que no se apoye en un convencimiento”⁴⁹.

2.4 De la moral a la ética

Ya habíamos mencionado, siguiendo a Toulmin, que la separación o dicotomía cartesiana entre la razón y las emociones marcó decisivamente desde finales del siglo XVII hasta mediados del siglo XX el pensamiento occidental.

En esta dirección, Janik y Toulmin⁵⁰ consideran que las implicaciones de la crítica kantiana eran particularmente relevantes en el campo de la ética. Ya no se podría en lo sucesivo basar la moralidad en ninguna especie de “ley natural” o de “naturaleza humana”. Para Kant la necesidad absoluta que determina que la voluntad ejecute actos morales surge de la propia razón, que es la fuente de toda necesidad. La razón puede solamente conocer, y por consiguiente es responsable de lo que ella misma crea. Así como cualquier conocimiento sistemático de las formas, las estructuras y las conexiones necesarias de la naturaleza es el resultado de la aplicación de las formas a priori del entendimiento a lo que ha sido percibido a través de las formas a priori de la sensibilidad, así también nuestras acciones morales han de basarse en la legislación de la razón.

Las visiones tanto de Schopenhauer como de Kierkegaard también fueron notables en la época. Para Schopenhauer el hombre moral es esencialmente pasivo; su esfuerzo moral más importante consiste en rechazar sus apremios instintivos. La “moralidad de la compasión” se basa en la concepción de la hermandad del género humano, y es completamente social; para Schopenhauer el hombre es sólo genuinamente moral cuando toma sobre sí mismo los sufrimientos de los otros. Kierkegaard, por el contrario, sostenía que la verdadera

⁴⁹ IBID, p. 83

⁵⁰ JANIK Y TOULMIN. Op. Cit., p. 187

moralidad es asocial, ya que consiste en una relación absolutamente inmediata entre cada uno de los hombres y Dios. La meta del hombre kierkegaardiano es el “salto en el absurdo”, el salto de la fe mediante el cual la personalidad finita se entrega por completo a lo infinito. En esta relación el amigo o el compañero se vuelven el otro innecesario⁵¹.

Asimismo Janik y Toulmin⁵² consideran que el problema kierkegaardiano se origina en la manera como viven los hombres. Kierkegaard sostiene que hay una grave discrepancia entre lo que los hombres hacen y lo que afirman sobre sí mismos. De aquí que uno de los elementos esenciales de su pensamiento, fuese una crítica concienzuda de las costumbres burguesas. Así pues, tanto Kierkegaard en Copenhague como Kraus en Viena unos setenta y cinco años después, consideraban que la prensa era el agente especial de la inmoralidad a consecuencia de su impersonalidad y de su indiferencia respecto a la verdad. A todo esto opone el individuo, el cual es el único sujeto de la responsabilidad y el único sujeto de la experiencia moral y religiosa. El individuo ha terminado perdiéndose en la masa petrificada, y Kierkegaard consideró que era de su incumbencia y responsabilidad llamar la atención de la gente sobre esta situación a fin de que pudiese ser remediada. Recordando el epígrafe que usan Toulmin y Janik de Oscar Wilde en uno de los capítulos de *La Viena de Wittgenstein*: “La moralidad moderna consiste en aceptar las pautas de la época”. Si la moralidad moderna consistiese en ello, la crítica a esa moralidad sería crítica a las pautas; y por ello cuando se hace una crítica a dicha moralidad se está criticando el orden y costumbres de un sector determinado. Y además en este caso particular que se mencionaba sobre Kraus, se enfatiza en la indiferencia respecto a la verdad, la inmoralidad en la que está incurriendo la prensa.

Kraus, al igual que Kierkegaard, sabía demasiado bien que la ética no es una ciencia de la moralidad, ni una rama del saber. La ética no tiene nada que ver con los hechos. Su fundamento está en la subjetividad del convencimiento, y su esfera no es la esfera de la ciencia, sino la de lo paradójico. Además Kraus coincidía con Kierkegaard en que la unidad

⁵¹ IBID, p. 198

⁵² IBID, pp. 199-200

de la forma y el contenido era esencial en la obra de arte. La forma estética y el contenido moral son dos caras de una misma moneda⁵³.

Ahora bien, según Wittgenstein, que sí está ubicado claramente en nuestro escenario social de interés, ya que el mismo *Tractatus* es en gran medida un producto de la cultura vienesa, no pueden existir proposiciones éticas porque ellas están “más arriba”. Wittgenstein está tratando de situar lo ético también fuera de la esfera del discurso racional porque cree que está ubicado de una manera más apropiada en la esfera de lo poético: “La ética y la estética son una misma y sola cosa”. Así como el armazón lógico del mundo es a priori, así también la ética es una condición del mundo: “La ética es transcendental”. Sin embargo, al igual que la lógica, la ética no depende de los hechos: “Cómo estén las cosas en el mundo es un asunto completamente indiferente para lo que está más arriba”⁵⁴.

El *Tractatus*, comentan Janik y Toulmin⁵⁵, termina convirtiéndose en la expresión de un cierto tipo de misticismo del lenguaje que asigna al arte gran importancia para la vida humana, sobre la base de que sólo el arte puede expresar la significación de la vida. Sólo el arte puede expresar la verdad moral, y sólo el artista puede enseñar las cosas que más importan en la vida. Lo que primordialmente preocupa al autor del *Tractatus* es proteger a la esfera de la conducta, de las intrusiones de la esfera de la especulación. Pretendió proteger la fantasía de las incursiones de la razón e impedir que los sentimientos espontáneos fuesen sofocados por la racionalización. Era consciente, al igual que Kraus, de que la razón sólo es un instrumento para el bien cuando es la razón del hombre bueno. Para el hombre bueno, la ética es un modo de vida, no un sistema de proposiciones. Así, pues, el *Tractatus* fue antes que nada un ataque a todas las formas de sistemas racionales de ética, a todas las teorías éticas que basasen la conducta humana en la razón. Por supuesto que no pretendió que la moralidad fuera contraria a la razón, sino que sus fundamentos se hallaban en otra parte. Así, pues, contradistinguiéndose de Kant, tanto Schopenhauer como Wittgenstein encontraron la base de la moralidad antes en los “sentimientos rectos” que en las “razones válidas”. El *Tractatus* de Wittgenstein expone lo más fundamental de los

⁵³ IBID, p. 226

⁵⁴ IBID, p. 243

⁵⁵ IBID, pp. 249-250

problemas filosóficos e intelectuales del arte y la cultura vienesas de acuerdo a cómo se daban antes de 1918. De 1920 en adelante, Wittgenstein estaba hablando a los intelectuales vieneses a los que traumatizó la experiencia Kakania hasta tal punto que abandonaron toda creencia en valores colectivos y que retrocedieron a un individualismo tan absoluto y antihistórico como la situación contra la que reaccionaban.

En *Afinidades vienesas*, Joseph Casals muestra que Robert Musil también establece una línea divisoria entre el espacio de los hechos y el espacio del valor. Por un lado, se dirige al “mundo estable de las realidades particulares”, de los hechos repetibles, al ámbito, al cual se le puede aplicar para describirlo, un lenguaje unívoco. Es aquél que se caracteriza por cierta monotonía de los hechos, predominio de la repetición y una relativa independencia de los hechos, los unos en relaciones con los otros; ésta es la “esfera de lo ratioide”: a ella se refiere la parte de *El hombre sin atributos*, traducida como “Otro tanto sucede”, y de ella se ocupa “la razón simple”, la razón dirigida a establecer orden y medida. A esta esfera pertenece todo lo que puede ser reducido a sistematización, las experiencias transmisibles, los hechos que acaecen con cierta regularidad y que pueden ser fijados a un esquema causal. El otro lado al que se dirige la mirada musiliana es el de la “sobrerrealidad”, el de los significados subyacentes a lo real, el de la singularidad aleatoria e irreproducible; ésta es la “esfera de lo no ratioide”: el territorio del “pensamiento vivo”, de las experiencias no fijables a una causa aparente ni transmisibles de modo unívoco. Musil se refiere al tipo de experiencias singulares, únicas e inmediatamente indeterminadas que ni la ciencia ni el concepto pueden apresar. A esta esfera corresponde la segunda parte de *El hombre sin atributos* titulada “Hacia el reino milenario o Los criminales”. Si la primera esfera, la de la ley, circunscribe el dominio de la ciencia, la esfera de lo no ratioide, la de la excepción, muestra el horizonte abierto del arte y la poesía. En una se inscribe el “estado normal de nuestras relaciones con el mundo”; en la otra la normalidad estalla, el mundo afluye hacia el yo y todas las relaciones devienen inéditas. Entonces se advierte lo que Musil denomina “el otro estado”: en él las cosas se hacen otras porque el yo, volcado contemplativamente hacia el mundo, tampoco es él mismo. Entonces, en esa atemporalidad del sentir y del pensar, las representaciones dejan de tener significación constante, las palabras no designan

nada fijo, las ideas se modifican continuamente. Todo está vivo y fluctuante, todo puede ser interpretado a partir de una sucesión infinita de motivos. En esa situación, conceptualizar equivale a matar. La distinción entre la esfera de lo ratioide y la de lo no ratioide también, según Casals, coincide con la distinción musiliana entre moral y ética. Musil llama “moral” al conjunto de prescripciones o moldes que se aplican axiomáticamente a fenómenos humanos intercambiables. Así, en uno de sus ensayos explica que el dominio moral se caracteriza por la práctica de la entibación: se clavan los pilotes de los conceptos y en torno a los mismos se tiende una red de leyes, reglas y fórmulas, con la que se aspira a cubrir el campo de decisiones morales cotidianas. Por tanto, la moral se asocia a la solidez y la repetición, y por ello no es posible más que en la medida en que un caso se reproduce.

La ética, por el contrario, según Casals⁵⁶, arraiga en el ámbito de lo personal, fluido e irrepetible. La experiencia ética no es fijable ni transmisible, porque es la experiencia de algo absoluto, a la vez íntimo y trascendental, que no puede ser apresado en normas y categorías, a saber, el valor.

En el ámbito de la moral, el valor designa lo que fundamenta las normas morales del comportamiento. La moral se basa en unos valores a la manera de abstracciones que representan lo más deseable para el individuo o la colectividad. Un sistema de valores es necesario en la vida humana, de modo que, cuando un valor se pierde, otro ocupa inmediatamente su lugar. Es así como, ante la pérdida de valor de los valores cristianos denunciada por Nietzsche, se deduce la necesidad de una nueva tabla que dé paso a un nuevo modelo de humanidad. Nietzsche tiene que enfrentarse a su maestro Schopenhauer. En particular, se trataba del valor de lo "no egoísta", de los instintos de compasión, abnegación y sacrificio que durante tanto tiempo Schopenhauer había divinizado y arraigado en el más allá hasta que finalmente quedaron a sus ojos como "valores en sí", por los cuales él dijo "no" a la vida y también a sí mismo. Y precisamente contra esos instintos, en Nietzsche se generaba un recelo cada vez más radical, un escepticismo que cada vez calaba más hondo. Allí veía el principio del fin, la detención, la fatiga que vuelve la vista

⁵⁶ Véase CASALS, Josep. *Afinidades vienesas: sujeto, lenguaje, arte*. Barcelona: Anagrama, 2003. pp. 319-320

atrás, la voluntad que se vuelve contra la vida, la última enfermedad. De esa manera comprendió que la moral de la compasión, que cada vez iba ganando más terreno, que había atrapado y hecho enfermar incluso a los filósofos, era el síntoma más inquietante de la cultura europea, que se había tornado inquietante. Este problema del valor de la compasión y de la moral de la compasión parece en primer término sólo algo aislado, un simple signo de interrogación. Pero luego aparecerá una nueva exigencia, la necesidad de una crítica de los valores morales, ya que hay que poner alguna una vez en cuestión el valor de esos valores; y para eso hace falta un conocimiento de las condiciones y circunstancias en que han surgido, se han desarrollado y han ido desplazándose. Se toma el valor de estos "valores" como algo dado, como un hecho, como algo situado más allá de todo cuestionamiento. Por eso Nietzsche decide recorrer de nuevo, con preguntas totalmente nuevas y pos así decirlo, con nuevos ojos, las tierras inmensas, lejanas y recónditas de la moral que ha existido realmente, de la moral realmente vivida. Lo que Nietzsche critica en la tradición de la cultura occidental dominada por dos mil años de platonismo y de cristianismo, es que no permite al hombre dar él mismo, con su propia existencia, un sentido a la vida; no le permite crear sus propios valores y configurar su futuro con sus decisiones e interpretaciones, pues el sentido de la realidad y el valor de los valores, le vienen ya dados e impuestos desde una doctrina metafísica que sitúa ese sentido y ese valor como realidad en sí en un mundo trascendente distinto al que vivimos⁵⁷.

En Musil la experiencia del valor es un “elevarse por encima del mundo”, un estado de gracia, una apertura extratemporal de posibilidades infinitas. Por eso no tiene nada que ver con lo que se suele entender por conducta moral. En *El hombre sin atributos*, Musil no introduce la distinción terminológica entre ética y moral, sin embargo, no deja de marcar la separación entre la moral reglamentadora y la moral creadora. Esta última corresponde al otro estado. De este modo, si en sus diarios había presentado “el otro estado como el estado fundamental de la ética”, en la novela escribe: “El otro estado no precisa de moral, ¡es la moral misma!” En efecto: como dice Agathe, “en este estado es imposible cometer ninguna bajeza”; en él –en “un proceder puro, profundo y original que puede emerger como una luz

⁵⁷ Véase el Prólogo de la *Genealogía de la Moral*, de Friedrich Nietzsche.

centelleante tanto de acciones lícitas como ilícitas”- la diferencia entre el bien y el mal se desvanece. Un estado de armonía con el mundo que no por ello convierte al mundo en bueno: “si quieres ser buena –dice Ulrich a Agathe- tienes que estar convencida de que el mundo es bueno. Pero no lo somos ni el uno ni el otro. Vivimos en una época en que la moral se halla en descomposición o convulsión. Pero tenemos que conservarnos puros, ¡por un mundo que aún puede venir!”⁵⁸

Casals describe la concepción del individuo musiliano como una variación perpetua, como una materia que puede adquirir cualquier forma, como un conglomerado desprovisto de centro que se agota en una multiplicidad de funciones y relaciones. No es raro pues que en sus diarios concluya que “el yo es ilusión”. Sin embargo, en la misma entrada escribe: “si yo hubiera hecho algo de lo que me sintiera avergonzado, me sentiría aún responsable”; y después: “por encima del yo, algo general, algo persistente”⁵⁹. Lo que persiste por encima del yo es el sujeto de la ética. La diferencia entre Musil y Mach es que aquél no lo reduce todo a los elementos de que se ocupa la ciencia. Como señala el joven Törless, existe una segunda visión que no mira las cosas con los ojos de la razón. Y es esta visión, que corresponde a la esfera del valor, la única que puede arañar lo absoluto. En atención a ello Musil abandona la ciencia. Y también la filosofía. Si la ciencia despliega una mirada unívoca, la filosofía despliega una mirada totalizadora: los filósofos son “opresores sin ejército” que aprisionan y maniatan la realidad. La filosofía tiende a convertir el pensamiento en manía, tiende a fabricar una visión completa del mundo, y ello es incompatible con el estado de creación susceptible de captar el otro aspecto de lo real.

Si bien la filosofía suele presentarse como el camino más natural para aquel que desee hacer una obra de reflexión, comenta Dahan-Gaida⁶⁰, a Musil en cambio le genera las reticencias propias de un espíritu científico ante una disciplina que tiende a resolver todos los problemas planteados por la existencia a partir de un único principio. Al no dejar ninguna cuestión abierta, los grandes sistemas filosóficos privan al pensamiento de aquella parte de indecisión e inconclusión necesarias para que éste pueda aspirar a la exactitud. La

⁵⁸ MUSIL, citado por CASALS, Op. Cit., p. 321

⁵⁹ MUSIL, citado por CASALS, Op. Cit., p. 325

⁶⁰ DAHAN-GAIDA, Op. Cit., pp. 14-15

exigencia de totalización que espontáneamente tiende a la constitución de visiones del mundo, acabadas y definitivas, representa para Musil una especie de “dictadura del espíritu”*. En segundo lugar, reprocha a la filosofía su naturaleza antropomórfica, en tanto que la ciencia se rige por el objeto y encuentra en él limitaciones connaturales al trabajo intelectual, la filosofía prescinde del control ejercido por la observación empírica y se rige únicamente por la subjetividad individual; no podría, pues, proporcionar conocimiento objetivo de lo real. En definitiva, el sentimiento ambivalente que la filosofía suscita en Musil es el mismo que le inspiran todas las ideologías que pretenden dar cuenta del destino de la humanidad reduciéndolo a una explicación total, necesaria y unívoca. Aunque Musil rechaza la totalización filosófica, la exigencia de unidad persiste en él bajo la forma de una nostalgia, de un horizonte inaccesible al que el pensamiento se somete sin alcanzarlo jamás. Sin embargo, la tensión entre unidad y dispersión permanece irresuelta, pues el espíritu experimental que anima a *El hombre sin atributos*, opone una firme resistencia al impulso totalizador.

2.5 La dicotomía racionalismo-irracionalismo, clave de la crisis de valores

El racionalismo** en términos generales se entiende como la actitud de quien se confía a los procedimientos de la razón para la determinación de creencias o técnicas en un campo determinado. Sin embargo, se ha preferido la acepción del racionalismo no como el mero y simple uso de la razón, sino como el abuso de ella. El impulso dado al conocimiento racional por Descartes y el cartesianismo, y la preponderancia de esta tendencia hasta el

* Más adelante, en la segunda parte, se retomará este tema de la filosofía desde la perspectiva de Mónica Cragolini.

** Esta noción puede entenderse de tres modos, según el diccionario de filosofía de Ferrater Mora: 1) Como designación de la teoría según la cual la razón, equiparada con el pensar o la facultad pensante, es superior a la emoción y a la voluntad; tenemos entonces un “racionalismo psicológico”. 2) Como nombre de la doctrina para la cual el único órgano adecuado o completo de conocimiento es la razón, de modo que todo conocimiento (verdadero) tiene origen racional; se habla en tal caso de “racionalismo epistemológico” o “racionalismo gnoseológico”. 3) Como expresión de la teoría que afirma que la realidad es, en último término, de carácter racional, nos las habemos así con el “racionalismo metafísico”. El racionalismo metafísico se opone en ocasiones al realismo (entendido como “realismo empírico”) y a veces –con más frecuencia– al irracionalismo.

siglo XX, ha conducido a algunos historiadores a identificar la filosofía moderna con el racionalismo y suponer que tal filosofía constituye el mayor intento jamás realizado con el fin de racionalizar completamente la realidad. Más aún, debería distinguirse cuidadosamente entre varias formas de racionalismo en la época moderna. No obstante, nos quedaremos con la definición general que aunque limitada y en cierta forma vaga, nos conduce por un camino.

Por otro lado, se suele definir “irracional” como algo que no es “racional”, es decir, algo ajeno a la razón. En algunos casos, lo que se llama “irracional” es más bien algo “sobrerracional”, en otros casos lo que algunos filósofos hacen es simplemente poner de relieve que la realidad no es accesible racionalmente, o no es tan accesible racionalmente como habían pensado otros filósofos. Para Ortega y Gasset el “irracionalismo” es la necesaria contrapartida del “espíritu racionalista”, el cual es consecuencia de una “actitud imperativa” que pretende legislar sobre la realidad, en vez de aceptar la realidad tal como es y de aceptar, por tanto, “la resistencia que el mundo ofrece a ser entendido como pura racionalidad”⁶¹.

Al respecto de la dicotomía racionalismo-irracionalismo, Fischer sugiere que la repulsa del irracionalismo es algo extraordinariamente característico de Musil, precisamente porque vive la realidad como una cosa sospechosa, como una máscara, presintiendo detrás de ella toda una plenitud de posibilidades no configuradas. Proclive como era a lo oscuro, no renuncia a la razón, sino que intenta, por ejemplo en *Las tribulaciones del estudiante Törless*, incorporar los “números imaginarios” a lo natural.

Más aún, poniendo de relieve todos los elementos de la decadencia, Musil no está dispuesto en absoluto a aceptarlos. Sobre todo, no está dispuesto a participar del cada vez más difundido desprecio de la razón y del endiosamiento de lo irracional, de la “intuición”. Musil le replica a todos los profetas de la “intuición de la esencia” y despreciadores de la razón:

⁶¹ Diccionario FERRATER MORA. Op. Cit., p. 2983

Es un error, un error fatídico, el poner al espíritu contra la razón; las cuestiones esenciales de la humanidad no hacen más que embrollarse con los garabatos del racionalismo y antirracionalismo... Todo un problema lo constituye la cuestión de la intuición. Yo solicitaría que todos los escritores alemanes prescindieran por dos años de esta palabra. Pues hoy día está ahí para que todo aquel que quiera afirmar algo que ni puede probar ni pensarlo hasta las últimas consecuencias recurra a la intuición.⁶²

Esta escalada del irracionalismo según Laurence Dahan-Gaida⁶³, había reanimado en todos los ámbitos del pensamiento una concepción romántica de la cultura, de la que la ciencia y la técnica quedaban excluidas en calidad de enemigos a combatir. A juicio de Musil, esta escisión entre “intelecto” y “sentimiento” constituía la clave de la moderna crisis de los valores: fuente del malestar de la civilización europea y a la vez segundo plano olvidado de las controversias vigentes.

Por ejemplo, en la voz de Walter, uno de los personajes capitales de *El hombre sin atributos*, escuchamos una fuerte crítica a esta condición elemental de la modernidad, o por lo menos, él está en uno de los extremos de la disputa de esta dualidad racionalismo-irracionalismo:

Tienes razón al afirmar que hoy no hay ya nada serio, razonable o por lo menos transparente; pero ¿por qué no quieres comprender que la culpa la tiene precisamente el creciente racionalismo que todo lo apesta? Los cerebros han adquirido la manía de hacerse cada vez más razonables y de especializar y racionalizar más que nunca la vida y al mismo tiempo se han vuelto impotentes para imaginar lo que será de nosotros cuando logremos subdividir, tipificar, mecanizar y regular todo. Así no se puede adelantar. ¡Dios mío! –respondió Ulrich impasible–; el cristiano de los tiempos del monaquismo no tuvo más remedio que ser creyente, aunque no podía figurarse más que un paraíso que, con tantas nubes y arpas resultaba algo aburrido; y nosotros tememos el paraíso de la razón que nos recuerda los bancos alineados, las reglas y las horrendas figuras de yeso del tiempo de la escuela.

-Me da la sensación de que la consecuencia de todo esto será una orgía desenfrenada de la fantasía- añadió Walter pensativo. En aquello había algo de cobardía y astucia. Pensó en la irracionalidad de Clarisse y, mientras habló de la razón que termina en excesos, pensó en Ulrich⁶⁴.

⁶² MUSIL citado por FISCHER, Op Cit., p. 63

⁶³ DAHAN-GAIDA, Op. Cit., p. 11

⁶⁴ MUSIL, Robert. *El hombre sin atributos*. Tomo 1. Barcelona: Seix Barral, 2007. p. 226

Este tipo de personaje que defiende la irracionalidad desde cierto punto de vista, nos recuerda mucho a Hamann*, incapaz de respirar en el brillante mundo nuevo de la razón, la centralización y el progreso científico, y que sostendría su irracionalismo como condición para la creación. Fischer comenta que Musil había contestado, ya antes de la Primera Guerra Mundial, en un estudio titulado *El hombre matemático*, a los “destructores”, de moda, “de la razón”:

Nosotros, los otros, hemos hecho bajar los ánimos, después de la época de la Ilustración. Un pequeño fracaso nos bastó para apartarnos del camino de la razón; de modo que a cualquier huero y vacío charlatán le permitimos tachar de petulante racionalismo a todo el querer de un D’Alembert o un Diderot. Nos ponemos a berrear, en defensa de los sentimientos, y contra el entendimiento, olvidando que aquéllos sin éste son algo tan gordo como un perro dogo, prescindiendo de algunos casos excepcionales. Y hemos arruinado así de tal modo nuestro arte poético, hemos llegado tan lejos que uno, después de haber leído sucesivamente dos novelas alemanas, tiene que ponerse a hacer un integral, si es que quiere adelgazar un poco⁶⁵.

Finalmente: “No es que nosotros tengamos demasiada inteligencia y demasiado poco espíritu; lo que pasa es que tenemos demasiado poca inteligencia en cuestiones de espíritu.”⁶⁶ Por lo tanto es más que una simple ironía la propuesta de Ulrich, en el sentido de fundar un “Secretariado mundial de la exactitud y del alma”; se podría considerar que esto es nostalgia de una síntesis de conocimiento científico y profunda humanidad.

El irracionalismo como síntoma de decadencia se aliaba a la actitud burlona contra el concepto de progreso. Musil era, también en esta cuestión, “anacrónico”, ya que se enfrentó con aquellos que consideraban el progreso una tontería; sin embargo también le molestaba la charlatanería y fraseología banal sobre el progreso que hacía el liberalismo, y la idea de que el progreso era una cadena sin fin, sobre la cual la humanidad se desliza suavemente hacia el futuro.

* Más adelante en la segunda parte, resaltaremos la admiración que tiene Berlin hacia Hamann, fuerte opositor de la razón moderna.

⁶⁵ MUSIL, citado por FISCHER, Op. Cit., p. 63

⁶⁶ IBID, p. 63

Dahan-Gaida reitera que para los contemporáneos de Musil, toda la culpa recae sobre la “mentalidad de ingeniero y la cultura tecnológica” que destruyeron la fe, y sobre el “capitalismo que ha dislocado las formas preexistentes sin constituir ninguna forma nueva”. Y precisamente a esta determinación negativa de la crisis, los contemporáneos de Musil propusieron remedios igualmente negativos: el refugio en un culto irracional a la estética y al sentimiento, o incluso el resguardo en el nacionalismo. Ahora bien, continúa afirmando, según Musil, erigir el arte o la nación como valores en sí, a partir de los cuales el sujeto podría constituir su identidad, implica escamotear la verdadera naturaleza del problema: en una sociedad donde los vínculos orgánicos tradicionales fueron reemplazados por relaciones abstractas cada vez más complejas, la concepción unitaria de la identidad acabará necesariamente por desaparecer⁶⁷. La única solución válida es partir de la constatación de esa pérdida para volver a pensar la individualidad a la luz del nuevo paradigma social.

2.6 El ensayismo, entre el saber y el arte

El punto de convergencia entre razón y sentimiento será esa forma de ejercicio de escritura musiliano del “yo sin propiedades” que sería capaz de proceder a un reordenamiento de la vida y del cual también se hablará con mayor detalle más adelante.

En una carta a Adolf Frisé*, Musil escribe. “El sentido en que empleo la palabra “espíritu” en el libro implica el entendimiento, el sentimiento y su interpenetración recíproca. (...) Y el problema, o al menos el principal problema de *El hombre sin atributos*, consiste en que la renovación permanente de esta tríada presenta en nuestros días dificultades a las que hay que encontrar soluciones nuevas.”⁶⁸ Y en sus Diarios ratifica: “la evolución de la época nos

⁶⁷ DAHAN-GAIDA, Op. Cit., p. 32

* Es principalmente gracias a Adolf Frisé, que tenemos acceso al trabajo de Robert Musil, como lo conocemos hoy día. Él fue un crítico y ensayista que desde 1951 hasta 1957 trabajó en la primera edición de su obra completa. Desde 1967 a 1975 se dedicó a la publicación de los *Diarios de Musil*. En 1981 las cartas de Musil fueron publicadas y en 1982 publicó lo que él llamó: *Una vida con Musil*.

⁶⁸ MUSIL, citado por, CASALS, Op. Cit., p. 318

ha llevado al malentendido entre sentimiento y entendimiento”. Por un lado, quienes buscan lo firme cultivan un desarrollo unilateral del entendimiento; por otro, quienes lloran la “desagregación del alma” se limitan a exigir más sentimiento. Ante unos y otros Musil sostiene que “el intelecto no es el enemigo del sentimiento sino su hermano”. Cuando sentimos fuertemente ello repercute en todo el ser intelectual y, a la inversa, cuando un pensamiento nos conmueve su acción arrastra “masas de sentimiento”. Por tanto, para esa poca inteligencia en cuestiones de espíritu habría que ampliar el cuadro del trabajo intelectual extendiéndolo al ámbito anímico, de modo que este territorio se deseeque de sentimentalismo y el intelecto se impregne de sentimiento. En definitiva, según escribe en su Diario, en 1920, Musil considera que mística y racionalidad son los dos polos de nuestra época, y que ésta impone la tarea de conectarlos sin llegar a confundirlos. De esta manera, el punto de convergencia entre razón y sentimiento que encuentra Casals, es el ensayismo, que para Musil es ante todo una actitud vital. Una tendencia a enfocar los problemas desde múltiples puntos de vista, una pasión de precisión unida a la apertura creadora, un rigor aplicado a dominios incompatibles con la exactitud. Su empresa constituye un intento de salvar a la literatura en el terreno del conocimiento. Y de ahí que para el novelista, el ensayo sea el único género capaz de proceder a un reordenamiento inteligible de la vida y a la vez renunciar a una captación global de lo real. Puesto que se sitúa en una zona intermedia entre el arte y el saber, este género satisface tanto la exigencia de conocimiento científico como la de la ética.

Dahan-Gaida considera que la conciencia de la dificultad de que las relaciones objetivas del mundo empírico ceden el paso a fenómenos singulares, variables y relativos que socavan los principios del pensamiento científico, ha llevado a Musil a una concepción experimental de la búsqueda literaria. La experimentación permite integrar las estructuras simples de la ciencia a un juego complejo de variaciones, en el cual lo ambiguo, lo contradictorio y lo singular encuentran condiciones de significación. Permite explorar la esfera de la ética y a la vez escapar a la finalidad latente de totalización de la filosofía. Al traducir las problemáticas claves de la ciencia en categorías ficcionales, hereda una nueva tarea, la de “descubrir soluciones, constelaciones, variables siempre nuevas, construir

prototipos de desenlace para los acontecimientos, modelos atrayentes del modo en que se puede ser hombre, inventar el hombre interior”⁶⁹.

El ensayismo se propone aplicar a todas las cosas, y en primer lugar a la propia existencia, el método experimentador de la ciencia, y precisamente eso es lo que hace Ulrich. El cual, en una de sus conversaciones con Agathe, señala: “como individuo de formación científica, en cada situación tengo la sensación de que mis conocimientos son incompletos y constituyen simples postes indicadores, y de que tal vez mañana poseeré una nueva experiencia que me haga pensar de un modo distinto a hoy”⁷⁰. Viniendo como venía del campo de la técnica y de la ciencia, Musil se declaraba decididamente partidario del método “inductivo”, de la investigación menos apriórica posible del caso particular, a fin de poder sacar de él conocimientos concretos, por mucho que éstos estuvieran en contradicción con las todavía tan dominantes concepciones, principios y sistemas. Pero, al mismo tiempo, este hombre también era un poeta, dominado por la fuerza de las vivencias, al que la emoción lleva, una, y otra vez, más allá de lo que significa la postura y la reserva del frío observador⁷¹. Tal como lo veremos en el siguiente capítulo, al poner de relieve lo negativo del capitalista mundo burgués, Musil suspiraba por un nuevo orden, una nueva unidad, plenitud, por una “dimensión distinta”, en que el hombre concordara con su ambiente y consigo mismo. Musil fue uno de los primeros en comprender que la creciente complejidad de nuestras sociedades modernas exigía un plus de saber, y que éste no podía adquirirse en la fragmentación y la especialización, sino por el contrario en un diálogo entre la cultura literaria y la cultura científica.

Pero Robert Musil no ha sido un escritor apreciado y respetado por todos sus críticos, así, para algunos su obra no produce admiración precisamente; y dentro de ellos está Marcel

⁶⁹ DAHAN-GAIDA Op. cit., p. 16

⁷⁰ MUSIL, citado por CASALS, Op. Cit., p. 319

⁷¹ FISCHER, Op. Cit., p. 101

Reich-Ranicki*, prestigioso crítico de la literatura alemana, en cuyo texto: “La ruina de un narrador” en *Siete Precursores: escritores del siglo XX*, sus comentarios hacia la obra de Musil son, por decirlo de algún modo, implacables. Afirma que *El hombre sin atributos* es una obra citada con respeto una y otra vez y, en ocasiones, abundantemente elogiada, pero jamás leída. Una novela tan famosa como desconocida, pero sobre todo gigantesca, por lo cual plantea exigencias extraordinarias a la paciencia y a la capacidad de concentración del lector. Musil es, desde luego, un escritor difícil, pero el acceso a su obra principal se ve dificultado por añadidura. Sin embargo, no es posible silenciar que *El hombre sin atributos* se asemeja a un desierto con bellos oasis. El trayecto de un oasis a otro constituye a veces una tortura. Quien no sea un masoquista acabará capitulando antes o después⁷². Sin embargo, este juicio de valor parece que tiene que ver más con su gusto literario personal que con el ejercicio de la crítica literaria.

Vale decir, Ulrich no se salva de las sutilezas de este crítico, pues asume que las numerosas posibilidades que posee y no posee Ulrich guardan relación, como es lógico, con la concepción de la novela. Eso, sin embargo, no cambia para nada el que, aun pudiendo ser en algunos pasajes un autorretrato del autor o acercarse a serlo, Ulrich es sólo una abstracción, un nombre utilizado por Musil a su antojo. De esta manera, el autor estaría delegando en dicho nombre sus pensamientos y sentimientos, sus conflictos y complejos, sus esperanzas y sus temores. Todo aquello de lo que se sirvió en el curso de los años y décadas de su trabajo en la novela, todo cuanto quiso comunicar o mostrar, todo lo que se le ocurrió, se asigna a Ulrich de manera indiscriminada. Y aunque Ulrich no es escritor, deberá meditar sobre las tareas y límites de la literatura y dudar de que el mundo sea susceptible de descripción.

* Marcel Reich-Ranicki es una figura clave de la crítica literaria alemana. Huyó del Gueto de Varsovia, sobrevivió y dedicó su vida a la literatura alemana. Es conocido por su estilo incisivo y polémico. Durante los años 70, y durante los años 90, en su programa televisivo *Cuarteto literario*, los periodistas lo apodaban el ‘disciplinador’, o el ‘especialista en ejecuciones’. FUNK, Gisa y PAPALEO. Marcel Reich-Ranicki: El Maestro De La Crítica Literaria Cumple 90 Años. En: Deutsche Welle [online]. Alemania. [2 de Febrero. 2010]. <<http://www.dw-world.de/dw/article/0,,5638159,00.html>> [consulta: 19 Agosto. 2010]

⁷² REICH-RANICKI, Marcel. *Siete precursores: escritores del siglo XX*. Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de lectores, 2003. pp. 171-172

La reflexión que a Maurice Blanchot le suscita, al contrario de Reich-Ranicki es que no se puede negar que en su libro haya un exceso ansioso de problemas, demasiados debates indiscretos sobre demasiados asuntos, muchas conversaciones de sesgo filosófico sobre la moral, la vida justa, el amor. Se habla demasiado, y “cuantas más palabras son precisas, peor es el signo”⁷³. Siendo esto así, es cierto que el novelista nos da la terrible impresión de servirse de sus personajes para hacerles expresar ideas: defecto mayor que destruye el arte y reduce la idea a la pobreza de la idea. Sin embargo, para Blanchot, ese defecto, tan evidente, es requerido por el tema de la obra: el hombre sin particularidades es el hombre cuya vocación es, también como tormento, vivir la teoría por sí mismo, el hombre abstracto que no es ni se realiza de un modo sensible. Adicionalmente considera al autor infiel a sí mismo por haber consentido en dividir su obra en pensamientos especializados y en escenas concretas, en discursos teóricos y en personajes que actúan, en lugar de volver al punto más cercano al origen en el que, a través de la decisión de una forma única, la palabra que “aún no”^{*} se ha particularizado dice la plenitud, dice el vacío del ser sin particularidad.

Como ya habíamos señalado con anterioridad, la acción patriótica vienesa, “un acontecimiento de elevado patriotismo” y una “gran acción patriótica”, debería llevarse a cabo —ésta era la idea culminante—, con los medios de todo un imperio y ante la mirada atenta del mundo algo que mostrase la cultura austríaca en su esencia más íntima. Con esas palabras se formula no sólo la tarea y el objetivo de la “Acción Paralela”, sino también, y sobre todo, el tema principal de la novela, su hilo narrativo^{**}. Y a medida que avanza la novela, se ve con más claridad la desgana de Ulrich por la acción paralela, en especial porque deberá ser predominantemente una acción política. Lo mismo puede decirse de Musil, quien se negó siempre sistemáticamente a hacer declaraciones públicas sobre

⁷³ BLANCHOT, Op. Cit., p. 183

^{*} “El hombre sin particularidades es precisamente el hombre del “aún no” el que no considera nada definitivo, el que detiene cualquier sistema, el que impide cualquier fijación, el que “no dice no a la vida, sino aún no”, el que en fin, actúa como si el mundo —el mundo de la verdad— no debiera comenzar sino mañana”. BLANCHOT, Op. Cit., p. 182

^{**} Supuestamente la Acción Paralela entretiene todos los acontecimientos, y por lo tanto parece ser el hilo narrativo que conduce al lector, pero tal vez es mera argucia, puesto que nos preguntaríamos: ¿cómo puede haber un hilo conductor, una acción definida y acabada en este estilo fragmentario? Su interés no es hacer un relato con una historia que mantenga nuestra atención sobre los acontecimientos mismos, sino, en ellos, sobre la serie infinita de acontecimientos posibles.

asuntos políticos. Decía Musil “No consigo entender la objeción de que es algo que nos atañe a todos (hablando de política)”. A finales de la década de 1930 anotaba en su *Diario* que era apolítico “por indiferencia hacia las circunstancias externas.”⁷⁴ Por otro lado, en cuanto menos le interesaban los aspectos políticos, imposibles de evitar por completo en algún que otro pasaje de *El hombre sin atributos*, tanto más le preocupaban los caracteres de los personajes involucrados en la “Acción Paralela” era, por decirlo lisa y llanamente, bastante disparatada y no pasaba de ser un pasatiempo de personas adineradas, ninguna de las cuales tenía, prácticamente, nada que hacer. Así, concluye Reich-Ranicki, el juego conceptual es al mismo tiempo un juego de la sociedad vienesa tan pueril como patético.

Para describir lo que se sustrae a su descripción, para formular lo que considera informulable, acota Reich-Ranicki, Musil habría querido hacer realidad la gran síntesis en *El hombre sin atributos* –lo mismo que en su obra temprana, pero de manera mucho más sistemática-: la síntesis entre sensualidad y criticismo, entre imaginación y reflexión, entre lo narrativo y lo discursivo. Pero lo que suena a ufanía en sus declaraciones, reprocha también Reich-Ranicki, presenta en la práctica un aspecto incomparablemente más modesto: cuando Musil no consigue estar a la altura de su tema, recurre a las reflexiones y a las observaciones más variopintas de carácter más o menos ensayístico. Y cuando ya no sabe cómo continuar con sus filosofías o cuando la meditación deja de divertirlo, vuelve a la fabulación sin esforzarse demasiado. Siendo así, *El hombre sin atributos* se convirtió, según este crítico, en un programa terco, obstinado y desatinado: todas las ocurrencias del autor, tanto si eran pasablemente interesantes o sólo dignas de mención, tanto si podían servir al conjunto como serle necesarias, debían recogerse en la novela y quedar allí para siempre⁷⁵.

Al parecer, a Reich-Ranicki le molesta que Musil no tuviera reparos en tomar para *El hombre sin atributos* incontables pasajes de otros autores sin citar las fuentes. Musil pensaba “de manera muy laxa sobre la propiedad intelectual”⁷⁶. Según este crítico, Musil tomó más de un capítulo y numerosos pasajes completa o parcialmente de otros autores sin

⁷⁴ MUSIL, citado por REICH-RANICKI, Op. Cit., p. 180

⁷⁵ IBID, p. 190

⁷⁶ IBID, p. 160

entrecomillarlos ni citar siquiera las fuentes. A menudo son textos de obras filosóficas –de Nietzsche y Spengler a Mach, Mauthener y Klages-; muchos están sacados de revistas y diarios. Las aportaciones utilizadas tocan todos los temas imaginables, a menudo no tienen nada que ver con los personajes de la novela y fueron escritos por autores y periodistas muy diversos. Muchos de esos préstamos, para Reich-Ranicki, a veces descarados, han sido investigados y comentados con respeto por filósofos y especialistas en Musil⁷⁷. Una investigación laboriosa ha logrado descubrir un gran número de esa clase de frutos de lectura –no todos, naturalmente- acomodados sin miramiento en *El hombre sin atributos*. En más de una sección del libro aparecen esos frutos en cantidad tan grande y en un espacio tan reducido que incluso debería hablarse de montajes textuales. Y es que Musil estaba realmente convencido de poder llevar la forma de la novela hacia nuevos rumbos y salvarla mediante esta inclusión de pasajes de ensayos o textos periodísticos –a menudo escritos por plumas ajenas-*. Una anotación lapidaria de su Diario en enero de 1923, nos muestra su método de trabajo. Al llamarle la atención un artículo publicado por Ferdinand Lion, entonces un joven publicista, anota: “Poner en boca del jefe de sección Tuzzi las palabras de Lion sobre la política francesa. Por ejemplo, como un discurso”⁷⁸. Y así es como atiborraba incesantemente de papel a los personajes de *El hombre sin atributos*.

Este crítico propone en suma, que *El hombre sin atributos* carece de estructura, marco e hilo conductor. En esta obra no es posible reconocer una sucesión razonable, sensata, entre los elementos que lo integran⁷⁹. Ya que tras la primera parte, donde la Acción Paralela cumple cierta función, la novela se convierte de manera cada vez más evidente en una obra

⁷⁷ IBID, p. 190

* Si lo miramos desde la perspectiva literaria, la licencia poética le permite al escritor tener todos los derechos y atribuirse también los modos de ser y de decir, salvo la frecuente palabra que aspira al sentido y a la verdad. Con esto no estoy negando mi tesis inicial, donde tomo al texto *El hombre sin atributos* como testigo de una época. Sirva la ilustración para este tipo de texto, la obra póstuma de Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*, siendo también uno de los libros más extraños del siglo veinte, construido a partir de notas, reflexiones, pasajes, citas; todo un cúmulo de material disperso.

⁷⁸ MUSIL, Robert. *Diarios: Notas y apéndices*. Barcelona: De Bolsillo, 2006. p. 112

⁷⁹ REICH-RANICKI, Op. Cit., p. 193

caótica. En las notas de Musil encontramos una constatación escueta y atinada: “La historia de esta novela acaba consistiendo en no contar la historia que debería contarse en ella”⁸⁰.

Es cierto que Musil hacía esta reflexión en 1932, en pleno trabajo creador: “La historia de esta novela se limita a esto: que la historia que allí debía ser contada no ha sido contada.” Y anotará también: “Extraer una técnica de mi incapacidad de describir la duración”⁸¹. Por ello, podríamos contraponer la posición que tiene Blanchot a la de Reich-Ranicki, porque mediante la práctica para Blanchot, “Musil tomó conciencia de las necesidades de su arte y de la forma de su libro, hasta el descubrimiento de que aquello que en sí mismo consideraba un defecto podía convertirse en la riqueza de un nuevo género y proporcionarle la clave de los tiempos modernos”⁸². Mientras que Reich-Ranicki encuentra el fracaso del autor en la fragmentación, Blanchot encuentra su valor en ella.

Es así como entonces considera que le guste o no a la comunidad de sus admiradores, Musil es un narrador tradicional, un narrador omnisciente convencional, y sólo consigue capítulos de calidad considerable e incluso, a veces, alta cuando narra a la manera tradicional en *El hombre sin atributos*. De ahí que concluya que *El hombre sin atributos* fue una obra mal lograda y Musil, en realidad, un hombre totalmente fracasado. Si fracasó fue por haber sido incapaz de administrar con sensatez su muy estimable talento. Y porque, en consecuencia, *El hombre sin atributos* es una obra caótica muy por debajo del nivel del escritor que fue Musil. Este juicio sí se podría objetar, ya que no siendo una obra tradicional, que se apegue a la forma de relato clásico -porque como dice Reich-Ranicki, ni siquiera es posible reconocer una sucesión razonable y sensata, entre los elementos que lo integran revelando así su fragmentariedad-, no se puede entonces someter a un examen crítico con base en los elementos tradicionales; por lo tanto, Musil no podría considerarse como un narrador convencional, o por lo menos, esta apreciación no le haría mucha justicia.

⁸⁰ MUSIL, citado por REICH-RANICKI Op. Cit., p. 195

⁸¹ MUSIL, citado por BLANCHOT, Op. Cit., p. 180

⁸² IBID, p. 180

SEGUNDA PARTE: ATRIBUTOS SIN HOMBRE, BALANCE CRÍTICO DE LA PARADÓJICA MODERNIDAD

3. El mundo burgués y la vida cotidiana

La modernidad nos desborda desde el inicio, trayendo su moda y tecnicismos enmarcados dentro de las grandes y prestigiosas ciudades. ¿No podría haber sido desde el principio ese día sencillo y hermoso de agosto del año 1913 cuando ocurre el accidente sin trascendencia? Estamos ubicados en la Viena pujante y modernísima de ese año, cuyas calles se ven rebasadas por los transeúntes y la velocidad ilimitada. Allí, donde ya es imposible tener experiencia alguna, donde un accidente catastrófico que se explica técnicamente deviene intrascendente convirtiéndose nada más que en un dato estadístico, que tranquiliza la mente de algunos. Banalizar lo atroz, en este caso, sería una forma protectora para evitar que la experiencia transforme, perdiéndose un poco allí la complejidad de lo humano. Se llega a trivializar la condición finita de la vida, dejando escapar la reflexión que se debería hacer de ella. Todo acontecimiento se desprende de su carácter de formación, se desvirtúa, ya que se evita la comprensión del mismo, en el sentido en que se ignora el impacto de la acción externa sobre el individuo convirtiéndose éste, en un simple suceso sin importancia, como tantos otros. La apreciación frente a lo cotidiano revela mucho sobre este nuevo individuo moderno.

El rendimiento de los músculos de un ciudadano, que cumple tranquilamente con sus deberes ordinarios durante toda la jornada, es mayor que el de un atleta que tiene que levantar una vez al día pesos enormes; esto está fisiológicamente demostrado. Es, pues, lógico que las pequeñas obras cotidianas, en su importe social y en cuanto interesan para esta suma, prestan mucha más energía al mundo que las acciones heroicas. Una heroicidad aparece tan diminuta como un grano de arena echado ilusionadamente sobre un monte. Este pensamiento le agradó. (...) no porque amara la

vida burguesa, al contrario, le gustó porque se complacía en combatir sus inclinaciones.⁸³

El héroe típico lleno de virtudes ha desaparecido de la historia, y tenemos por consiguiente a un antihéroe, al hombre “moderno que no hace nada”. Tenemos a Ulrich, hijo de la época, antítesis de su padre, de ese hombre brillante y consciente de todas sus dotes. La palabra del padre pesa, aún está cargada de autoridad, a diferencia de la del hijo que se ha mancillado como consecuencia del derrumbamiento paulatino del proyecto moderno y particularmente de la caída del imperio austrohúngaro al haberse creído en la cima de todos los logros.

Y es que según las pautas del siglo XIX, comentan Janik y Toulmin, Austria-Hungría, o la monarquía Dual, era una reconocida “superpotencia”, en posesión de un vasto territorio, con una bien establecida estructura de poderes, y con un largo haber de patente estabilidad constitucional. En 1918 la obra política de siglos se desmoronaría como un castillo de naipes. El poder político es el mismo que ordena el mundo metafísico y jerarquiza el mundo moral, aquel fundamento colocado en la parte superior de la pirámide que se empezaría a derrumbar junto con todos sus estamentos. Musil escribe entonces en este clima vienés del resquebrajamiento del poder imperial.

Como tesis fundamental en su texto *La Viena de Wittgenstein*, Allan Janik y Stephen Toulmin proponen que la debilidad central que se puso de manifiesto en la decadencia y caída del Imperio de los Habsburgo (Imperio austro-húngaro) ahondó en las vidas y experiencias de sus ciudadanos, configurando y condicionando las preocupaciones centrales y generales de artistas y escritores en todos los campos del pensamiento y la cultura, aun en los más abstractos: al tiempo que, en correspondencia recíproca, los productos culturales del ambiente kakanio tenían en común ciertos aspectos característicos que hablan y pueden arrojar luz sobre el contexto social, político y ético de su producción.

⁸³ MUSIL, Robert. *El hombre sin atributos*. Op. Cit., p. 15

Musil, según Josep Casals transfigura el retrato de Kakanía –“nación incomprensible que en tantas cosas fue modelo no suficientemente reconocido...”- en “un retrato de la época”. Así, en un currículum redactado en 1938 el propio escritor presenta *El hombre sin atributos* con las siguientes palabras: “Bajo pretexto de describir el último año de Austria, [la novela] se plantea las cuestiones esenciales de la existencia del hombre moderno para responder a ellas de una manera absolutamente nueva.”⁸⁴ Efectivamente, esta gran *summa*, que según Musil debe verse como una continuación ampliada de los libros precedentes, empieza en “un hermoso día de agosto del año 1913” y debía terminar con la declaración de la guerra mundial. En esta panorámica el *finis Austriae* adquiere rango de símbolo: si la burocracia es “el espejo de la época”, Kakanía es hipertróficamente burocrática.

Según las descripciones que hacen Janik y Toulmin y en sus mismas palabras, sobre la sociedad Vienesa de ese entonces, en la Vieja Viena se podría en verdad decir, con Marx, que “la burguesía había arrancado de la familia su velo sentimental, y había reducido la relación familiar a mera relación de dinero”⁸⁵. Para el futuro magnate era esencial un “buen matrimonio”. Los valores que esta sociedad fomentaba eran razón, orden y progreso, perseverancia, confianza en uno mismo y disciplinada conformidad con las pautas del buen gusto y la buena conducta. Se había de evitar a todo precio lo irracional, lo apasionado y lo caótico. Siguiendo estas reglas se recibía la recompensa del buen nombre, y al éxito se le consideraba la medida del talento individual. Este éxito se hacía visible en las propiedades poseídas. Como Max Stirner acostumbraba a decir: “un hombre se expresaba a sí mismo con lo que *poseía*”.

En una sociedad de esta índole, tan profundamente comprometida con el orden y las tradiciones, no es sorprendente que la estabilidad en general, tuviese un puesto elevado en la lista de las virtudes. La encarnación concreta de estas ideas era el hogar, que en este

⁸⁴ MUSIL, citado por CASALS, Op. Cit., p.316

⁸⁵ Véase JANIK Y TOULMIN, Op. Cit., pp. 51-52, 55-56

período era verdaderamente el castillo. En este microcosmos de la monarquía el padre de familia era el que garantizaba el orden y la seguridad, y, en cuanto tal, poseía autoridad absoluta. Pero la significación del hogar no agotaba sus funciones siendo el reflejo del éxito. Era también refugio frente al mundo exterior, un lugar adonde no se permitía que entrasen los fastidiosos detalles del mundo del trabajo de cada día. Pero, la guerra destruyó aquel aislamiento de la realidad que el hogar burgués había pretendido proporcionar, dejando a sus moradores frente a aquellos crueles aspectos de lo real para los que no estabas preparados. A pesar de todo, según Claudio Magris⁸⁶, el modelo de unidad individual íntegra, en la cultura austríaca no era el burgués, sino el aristocrático. La cultura burguesa en Austria, a diferencia de otras sociedades occidentales, no es vista como una cultura inicialmente positiva y unitaria minada posteriormente por la crisis, sino que por sí misma representa desorden, achatamiento y reducción de la vida, disgregación de la totalidad. El individuo de la crisis no termina siendo el burgués en decadencia, sino el aristócrata, agredido por la destrucción burguesa de los valores verticales y absolutos.

La artificialidad de la visión burguesa de la vida se pone de manifiesto en todo punto. Al tiempo, los críticos conservadores veían en la influencia ejercida por el siglo XIX algo desastroso que penetraba todos los aspectos de la vida. En ninguna parte se puede hallar la verdadera naturaleza de la época más claramente que en la carencia de estilo que marcaba sus diseños. Al no tener estilo propio el burgués podía solamente imitar el pasado; así pues, llenaron sus casas con imitaciones de arte pretérito.

La posición que los padres habían conseguido a causa de sus negocios significaba poco para los hijos. Pues para estos devotos del arte por el arte la única ocupación que merecía la pena era alimentar al tierno poeta que llevamos dentro. A los padres les parecía cosa inmoral que los hijos rechazasen los valores de la sociedad en la que ellos habían peleado para ganarse un nombre. Una vez que habían logrado establecerse dentro del viejo orden,

⁸⁶ MAGRIS, Claudio. *El anillo de Clarisse*. Barcelona: Península, 1993. p. 54

los padres eran sus más empeñados defensores y hacían todo lo posible a fin de refrenar los ímpetus renovadores de la generación más joven. De esta manera, por lo menos, es como los jóvenes estetas vieron el sistema educativo, cuya forma de enseñanza desconectada de la vida, les proporcionaba fatiga y aburrimiento constantes. Para huir del mundo de “los negocios son los negocios” acudían a los cafés que frecuentaban los artistas donde hallaron una vitalidad y una espontaneidad de expresión personal que estaban completamente ausentes de su educación memorística. Tan represivo era el sistema, desde el punto de vista de algunos escritores*, que cualquier pensamiento o actividad que no estuviese en conformidad explícita con la autoridad tradicional era para muchos fuente de criminalidad.

A continuación a lo largo del texto me serviré de algunos personajes, que aunque no padecen las mismas circunstancias, comparten la conciencia del lenguaje en ese espacio de destrucción efectiva y de experiencia; como si fueran herederos literarios de ese pensamiento de la sospecha nitzscheano. Y que finalmente pueden pensar la posibilidad de creación a partir de ese contexto. Estos son personajes que también permiten explorar la tesis de Agamben de la pérdida de experiencia, además de ser personajes que pertenecen a un período que participa de ciertas características comunes.

Acompañados de Sándor Márai** también podemos ser testigos de esta forma de vida de la burguesía centroeuropea; y de esta manera encontrar cierta resonancia con nuestro texto de interés. En *La mujer justa*, una novela escrita a tres voces, tres puntos de vista, se desentraña una historia de pasión, mentiras y traición concebida por Sándor Márai en los

* Entre ellos, Stefan Zweig, escritor de gran importancia en el siglo XX, nacido en Viena. Durante la Primera guerra mundial, y luego de haber servido en el ejército austriaco por algún tiempo como empleado de la Oficina de Guerra, tuvo que exiliarse a Zúrich a causa de sus convicciones antibelicistas. Allí, trabajó como corresponsal para la prensa libre vienesa, y publicó algunos de sus visiones apartidistas sobre la turbulenta realidad europea de aquellos días. En 1936 sus libros fueron prohibidos en Alemania por el régimen Nazi.

** Sándor Márai, nació en Kassa (hoy Eslovaquia), el 11 de abril de 1900, en una pequeña localidad del antiguo Reino de Hungría. Su novela, *La mujer justa*, es un agudísimo retrato de la Europa de entreguerras, un paisaje dominado por una burguesía que identifica sus privilegios con el orden natural de las cosas, sin embargo, la II Guerra Mundial pondrá fin a un concepto de civilización que había situado a la burguesía en el centro de la historia. Márai también describe la aparición del comunismo en Hungría. La dictadura del proletariado se revelará como una nueva tiranía disfrazada de fraternidad.

años cuarenta, época en la que ya había sido diluido el imperio. Péter, personaje central, relata cómo era su vida de infancia que cargaba con una tradición recalcitrante de la cual era difícil de escapar. El padre de Péter puede compararse con el padre de Ulrich, o por lo menos, las costumbres del hogar burgués se asemejan. El cuidado y la conservación del orden burgués eran indispensables para la mayoría de individuos de esta generación, sin embargo, en algunas circunstancias como mencionamos con anterioridad, sus hijos se rebelan, no siendo este el caso de Péter.

(...) Mi padre era arrogante y vanidoso. Mi madre era una burguesa en el sentido más profundo de la palabra: sentido de la responsabilidad y autocontrol. Vivieron y murieron, se amaron, me trajeron al mundo y me educaron como si fueran los sacerdotes y los creyentes de alguna religión. En nuestra casa todo se producía según un ritual preciso: el desayuno, la cena, la vida social, la relación entre padres e hijos; creo que incluso su amor...formaba parte de algún ritual religioso, trascendental. Parecía que siempre tenían que estar rindiendo cuentas a algo. Vivíamos según los planes estrictamente preestablecidos. Hemos visto grandes naciones proyectar planes quinquenales en beneficio de la prosperidad de la raza y del progreso de la nación, planes que luego llevan a cabo de modo implacable, caiga quien caiga, sin que a nadie le importe la opinión de los ciudadanos. Porque el objetivo de estos planes a largo plazo no es la felicidad o el bienestar del individuo sino el desarrollo de la nación, de la gran comunidad. Pues nosotros vivíamos igual en casa, aunque no según planes quinquenales sino a cuarenta o cincuenta años vista, sin reparar en nuestra felicidad o en la de los demás familiares. Porque las ceremonias, el trabajo, los noviazgos, la muerte, todo tenía un sentido más profundo: el mantenimiento y la prosperidad de la familia y del orden burgués.

Si repaso mis recuerdos infantiles, en todo encuentro esa sombría y penosa determinación. Estábamos condenados a trabajos forzados, a una tarea refinada, despiadada y cínica. Teníamos que guardar algo cada día, teníamos que demostrar con cada una de nuestras acciones que éramos de una clase determinada, que éramos los burgueses, los guardianes. Cumplíamos una misión importante: estar a la altura de nuestro rango y dar ejemplo de buenas maneras sin ceder a los instintos ni rendirnos a los plebeyos; no debíamos caer en la duda o dar rienda suelta a la búsqueda de la felicidad personal... ¿Me preguntas si se trata de un comportamiento consciente? Pues no puedo decir que mi padre o mi madre diesen los domingos durante la comida familiar discursos previamente programados en los que revelasen el proyecto familiar previsto para los cincuenta años siguientes. Pero tampoco puedo decir que nos

limitásemos a someternos a simples obligaciones impuestas por las circunstancias o por nuestros orígenes. Éramos plenamente conscientes de que la vida nos había confiado una ardua tarea. Había que salvar no sólo la casa, el elegante estilo de vida, los bonos y la fábrica, sino también un modo de actuar que contenía el sentido y la obligación más profundos de nuestras vidas: la resistencia frente a las fuerzas plebeyas del mundo, que intentaban sin descanso contaminar nuestras conciencias e incitarnos a la inmoralidad... Velábamos por el funcionamiento imperturbable de la delicada y cruel estructura social también en casa, con nuestra manera de juzgar los fenómenos mundiales, de realizar nuestros deseos, de disciplinar nuestros instintos. Ser burgués requiere un esfuerzo constante (...)⁸⁷

En el transcurso de la narración, Péter continúa con la remembranza de su niñez: "...En casa me domesticaron igual que más tarde hicieron en el colegio. Querían domar al animal salvaje que había en mí, al ser humano, para que me convirtiera en un buen burgués que realizase un papel intachable en el espectáculo..."⁸⁸ Este tipo de ordenanza de sometimiento nos recuerda la crítica que hace Nietzsche precisamente a esa moral de rebaño. "Mientras que toda moral noble brota de un triunfante decir "sí" a uno mismo, la moral de esclavos dice de antemano "no" a un "afuera", a un "de otro modo", a un "no-identico" [*Nicht-selbst*]: y este "no" es su acto creador".⁸⁹ Este mismo carácter negativo hacia un "afuera" o hacia un "de otro modo" de dicha moral hará eco y será lo que más tarde descarte el hombre de la posibilidad.

Para Ulrich, la moral no es ni dominio ni sabiduría ideológica, sino el infinito conjunto de posibilidades de vida. Cree en la moral sin creer en una moral determinada, porque generalmente se entiende por moral una especie de exigencias y normas gracias a las cuales la vida se mantiene en regla y se conservan inútilmente situaciones pasadas. No pone en duda que la caducidad de lo que se tiene por estilo, cultura, entre otros, y se admira como tal, es una caducidad moral. Es decir, la crisis generada en muchos ámbitos de la vida social se debe a problemas de orden moral.

⁸⁷ MÁRAI, Sándor. *La mujer justa*. Barcelona: Ediciones Salamandra, 2005. p. 151

⁸⁸ IBID, p. 153

⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos, 2003. p. 78

En el texto de Musil, se hacen evidentes también todas estas cuestiones que fueron mencionadas. La vivienda del hombre sin atributos por ejemplo, es un palacete sin estilo definido. Desde este momento vemos las borrosas inclinaciones estilísticas de Ulrich. Es una malla híbrida de estilos y cosmovisiones, sin poseer alguna marca que lo haga favorecedor de una época en particular.

Él se sintió violentamente impulsado por la responsabilidad de acomodarse para sí una casa, y el reto de “*dime dónde vives y te diré quién eres*”, que había leído repetidas veces en las revistas de arte, se cernía inquieto sobre su cabeza. Después de haberlas consultado, pensó que sería mejor tomar por cuenta propia la reconstrucción de su personalidad, y comenzó a diseñar él mismo sus propios muebles. (...) la conocida incoherencia de las ideas y su expansión sin centro regulador, que es la característica del presente y determina la valiosa aritmética, la cual salta del cien al mil sin unidad. Al fin dio en concebir nada más que habitaciones irrealizables, cuartos giratorios, disposiciones calidoscópicas, mecanismos de transposición del alma, y sus ocurrencias fueron cada vez más insustanciales.⁹⁰

Ulrich, trata de exteriorizar lo que lleva dentro, el problema es que no puede definirlo y finalmente por ello, no puede sustancializarlo. Como dice Cragnolini en su texto “Filosofía y Ensayismo”, en *El hombre sin atributos*, más allá de las referencias explícitas a Nietzsche en la figura de Clarisse (Ulrich les obsequia de regalo de matrimonio a sus amigos las obras completas de Nietzsche), existen varios puntos de conexión con el pensamiento del filósofo: la noción de la pérdida del centro y su repercusión en la idea de sujeto, el modo de construcción de la realidad y la constante fuga de la misma; el problema de la temporalidad en la constitución del yo; la relación yo-propiedad, entre otros temas.

El sujeto se dice –y no se dice- de muchas maneras: sujeto estallado, sujeto escindido, sujeto fragmentado, sujeto débil, son sólo algunas de las figuras que adopta aquel sujeto fuerte de la modernidad que ha debido pasar por la purga de la deconstrucción. Cragnolini⁹¹ en su texto “Extrañas amistades”, usa la noción de sujeto como equivalente a Yo, aunque

⁹⁰ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op. Cit., pp. 22-23. El subrayado es nuestro.

⁹¹ CRAGNOLINI, Mónica. Extrañas amistades. En: Nodo psicoanalítico [online]. <<http://www.nodopsicoanalitico.com.ar/articulos/AGOSTO09/Extra%C3%B1as%20amistades%20-Cragolini.pdf>> [accedido Febrero 2010].

en realidad sugiere que entre ambas nociones hay diferencias. En la modernidad, la noción de sujeto adopta como una de sus figuras privilegiadas la del ego; por eso se atreve a equipararlos.

La cuestión problemática que Nietzsche planteó del decir acerca del yo, y del hacer desde el yo, en el marco de su crítica a la metafísica monoteísta y a la noción de sujeto, tuvo un espacio de resonancia privilegiado en el campo literario y artístico de ese “laboratorio de experimentación de la humanidad” que fue la Viena de fin de siglo. Para Cragolini por consiguiente, *El hombre sin atributos* quizás sea uno de los tránsitos obligados para pensar si existen otras posibilidades para el sujeto, una vez decretada su muerte.

Volviendo a la novela de Musil, Ulrich termina confiando el arreglo de su casa/personalidad a los contratistas/sociedad, que fácilmente se preocupan por instaurar coerción sobre el hombre en sus planes, posibilidades y sentimientos mediante prejuicios, tradiciones, dificultades y limitaciones de toda clase, como dice claramente el texto. Era ya hora para Ulrich de “instruirse sirviéndose del exterior, de las circunstancias de la vida”⁹². Posiblemente sea la siguiente prueba de idoneidad. Nos recuerda mucho este acontecimiento a la transformación de vida de un personaje tal que debe convertirse en un hombre superior, apto para realizar acciones juiciosas y coronadas por el éxito, y para lograr esto, debe pasar una prueba o como caso muy característico, vemos a Telémaco teniendo un viaje de aprendizaje, de transformación, algo que podríamos nombrar como una verdadera experiencia. Por otro lado Ulrich al ver su vivienda en frente, se pregunta: “¿Es esta la vida en que debe transformarse la mía?”⁹³ Estamos ante una experiencia cuya consciencia de inicio es clara, sin embargo, esta experiencia que se debería empezar a tener y a hacer está en realidad vaciada. Es la experiencia más ajena que pudiera poseer traducida en la no-pertenencia del mundo y la carencia de “sentido de la realidad” común. “Acababa de bajar de la luna y ya se había instalado como en la luna”.⁹⁴

⁹² MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op. Cit., p.23

⁹³ IBID, p.23

⁹⁴ IBID, p.23

La referencia a la “búsqueda” del yo no significa que la obra de Musil pueda ser considerada una *Bildungsroman*; ya que la novela de formación tiene sentido cuando se espera aún salvar al yo. Aquí el yo es insalvable. Esta ausencia de “propiedad” del yo se hace patente en la caracterización de la vivienda de Ulrich como se había mencionado antes. No es entonces tampoco propiamente una *Bildungsroman*, debido a que dicha transformación y aprendizaje del personaje que normalmente ocurre en este tipo de novela, no se realiza. Es más bien una crítica a esta clase de novela del siglo XIX y a toda la moral establecida en ellas; es un agobio del hombre frente a ese tipo de proliferación del lenguaje, a ese querer instruir y reforzar de la novela educativa. Además, no hay una teleología que se pretenda alcanzar, es pura inacción. Nuestro antihéroe es un personaje muy plano que se va mostrando cómo es, a través de la historia; plano en el sentido en que es un personaje que no actúa, y si bien hay una exploración intelectual por su parte, no hay acciones significativas que produzcan ciertos efectos y cambios en la historia. Es por lo tanto un personaje teórico que como la misma Diotima reflexiona, procura cierto pesimismo a los que rodea: “¿no es pesimismo lo que asalta siempre a las personas de acción cuando se ponen en contacto con las personas de la teoría?”⁹⁵

Para Magris⁹⁶, los personajes musilianos –ante todo, pero no sólo Ulrich, Agathe y Clarisse- avanzan en una odisea rectilínea, en una continua interrogación y experimentación del mundo. El itinerario musiliano es un nomadismo sin fin y sin retorno que se dirige hacia el extremo, hacia nuevas constelaciones o interpretaciones del ser, y se torna continuamente distinto de sí mismo, se lanza y proyecta hacia adelante, cambiando de fisonomía y de naturaleza. La aventura del personaje musiliano no es circular, no es el regreso del espíritu a sí mismo, la confirmación de la identidad -de su unidad y su continuidad- a través de la experiencia. Los personajes se convierten en distintos de sí mismos, irreconocibles y extraños incluso para sí mismos*. Su identidad se difumina, su unidad y continuidad se interrumpe.

⁹⁵ IBID, p. 308

⁹⁶ MAGRIS, Op. Cit., p. 281-282

* Entendiéndose esta variación como algo diferente a la transformación del héroe de la novela de formación.

El hombre sin atributos es el producto de una descomunal revisión crítica de los presupuestos sobre los cuales la racionalidad moderna había edificado una imagen de hombre. ¿Qué otra cosa sino una generación como la de Ulrich puede engendrar tal carrera hacia el futuro y el progreso de la ciencia y la técnica? Una pretendida sobresaturación de atributos modernos tales como: consciencia de sí, libre uso de la razón, identidad autónoma individual y colectiva, y capacidad de tener ideas claras y distintas, no hace sino modificar al ser del hombre; le genera un patrón de comportamiento especial y una forma de pensarse a sí mismo y de concebir el mundo de una manera diferente. Lentamente Musil en su novela, está deconstruyendo lo que es la cuna de la civilización, habiendo sido Viena que deviene en Kakania, la capital artística y cultural de ese momento por excelencia. El autor se pone en la tarea de evidenciar las fallas de la “fabricación” de una idea de hombre y de cultura que se había elaborado en la modernidad. De 1895 a 1914, Viena vivió uno de los períodos más fértiles, originales y creativos en arte y arquitectura, en música, literatura y psicología, así como en filosofía. Sin embargo se vivía un ambiente con constantes contraposiciones de diverso tipo. Por ejemplo, escriben Janik y Toulmin⁹⁷, que movimientos sociales y políticos tan opuestos como el nazismo y el antisemitismo alemán, por un lado, y el sionismo, por otro, tenían sus orígenes en la Vieja Viena. En el texto de Musil vemos claramente expresada una de las tantas ambigüedades y paradojas de la Vieja Viena, en el hecho de que esta ciudad, que había sido la capital de los Habsburgo durante siglos, fuera la capital de un reino que no tenía ningún nombre aceptado. Estos autores concuerdan en que como siempre, Musil es el mejor comentarista:

Cuántas cosas interesantes se podrían decir de este Estado hundido de Kakania. Era, por ejemplo, imperial-real, y fue imperial y real; todo objeto institución y persona llevaba alguno de los signos k.k o bien k.u.k, pero se necesitaba una ciencia especial para poder adivinar a qué clase, corporación o persona correspondía uno u otro título. En las escrituras se llama Monarquía austro-húngara; de palabra se decía Austria, con un término, pues, que se usaba en los juramentos de Estado, pero se conservaba en las cuestiones sentimentales, como prueba de que los sentimientos son tan importantes como el derecho público, y de que los decretos no son la única cosa del mundo verdaderamente seria. Según la Constitución, el Estado era liberal, pero tenía un

⁹⁷ JANIK, TOULMIN, Op. Cit., p. 44

gobierno clerical. El gobierno era clerical, pero el espíritu liberal reinaba en el país. Ante la ley, todos los ciudadanos eran iguales, pero no todos eran igualmente ciudadanos. Existía un Parlamento que hacía uso tan excesivo de su libertad que casi siempre estaba cerrado; pero había una ley para los estados de emergencia con cuya ayuda se salía de apuros sin Parlamento, y cada vez que volvía de nuevo a reinar la conformidad con el absolutismo, ordenaba la Corona que se continuara gobernando democráticamente.⁹⁸

Janik y Toulmin confirman que acá quedan expuestas las paradojas constitucionales y sociales que encarnaba la monarquía de los Habsburgo y su capital. El esplendor y la gloria sensuales y mundanos que aparecían en la superficie eran, a un nivel más profundo, idénticas cosas que la miseria. La estabilidad social, con su gusto por el boato y las menudencias, era expresión de un formalismo petrificado que apenas si resultaba capaz de enmascarar el caos cultural subyacente. Todas las glorias que aparecían en su superficie se tornan en sus contrarios; ésta es la verdad fundamental respecto a todos los aspectos de la vida de la Monarquía Dual. Estas mismas paradojas quedaban reflejadas en la política y en las costumbres, en la música y en la prensa, en la aristocracia imperial y en la clase obrera.

En su conjunto en la sociedad de los Habsburgo la artificialidad y la hipocresía eran entonces la regla más bien que la excepción, y en todos los aspectos de la vida todo lo que importaba eran las apariencias y los ornamentos. Por consiguiente, en esta sociedad no era raro que en cuestiones de moralidad, juicio y gusto los hombres tuviesen dificultades a la hora de distinguir entre la apariencia y las realidades. En esta situación la corrupción de las pautas había calado tan hondo que la única respuesta efectiva era un puritanismo igualmente extremado. Todo lo que el individuo podía hacer era tratar de vivir según su propia y elevada manera, manteniendo y ejemplificando con su propia vida sus cabales pautas de humanidad, honradez intelectual, oficio e integridad personal. Janik y Toulmin consideran que una cultura que erige barreras que impiden una discusión significativa de los problemas reales y apremiantes se vuelve, en un cierto sentido, “patológica”. La pretensión de que las cosas son diferentes a lo que son no se puede mantener

⁹⁸ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op, Cit., p. 36

indefinidamente. Las apariencias sólo permiten soluciones de compromiso que sin duda no son indefinidamente efectivas, y lo que resulta es una secuencia de escándalos o “asuntos” que no son sino el síntoma superficial de esta persistente divergencia.

Durante la misma época, para Karl Kraus*, Viena era “campo de pruebas para la destrucción del mundo”⁹⁹. Kraus era aún más agudamente consciente que Musil de las fuerzas deshumanizadoras que operaban en Viena; pero, a diferencia de él, no se contentaba con diagnósticos, sino que creía que sólo una cirugía de gran envergadura podía salvar la sociedad. Las armas de este profeta, “el más vienés de los escritores vieneses”, eran la polémica y la sátira. Para los vieneses nada había que tuviese más importancia que las artes, especialmente la literatura, el teatro y la música; y sus gustos en estas materias reflejaban (desde el punto de vista de Kraus) la duplicidad moral que existía a todo lo largo y lo ancho de la sociedad. Así pues, iba a ser a través de la literatura y la música como pondría al desnudo la hipocresía subyacente a la vida de la Ciudad de Ensueños.

En manos de Kraus, la polémica y la sátira se volvieron armas con las que llevar a los hombres fuera de la superficialidad y la corrupción, las armas con las que reintegrarlos al “origen” de todos los valores, y, por consiguiente, a cumplir, de un modo efectivo, una regeneración de la cultura en su conjunto. Sus aforismos taladraron la hipocresía que en la vieja Viena pasaba por moralidad, y las patrañas que pasaban por arte. En sus manos, el ingenio mordaz –en forma de polémica, sátira y aforismo- fue el instrumento de una educación cívica y cultural. Aunque puso en aprietos a los políticos, su crítica de la sociedad nunca fue meramente política; para Kraus, a la esfera de la política sólo le incumbían problemas de superficie, en tanto que las raíces de la crisis contemporánea descansaban sobre una enfermedad del espíritu. La Viena de los últimos Habsburgo era un

* Karl Kraus era un periodista, ensayista, poeta y dramaturgo Austriaco nacido en Bohemia. Sin embargo, el penetrante e imparcial espectador Musil expresó los sentimientos de muchos austríacos cuando señalaba que “Hay dos cosas contra las que no se puede luchar por ser demasiado largas, demasiado anchas, y no tener ni cabeza ni pies: Karl Kraus y el psicoanálisis”. Por muy centro intelectual y cultural que fuese, Viena era completamente incapaz de arrostrar a sus propios críticos. JANIK, y TOULMIN, Op, Cit., pp.42-43

⁹⁹ Véase JANIK, y TOULMIN, Op, Cit., pp. 83, 86-87, 334

autoclave social; las cosas que ocurrieron en Kakania –en el terreno social y cultural tanto como en el político- no hacen más que ilustrar las maneras en que los procesos ordinarios de la vida comunal se manifiestan, por así decirlo, bajo condiciones de temperatura y presión anormales. Kakania es el lugar simbólico en donde muere la totalidad de la tradición y nace la dispersión contemporánea. Es la concentración del mundo moderno falto de un fundamento, esencia o valor central unificante.

Claudio Magris¹⁰⁰ considera que tal ausencia de un valor esencial y de un vínculo unificador no se experimentaban sólo en el plano político, en el impulso disgregador de los diversos componentes del imperio, sino que eran transferidos al plano de la existencia individual y cotidiana. El individuo, que asumía y encarnaba dicha totalidad social, vivía su disgregarse en el interior mismo de su personalidad, en la disgregación de su unidad psíquica. De este modo sentía con particular intensidad el desfallecimiento de la razón, incapaz ya de ordenar lo real, la angustia de perderse en la multiplicidad. Por otra parte, el imperio le había impreso un sentido indeleble de unidad, la exigencia y nostalgia de un sostén central, de aquel fundamento ciertamente ausente, pero a cuya falta no podía resignarse. El heredero de los Habsburgo ya se hallaba huérfano de valores, era un hombre de la crisis, resuelto a no negarla, pero tampoco a rendirse ante ella. La crisis, que hacía desmoronarse toda certeza, verdad y autenticidad, agudizaba el sentimiento de valor de éstas, abría los ojos ante el significado de lo que se estaba perdiendo.

Dada entonces la situación vienesa de este período, concretamente entre 1900 y 1914, y dadas las sistemáticas corrupciones, deformaciones y falsificaciones de la vida política, cultural e intelectual que denunciaron los krausianos, es probable que el único camino efectivo que lleva adelante sea un camino polémico. En este momento de la historia cultural la indispensable reacción contra el empalago esteticista y el auto-disimulo intelectual que reinaban en todos los campos era un puritanismo artístico e intelectual que volvió a dar a la

¹⁰⁰ MAGRIS, Op. Cit., pp. 42-43

tarea de la creación la concentración y pureza intelectuales que los hombres habían estado en peligro de perder¹⁰¹.

En un período donde los cambios se suceden frenéticamente en todos los campos: político, económico, social, cultural, científico e intelectual, quien asuma una revolución carga sobre sus hombros una nueva responsabilidad; ya que la tarea primera del revolucionario moderno es asegurar que se consiga algo más que la mera sustitución de un sistema estático e inflexible por otro de la misma especie. Si bien Musil no logra sustituir ningún sistema -quizá en el fondo no lo pretende- logra declarar una guerra abierta mediante la denuncia, la inconformidad. La conciencia en un grado alto de desarrollo, en cierta manera, también es capaz de suscitar una revolución.

Así es como con Robert Musil, también asistimos entonces, a una reflexión que hace referencia al derrumbe complejo del sistema de valores sobre el cual se sostenía el hombre moderno. Los “valores supremos terminan perdiendo su valor”, por lo cual falta la meta, faltan las respuestas a los cuestionamientos. Los valores supremos eran esas instancias trascendentes, las ideas, los conceptos más generales, los principios, los ideales, los imperativos, por medio de los cuales se le daba un sentido al mundo y se fijaban las metas de su evolución y del obrar humano. Cuando los supremos valores pierden su valor, el hombre pierde el suelo que lo venía sustentando, y comienza a flotar en el vacío, en la nada.

La humanidad produce biblias y armas, tuberculosos y tuberculina. Es democrática con reyes y nobleza; construye iglesias y contra ellas nuevas universidades; transforma los conventos en cuarteles, pero los dota de capellanes castrenses. Naturalmente provee también a los malhechores con porras de goma rellenas de plomo para golpear el cuerpo de un semejante y quebrantar su salud, y después pone a disposición de este cuerpo ultrajado y desamparado lechos de pluma, como el que acogía en aquel momento a Ulrich y que parecía envuelto de respeto y delicadeza. Ésta es la conocida cuestión de las contradicciones, inconsecuencias e imperfección de la vida. Aquí se sonríe o se suspira. Ulrich, sin embargo, no hacía así.¹⁰²

¹⁰¹ JANIK y TOULMIN, Op. Cit., p. 332

¹⁰² MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op. Cit., p. 30

Cuando se sonríe, es porque se está inserto en el engranaje y se marcha al ritmo de toda la maquinaria. Cuando se suspira, se cuestiona y se acomoda o se resiste violentamente. Pero en el caso de Ulrich, se es indiferente. De all  viene lo neutro de este personaje tan particular. Podría descifrarse como el existir de un humano, de un él sin rostro, sin identidad. Ulrich es un individuo que practica lo que podría llamarse “resistencia pasiva”. Un hombre que no se destaca, no se esfuerza, no hay pasión desbordante en él. Es indiferente ante cualquier situación. Y sin embargo desde allí nace su “revolución”, su “estética del desaliento”.

Podríamos ver a Ulrich como producto informe de la enfermedad del siglo, del desgaste de la vida cotidiana debido a la velocidad sobre la cual se levanta básicamente la modernidad y el “espíritu” del progreso.

Si no nos satisface el asunto de la velocidad, inventemos otra cosa. Por ejemplo, una cosa lenta, con una felicidad fluctuante como un velo, misteriosa como un caracol marino y con una profunda mirada de vaca que ya los griegos fantasearon. Pero esto no es así ni mucho menos. La cosa nos tiene dominados. Día y noche viajamos dentro de ella, y en ella desarrollamos toda nuestra actividad; all  se afeita, se come, se ama, se lee, se ejerce el propio oficio, como si las cuatro paredes estuvieran fijas y lo inquietante es que las paredes viajan sin que lo advirtamos, y los raíles se proyectan como largos hilos tangibles y curvados hacia delante, pero sin saber hasta dónde. Por encima de todo se pretende tomar parte de las fuerzas que guían el tren del tiempo. Esto es un rodaje muy confuso; cuando se mira afuera, después de algún tiempo, se ve que el paisaje ha cambiado; lo que aquí pasa de largo, pas ; no puede ser de otra manera, pero en todo sentimiento de entrega lo desagradable se hace sentir como una desviación o una extralimitación. Un buen día aparece la frenética necesidad;  apearse!,  saltar! Un deseo de ser impedido, de no poder desenvolverse, de parar, de retroceder al punto que precede a un falso empalme (...)¹⁰³

Se tiene una consciencia clara de que no es tan sencillo como parece cambiar de sistema, o de modus operandi cuando todo arrastra desde la raíz. Se *suspira* y se elige permanecer o al menos rebelarse de alguna forma, y ahí es cuando el compromiso ético de Musil ante la destrucción de la experiencia, sale a relucir en forma de denuncia, mediante una firme y brillante crítica que conmueve y cuestiona fuertemente al lector. Y es que además nos

¹⁰³ IBID, p. 35

alojamos en la posición en que no puede ser un pensamiento sistemático propio de la época el que le haga frente a éste mismo, sino que debe ser un pensamiento asistemático, fragmentario y amoral el que desvele la crisis del sistema de valores, de la racionalidad, entre otros.

Lo más asombroso de esto es la potencia que tiene su creación -hablando de Musil- de actualizar la problemática que nos concierne universalmente. Y esa es su virtud, en el sentido en que literariamente se propone pensar al hombre y desnudarlo mostrándole sus deficiencias y sus errores al verse como un ser engrandecido y completo. La creación tiene una función vital, supone descubrir nuevos modos de sentir y pensar la vida; también hace consciente la insignificancia misma de ésta, ya que en sí misma no conduce a ninguna parte. “El arte más que preciosismo, diversión, virtuosismo o pedagogía es propuesta de nuevos significados y el lenguaje abre su dimensión fundacional.”¹⁰⁴

Fischer¹⁰⁵ acota que la función de la poesía, de la literatura, consiste en reflejar la realidad en todos sus aspectos, en todos sus matices y grados; y no raras veces lo que al principio no era más que un escalofrío, una sombra anticipada, se ha revelado en el transcurso de su desarrollo como algo esencial. Tenemos que agradecer también a la poesía y a la literatura que tenga como objeto lo aparentemente marginal, extraño, confuso e intricado, lo depravado, o incluso lo patológico, toda una serie de conocimientos importantes y descubrimientos de transcendencia.

Casals¹⁰⁶ también ve al escritor como un “creador de ética”. Tal es su función: introducir tensiones que pongan en cuestión las ordenaciones y principios sociales vigentes, explorar dominios en los que nadie ha penetrado, descubrir sin cesar nuevas variables, extender el registro de posibilidades interiores no conocidas. El escritor rastrea los motivos del alma en

¹⁰⁴ BERLIN, Isaiah. *El Mago del Norte: J.G Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Madrid: Tecnos, 1997. p. 28

¹⁰⁵ FISCHER, Op. Cit., p. 57

¹⁰⁶ CASALS, Op. Cit., p. 326

su diversidad incalculable, suscita las cuestiones morales más difíciles de zanjar, aporta nuevos elementos de sentido; y de esta forma ayuda a pensar de otro modo, muestra una dirección hacia lo significativo, ofrece materiales para una nueva moral. No es sorprendente, pues, que Musil plantee la dedicación a la escritura como una “exigencia máxima”, como un acto pasional que le expone ante la eternidad.

4. Destrucción de la experiencia

La crisis de la representación y de la noción de sujeto moderno, sujeto de conciencia, en el que se pretendía unir ciencia y experiencia, inteligencia y alma, marca fuertemente al hombre moderno, modificándole de alguna forma su humanidad, y produciendo lo que Giorgio Agamben denomina como *destrucción de la experiencia*; experiencia que le es arrebatada al hombre, siendo extraída de él y resultándole finalmente ajena, porque ha sido desterrada al campo de la simple experimentación científica, o del caso clínico, o del dato. Para Agamben, la incapacidad de tener y transmitir experiencias se convierte en uno de los pocos datos ciertos que ese hombre dispone sobre sí mismo.

Esta incapacidad se refleja de maneras diversas, por ejemplo, la caída y catástrofe del siglo XX, la primera y segunda guerra mundial repercuten en el pensamiento del hombre, y el modo de ser de los humanos se ve tocado por esa experiencia de la destrucción; así los hombres que llegan de la guerra, son incapaces de hacer relato de lo que acontece en ella, y como decía Benjamin en 1933, los hombres retornaban no más ricos en experiencia sino empobrecidos y vaciados de la misma, indefensos. Una de las razones por las que este tipo de experiencias atroces no puedan comunicarse después, es porque se banalizan, se trivializan, además de que hay un evidente trastorno del lenguaje; se produce una mudez y un consecuente vaciamiento del lenguaje.

Se convierte por tanto, en una exigencia ética el crear a partir de la pobreza de experiencia. Nos dice Benjamin¹⁰⁷ que se debe hacer algo decoroso, sacar algo en limpio de esto. Y es así como Musil tendría por honroso reconocer que la moral se derrumba ante el agotamiento del sistema de valores.

Hemos conquistado la realidad y perdido el sueño. Ya nadie se tiende bajo un árbol a contemplar el cielo a través de los dedos del pie, sino que todo el mundo trabaja; tampoco debe engañar nadie al estómago con idealizaciones, si quiere ser de provecho, más bien tiene que comer chuletas y moverse. (...) La aridez interior, el desmesurado

¹⁰⁷ Véase BENJAMIN, Op. Cit.

rigorismo en las minucias junto a la indiferencia en el conjunto, el desamparo desolador del hombre en un desierto de individualismos, su inquietud, maldad, la asombrosa apatía del corazón, el afán de dinero, la frialdad y la violencia que caracterizan a nuestro tiempo son, según estos juicios, única y exclusivamente consecuencia del daño que ocasiona al alma la ración lógica y severa.¹⁰⁸

Acá se indican dos de las causas de la destrucción de la experiencia. La primera es la expropiación de la fantasía del ámbito de la experiencia. Una experiencia a la que se le elimine el ámbito de la fantasía es una experiencia vaciada. La Edad Moderna le resta valor a la fantasía, la pone en cuestión porque sospecha de ella. Y la segunda es sin duda la presión que ejerce el desarrollo de la técnica sobre la humanidad del hombre. Pero tampoco podemos olvidar que la presunción de este hombre moderno de poseer una razón única, lo ha afectado también ontológicamente.

El lugar de la creación se convierte en espacio de autodestrucción. La creación no podría ser pensada sin la destrucción que sería desvelada como la nueva morada del hombre, una nueva posibilidad. Y precisamente cuando tratamos el concepto de autor y creación, recordamos a Frenhofer* y a Walter como reflejo de la genialidad que presupone Clarisse.

Nos dice Dore Ashton hablando de Balzac, que tanto en la *Obra maestra desconocida*** como otras de sus historias sobre artistas son sugestivas revisiones del concepto de genio más comúnmente aceptado. Diderot por ejemplo, consideraba el genio como una aptitud natural, y mantenía que el entusiasmo era el primer requisito de la creación. En el artista maduro, sin embargo, el entusiasmo dejaba paso a la imaginación, la destreza y la disciplina. Kant también consideraba el genio como una aptitud natural innata, pero en *La Crítica del juicio* (1790) advertía que de poco valía por sí solo, sin trabajo y sin aprendizaje. Frenhofer proyecta su sombra sobre el pensamiento moderno porque Balzac

¹⁰⁸ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op, Cit., pp. 42-43

* Frenhofer, personaje de Balzac, es un hombre completamente obsesionado por la obtención de una pintura tan perfecta que llegue a ser vida.

** Desde un siglo antes se podrían perfilar algunas de las condiciones que acompañarían al artista moderno. Y así Frenhofer nos sirve de ejemplo para verificar una de las causas de lo inexperimentable: el exceso de principio creador y por ende el establecimiento del artista en la infancia de la que habla Agamben en su texto *Infancia e Historia*.

enriqueció su versión final con detalles lo bastante convincentes para hacer de su personaje no sólo un ejemplo del principio creador enloquecido, sino ante todo un pintor plausible¹⁰⁹.

Narra Ashton en su texto, que las últimas palabras lúcidas que Frenhofer dirige a sus dos admiradores “hace falta buena fe, fe en el arte, para realizar una obra semejante”¹¹⁰, están dirigidas al alma moderna, despojada de toda espiritualidad. La necesidad de elementos míticos no ha disminuido, algunos siguen siendo indispensables. Frenhofer es el arquetipo del artista moderno, hostigado por un ansia constante y atormentado por la duda metafísica.

Frenhofer está dotado en exceso de lo que Balzac llama principio creador, su capacidad de observar las violentas reacciones del propio espíritu se encuentra excesivamente desarrollada¹¹¹. Balzac sostenía su idea de que mientras crea el artista está lejos de sí mismo, fuera de sí mismo, más allá de sí mismo.

Quizás allí esté la experiencia pura de la que nos habla Agamben¹¹², la experiencia que no es ni discursiva ni subjetiva. Es el establecimiento del artista en la in-fancia* como patria del hombre. También aquí hay una introducción de la noción de una experiencia que no es del yo, de la que difícilmente nos podemos apropiar y es carente de autoconciencia. Estas experiencias de la creación, no le pertenecen entonces al sujeto, le pertenecen al ello, a un él. Se entenderían como atributos que están más allá de los privilegios del individuo.

En un mundo dividido, comenta Dahan-Gaida¹¹³, la experiencia se constituye a imagen de aquel que la vive; ya no puede ser pensada en la figura de una identidad, sino que se

¹⁰⁹ ASHTON, Dore. *Una fábula del arte moderno*. España: Fondo de cultura Turner, 2001. p.26

¹¹⁰ BALZAC, citado por ASHTON, Op. Cit., p. 29

¹¹¹ IBID, p.44

¹¹² AGAMBEN, Giorgio. *Ensayo sobre la destrucción de la experiencia, Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2001. pp. 7-91

* Una experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo, no podría ser entonces sino aquello que en el hombre está antes del sujeto, es decir, antes del lenguaje: una experiencia “muda” en el sentido literal del término, una in-fancia del hombre, cuyo límite justamente el lenguaje debería señalar. AGAMBEN, Op. Cit., p.64

¹¹³ DAHAN-GAIDA, Op. Cit., p. 44

fragmenta en un conjunto de posibilidades existenciales, cuya plenitud ontológica no puede ser reivindicada por nadie. Así como el sujeto ya no coincide con el conjunto de sus atributos, sus experiencias se han vuelto copersonales, propiedad potencial de todos. Por tanto, faltando un sujeto capaz de introducir un principio de unidad en su experiencia, ésta ya no puede dar lugar a un relato lineal y coherente, sino que a lo sumo genera una forma estallada, positivamente privada de “atributos”. Así pues, de ser principio de desestructuración del sujeto, la ausencia de atributos pasa entonces, a ser un modo específico de narración que apunta a “potencializar” lo real poniéndolo en constante competencia con realidades hipotéticas, que a su vez constituyen otras tantas virtualidades. En conformidad con ello, en el espacio que ya se encuentra liberado por la ausencia de atributos, el personaje se convierte en una especie de mediador entre la esfera abstracta de las ideas y las formas concretas de la existencia.

Retomando este tema de la creación y enfocándonos un poco más en *El hombre sin atributos*, para Clarisse, por ejemplo, el genio era de gran importancia, creía ciegamente en él, para ella era cuestión de voluntad. “Aunque no sabía qué era un genio, todo su cuerpo se conmovía y temblaba al oír hablar del asunto; „se siente o no se siente“, éste era su único argumento.”¹¹⁴

-¿Te acuerdas de nuestra conversación sobre los artistas? – preguntó inseguro (Walter).

-La que tuvimos hace unos días. Yo te expliqué lo que significaba el principio creativo, viviente en un individuo. ¿No recuerdas cómo llegamos a la conclusión de que antiguamente, en lugar de la muerte y de la lógica mecanización, reinó la sangre y la sabiduría?¹¹⁵

Acá también se hace referencia a los elementos míticos como la sangre y la sabiduría que hacen parte del principio creador. Por eso se habla también del arte como un lugar donde puede ser posible la experiencia cuando no se ha expropiado la fantasía de él. Una experiencia vaciada del ámbito de la fantasía, es una experiencia vacía. Hay ocasiones en

¹¹⁴ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op, Cit., p.66

¹¹⁵ IBID, p.67

que la obra puede ser aniquilada por la sobreabundancia de principio creador. Y allí es cuando el artista se encuentra ante límites del lenguaje y no puede expresarse.

En el caso de Walter, él tiene todas las condiciones para dedicarse a la creación; pero no le es posible, debido a la ausencia de perspectivas múltiples y además culpa a su siglo corrompido de ser causa de abstención de creación. Tal vez, las experiencias de Walter también son vacías y no son más que un fárrago de acontecimientos, como las llama Agamben¹¹⁶, que es incapaz de traducir en experiencia, por tanto le produce una melancolía insostenible. Termina padeciendo una especie de parálisis que no lo conduce a concretar algo.

(...) En efecto, mientras él sufría y combatía la moralidad de su conducta espiritual, como corresponde a un genio, la fuerza del destino le reducía en círculo interior a la nada de la que había partido. Finalmente había llegado al punto donde nada podía presentarle obstáculos; aquel empleo suyo, casi de erudito, tranquilo e independiente, defendido de todo lenocinio del mercado artístico, le permitía tener todo su tiempo libre y la posibilidad de dar oídos a su llamada interior; la posesión de la amada le sacaba las espinas del corazón, la casa „al margen de la soledad“, en la que se domicilió después de casarse, parecía hecha para servir a la creación; pero cuando se hubieron superado todas las dificultades, ocurrió lo inesperado: las obras, que la grandiosidad de su intención había prometido hacía tanto tiempo, brillaron por su ausencia. Se creía que Walter no podría trabajar más; se ocultaba y desaparecía; se encerraba largas horas al volver a casa por la mañana o por la tarde, hacía largos paseos con su álbum de diseños, pero lo poco que daba resultado se lo reservaba para sí o lo destruía. Aducía cientos de los más variados motivos. (...) cada vez repetía con más energía que, en una época corrompida hasta en sus mismas raíces como la actual, un talento puro debería sin más abstenerse de crear. (...) A veces volvía a casa eufórico, con multitud de proyectos y resoluciones en la cabeza. Pero bastaba poner un lienzo en el caballete, o un papel sobre la mesa para que sintiera una transformación deprimente; aquello significaba para él la huida horrorizante del corazón. Si conseguía mantener la mente serena, el proyecto oscilaba en una atmósfera transparente y clara, se descomponía en dos o tres planes más, y todos se disputaban la prioridad; pronto sin embargo, se interceptaba y disgregaba el enlace del cerebro con la ejecución de los primeros movimientos. Walter no podía decidirse a mover un solo dedo. Ni siquiera acertaba a

¹¹⁶ Véase AGAMBEN, Giorgio, “Ensayo sobre la destrucción de la experiencia”. Op. Cit., pp. 7-91

levantarse de donde estaba sentado; sus pensamientos, por consiguiente, se diluían en el trabajo emprendido, como nieve que se derrite en cuanto toda el suelo. No sabía qué hacía del tiempo; sin darse cuenta se le echaba la noche encima; la reflexión doméstica sobre las experiencias del día le sumergían en una somnolencia que duraba varias semanas. La ausencia de perspectivas le paralizaba para toda clase de empresas y resoluciones, le hacía víctima de una amarga melancolía y, cada vez que emprendía algo nuevo, su incapacidad le producía un dolor que se paralizaba detrás de la frente, como si se tratara de una hemorragia nasal.¹¹⁷

Ahora bien, Lord Chandos* en su carta se encuentra ante los límites del lenguaje y no puede llegar a expresarse como quisiera. Al percibir la realidad física y cotidiana, Chandos sabe que debe callar y que nunca podrá sustituir lo vivido por lo expresado en el lenguaje. Lo real se torna entonces silencio porque el lenguaje no puede expresar la armonía de lo viviente. “(...) la retórica pura, tan útil para las mujeres o para la Cámara de los Comunes, esa fuerza coercitiva tan sobrevalorada en nuestro tiempo, no basta para penetrar el interior de las cosas.”¹¹⁸ De esta manera el lenguaje destruye el mundo, relega la inmediatez a la insignificancia e inexistencia. Como resultado, en muchas ocasiones la literatura del siglo XX buscará un imposible lenguaje anticategorial y antilingüístico, adecuado a la mutación de cada instante de la existencia.

Lord Chandos va a llegar a la conclusión de que aún no hemos aprendido el lenguaje que pueda decir lo que es; consecuentemente, aprenderá a callar y percibir las cosas libres de las palabras o símbolos. Búsqueda de otra lengua “(...) porque la lengua en que tal vez se me ha concedido no sólo escribir sino también pensar no es el latín ni el inglés ni el italiano ni el español, sino una lengua de cuyas palabras ninguna me es familiar aún, una lengua en la cual me hablan las cosas mudas, y en la cual quizá yo mismo, ya en la tumba, me justificaré ante un juez desconocido.”¹¹⁹

¹¹⁷ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op, Cit., pp. 55, 64

* La carta de Lord Chandos es una carta ficcional escrita por Hugo Von Hofmannsthal en 1902 acerca de un escritor llamado Lord Philip Chandos quien estaba experimentando una fuerte crisis del lenguaje en ese entonces y debido a ello, proclamaba su abandono frente a la poesía lírica.

¹¹⁸ VON HOFMANNSTHAL, Hugo. *Pasajes, cuentos y ensayos*. México: Aldus, 1999. p. 96

¹¹⁹ IBID, p. 108

Magris¹²⁰ asegura que en su condición de poeta moderno, Lord Chandos no puede creer en el significado y su comunicabilidad, porque se da cuenta de que el significado unívoco y claro es fruto de una universalidad del concepto en la cual se pierde la epifanía irrepetible de la experiencia. Desconfía de las palabras, puesto que las palabras expresan solamente los significados abstractos y genéricos, y es por eso que quisiera captar el núcleo escondido en esa polisemia. Insatisfecho de las palabras, busca esa nueva riqueza de sentido, ha descubierto la insuficiencia del sistema de signos. Sus composiciones clasicistas se le aparecen como extrañas, porque la retórica se le revela incapaz de penetrar en la esencia de las cosas. Él quiere abrirse paso a través de esa forma clásica, para recobrar el elemento preverbal, indeterminado; elemento que podría hacer referencia a la experiencia pura de la que nos habla Agamben, esa experiencia que no es discursiva. Lord Chandos vivirá en la nostalgia del sentido de la vida y de una palabra que pueda nombrarlo, aunque sepa que es imposible hallarla. Querrá buscar una esencia no fugaz en el disiparse de los fenómenos, sin encerrarla en un signo muerto y convencional del lenguaje genérico, ni tampoco abandonarla a lo indistinto.

Lord Chandos recupera la cercanía de las cosas que se han perdido al reemplazarlas por los conceptos. La renuncia de Lord Chandos a la literatura es la disolución del sujeto como principio ordenador de la realidad y, por tanto, ante todo la crisis del sujeto poético. Termina su carta con la declaración de abandono a la literatura. Ya no escribe, sólo percibe la realidad que hace juego con el enigma. También para este poeta, existe una verdad última irreductible a la expresión, y él debe resignarse a hablar no de la vida, sino solamente de su incapacidad de nombrarla, se siente angustiado por el desmoronamiento del lenguaje. De este modo, vemos cómo la pobreza de la experiencia también tiene que ver con la transformación del lenguaje. Hay una mudez y un vaciamiento de lenguaje.

Asimismo, en esta Carta, la unidad del yo se presenta hendida. Ese yo que intenta darse una identidad, no es un individuo tradicional que reafirme su unidad compacta; no es un Cogito, un sujeto señor y creador, que posea soberanía sobre la res extensa, sobre la extensión de la materia. Inseguro y fluctuante en su identidad, Lord Chandos teme ser

¹²⁰ Véase MAGRIS, Op. Cit., pp. 46, 52-53

tragado y absorbido por el informe flujo vital, no lograr distinguirse del bullicio de la vida. Por ello, según Magris¹²¹, Hofmannsthal insiste en la exigencia de una relación del individuo con la alteridad, de una integración del yo con los otros que no confunda ambas partes, sino que las enriquezca en un nexo recíproco. Y es la poesía que se refiere a lo individual sin anularlo en lo universal, la que crea, según Hofmannsthal, el espacio libre disponible para ese encuentro y esa sociabilidad. Hofmannsthal comprende bien la contradicción de la vanguardia de fin de siglo, que mientras vive y expresa de forma coherente el exilio de lo esencial, expresa su desaparición, evoca por contraste y por negación el sentido ausente, padece y denuncia, asumiendo la reducción del lenguaje a simple funcionalidad.

Magris¹²² se percató que para el poeta moderno la expresión de la experiencia del valor y del sentido de la propia existencia, no puede tener lugar en plácida armonía, insertándose serenamente en la continuidad de una tradición y de un lenguaje, sino que únicamente puede realizarse negando e infringiendo esa continuidad armoniosa, situándose fuera de ella. El poeta moderno vive en la expatriación trascendental, entre estructuras –sociales, lingüísticas y literarias- anónimas e impersonales, que lo alienan y desautorizan, privándole de experiencia; en la tradición –en la objetividad del lenguaje- su experiencia se enajena.

Al oír hablar diversas lenguas a su alrededor, el escritor austríaco, advierte que no hay coincidencia entre lenguaje y realidad, que el signo es convencional y heterogéneo respecto de la vida, que existe una profunda diferencia entre las palabras y las cosas. Ese diagnóstico será asumido en unos casos como un indicio de crisis en la cuestión de la insuficiencia del lenguaje respecto de la vida, o también como prueba de emancipación, como autosuficiencia respecto de la realidad -el signo aparece como autónomo frente a cualquier referencia a lo real-.¹²³ Así, la vanguardia contemporánea, que arranca de Nietzsche, querrá liberar al significante de la referencia tiránica a un significado, que acabaría por imponer a la vida y a la poesía el sistema de valores dominante.

¹²¹ IBID, pp. 44-46

¹²² IBID, p. 20

¹²³ IBID, pp. 33- 34

Vale decir también que en *La mujer justa*, también tenemos a un personaje aunque no principal, sí adjunto, que siendo “artista” se disuelve también en las particularidades de este tipo de crisis que mencionamos, se trata de Lázár, el “escritor calvo”. Tenemos a Judith, uno de los personajes que narra la historia, hablando con su amante a quien le describe el individuo que ocupa nuestro interés.

...se dedicaba a leer... y a salir de paseo. Tú esto no lo entiendes [habla Judith] porque eres un artista nato, un batería profesional. Ni siquiera te puedes imaginar a ti mismo sin tocar la batería. Pero él era un escritor que ya no quería escribir porque no creía que la palabra escrita pudiera cambiar nada en la naturaleza humana. Tampoco era un revolucionario, no quería salvar el mundo porque también rechazaba que cualquier revolución pudiera modificar en algo la naturaleza humana. Recuerdo que una vez dijo de pasada que no merecía la pena cambiar el sistema porque en el nuevo régimen las personas seguirían siendo exactamente iguales que en el antiguo. Él quería otra cosa. Quería cambiarse a sí mismo¹²⁴.

Esta postura que adopta el escritor calvo será en parte reproducida por Ulrich, aun cuando Ulrich no sea un artista en orden estricto. Ulrich representaría al hombre medio, pero al que no está integrado totalmente al sistema, al que se cuestiona ante los reveses de dicha ordenanza. A través de la inacción, Ulrich se niega a ser hombre; rechazando toda limitación y rechazando la esencia, presiente que es preciso rechazar del mismo modo la existencia, reemplazada por la posibilidad. Sin embargo, ese desencanto que consume a Lázár potenciará su interés en iniciar una transformación de sí mismo. Judith continúa rememorando el caso desde su perspectiva.

Durante mucho tiempo no comprendí qué problema tenía. Pensé que se había secado, que ya no le quedaban fuerzas para el amor ni para la escritura. ¡Estaba actuando, fingiendo que lo habían ofendido y que por eso callaba con orgullo, porque ya no estaba dispuesto a entregar a las personas y al mundo ese regalo maravilloso y único que sólo les podía dar él, el orgulloso y engreído escritor que envejecía poco a poco, el maestro! Tenía esa sospecha. ¿Sabes?, como cuando el talento de una persona se desvanece... cuando un hombre se da cuenta de que en realidad ya no es lo bastante

¹²⁴ MÁRAI, Op. Cit., p. 390

fuerte para hacer el amor y entonces se convierte en un asceta, como si ya no le importase nada porque ya no vale la pena... Como las uvas están verdes, me hago ermitaño... Pero un día vi con claridad cuáles eran sus intenciones¹²⁵.

En este momento Lázár se sume a la inacción, a la indiferencia, pero la causa de ello será en cierta forma diferente. No porque no encuentre palabras adecuadas o que sean suficientes para expresarse, sino por el peligro que las mismas palabras poseen en su uso, le teme a la banalización que se haga de ellas.

Él no quería volver a escribir porque temía que cada palabra que escribiese sobre el papel acabara en manos de bárbaros y traidores. Creía que, en el mundo que se avecinaba, todo lo que un artista pensara, dijera o escribiera... o plasmara en un lienzo o dibujara en un pentagrama... sería falsificado, ensuciado, traicionado... Tenía miedo de convertirse en cómplice de los que llegarían, porque se acercaba una época en la que todo lo que un escritor escribiera sería falsificado o tergiversado. Estaba asustado, como un cura que descubre que van a usar sus sermones en un anuncio de enjuague bucal o como eslogan político de un partido... y por eso decide no volver a hablar.¹²⁶

El silencio de Lázár tiene causas diferentes a las del silencio de Lord Chandos. Pero ambos silencios son conducidos por la crisis del lenguaje, por el desencanto del valor de las palabras. El refugio de Lord Chandos será la búsqueda de una esencia no fugaz en el disiparse de los fenómenos, que no termine encerrada en simple signo muerto. Recordemos que Lord Chandos desconfía de las palabras, y es por eso que quisiera captar el núcleo escondido en esa polisemia, ya que ha descubierto la insuficiencia del sistema de signos. Lazar también se siente angustiado por el desmoronamiento del lenguaje. A pesar de que ama las palabras, su sonido al pronunciarlas, ya no cree en ellas. Después de haber basado su vida en la idea de que la razón gobernaba en la tierra, y era una de las fuerzas que movían al mundo, se veía obligado a admitir que la razón era débil porque los instintos la sobrepasaban, eran más fuertes. Y siendo el lenguaje instrumento de la razón, ya no esperaba tampoco nada de las palabras. Su agonía es desgarradora, y su refugio único termina siendo la lengua húngara, que tampoco logrará ser la triaca. Continúa Judith con el retrato del personaje.

¹²⁵ IBID, p. 395

¹²⁶ IBID, p. 396

¿Si era un patriota? No lo sé... En general escuchaba con suspicacia las peroratas de los demás sobre el patriotismo y no decía una palabra sobre el tema. Para él, la única patria era la lengua húngara. No por casualidad en los últimos tiempos sólo leía diccionarios... nada más, sólo diccionarios... (Habiendo contado Judith que el escritor se veía obligado a admitir que la razón es débil) Por eso ya no esperaba nada de las palabras. No creía que las palabras ordenadas de manera racional pudieran ayudar al mundo y a las personas. Y es verdad, hoy día las palabras están totalmente deformadas... incluso las palabras sencillas, las que nosotros estamos usando ahora para hablar. Se han vuelto inútiles, como los monumentos... se han convertido en ruido... su sonido se ha distorsionado, como cuando las gritan a través de un altavoz¹²⁷.

Por otro lado, cuando Musil escribe *Las tribulaciones del estudiante Törless*, está aún dominado sustancialmente por la sensibilidad propia del *fin de siècle*, que considera el lenguaje como falseador con respecto a la vida y que contrapone frontalmente las palabras y lo que se encuentra tras ellas o más allá de ellas, la expresión y lo indecible. Desde este punto de vista, ratifica Magris¹²⁸, lo esencial reside en lo no dicho, y la palabra, incluso la más excelsa, es siempre fracaso, insuficiencia, aproximación defectuosa o incluso deformación engañosa.

Según Janik y Toulmin¹²⁹, Karl Kraus clamaba por una crítica del lenguaje como instrumento crucial del pensamiento. Pronto suscitó ecos en otros campos de las actividades intelectuales y artísticas, proponiendo, al extenderse, la necesidad de una crítica de los medios de expresión empleados en todos los campos: clamaba, por ejemplo, por un desnudamiento de toda aquella decoración convencional y desprovista de significación con la que el sentimentalismo había embarazado las artes creativas, de manera que se restituyesen las capacidades expresivas que necesitaban los artistas para cumplir de nuevo sus funciones originales y propias. ¿Cómo podía una cosa cualquiera servir como medio de expresión o simbolización de cualquiera otra? ¿En qué sentido, si en alguno, podrían la

¹²⁷ IBID, pp. 403-405

¹²⁸ MAGRIS, Op. Cit., pp. 259-260

¹²⁹ JANIK, y TOULMIN, Op. Cit., p. 35

música, por ejemplo, la pintura, la arquitectura, o el lenguaje cotidiano ser considerados como “representación”? ¿Y qué “función simbólica” alternativa se podría decir que tienen?

Los problemas de identidad y comunicación, en general, sacudían a la sociedad vienesa en todos los niveles, político y social, individual y aun internacional. Los problemas internacionales vinieron poco después de que se excluyese los territorios de los Habsburgo del Reich alemán que Bismarck había modelado. Hacia 1907, cuando se introdujo el sufragio universal masculino en la mitad occidental de la monarquía, los checos ya no podían comunicarse con los alemanes, ya que éstos no habían reconocido la lengua checa. Al igual que les ocurría a todas las otras minorías, éste era su medio de identificarse tanto social como políticamente en los conflictos por los derechos civiles que marcaron los años finales del régimen de los Habsburgo antes del cataclismo de 1914¹³⁰.

De una manera diferente, la generación de estetas –tipificada en *Jung Wien*^{*}– procuró con su poesía un lenguaje más “auténtico”, un lenguaje que pudiese permitirles evadirse de la camisa de fuerza de la sociedad burguesa. Sin embargo, algunos genios como Kraus y Schönberg, Loos y Wittgenstein reconocieron que el escapismo de los estetas no era más que una narcisista pseudo-solución del problema. En tanto que Musil consideraba que “el lenguaje cotidiano, en el que no están definidas las palabras, es un medio en el que nadie se puede expresar sin equívocos”, y que la expresión no ambigua sería sólo posible en un privado, no funcional, hasta ahora desconocido –y acaso imposible– “lenguaje vacacional”¹³¹. Musil compartía con Rilke y Kafka una preocupación prebélica por la incapacidad del lenguaje para explicar a los otros el ser íntimo de los hombres. Lo expuso explícitamente en *El joven Törless*. El problema principal viene cuando Törless ha de explicar a las autoridades sus intensos sentimientos y encuentra que es imposible. Una vez más, el lenguaje no logra expresar lo que es más real; estas cosas son algo que permanece

¹³⁰ IBID, p. 80

^{*} El término *Die Jungen* (“Los jóvenes”) como una común designación para los innovadores *révoltés* se esparció de una esfera de la vida a la otra. En principio fue usada en política aproximadamente en 1870 para denotar a un grupo de jóvenes rebeldes contra el liberalismo clásico austríaco. Rápidamente el término se replicó en la literatura (*Jung-Wien*), y luego entre los artistas y arquitectos que acogieron al *art nouveau* y le dieron un carácter austríaco especial.

¹³¹ MUSIL, *El hombre sin atributos tomo II*, citado por JANIK, y TOULMIN, Op, Cit., pp.80-81

para siempre en el interior, en las profundidades de la subjetividad de la persona. Musil aparentemente no acabó de encontrar respuesta a este problema tanto en su vida como en sus escritos¹³².

No nos queda más que tratar de cambiar la sensibilidad pensando poéticamente la existencia, es decir, repoblar poéticamente nuestro universo. Y para que el lenguaje sea vehículo de experiencia en cuanto contenido, debe olvidarse de la intención haciendo una experiencia estética de la vida. El arte más que diversión o pedagogía es una propuesta de nuevos significados y allí es donde el lenguaje abre su dimensión fundacional.

¹³² IBID, p. 148

5. Atributos sin hombre

En este punto de nuestro recorrido es claro que la racionalidad moderna también consiste en una abierta disposición y esfuerzo orientados a diseñar atributos para el hombre. Desde esta perspectiva podría intuirse un fracaso de la Modernidad, ya que si miramos al hombre sin la soberbia del intelecto, encontramos aditamentos sueltos que no logran configurarse en un punto de reunión fijo y llegan a convertirse en inútil ornamentación. Es así como se puede constatar que los personajes musilianos en cierta forma deconstruyen la imagen que se quería implantar del mundo y del hombre modernos, cuestionan tanto las dicotomías cartesianas como la imagen kantiana del sujeto de la razón, destituyen y facturan los ideales del mundo soñado. Ulrich se instaura como una especie de antihéroe, alguien que contradice al héroe típico. Aparece como la antítesis de su padre, en cuanto no se inscribe en la defensa de los valores tradicionales modernos, ni en el esfuerzo por hacerlos efectivos valores tales como la perseverancia y la autoconfianza, y como la estabilidad y la confianza plena en la razón, en el orden y en el espíritu del progreso.

En un mundo de “atributos sin hombre”, la función de los personajes no está supeditada a la realidad de aquello que los constituye como sujetos, sino a su actividad cognitiva.¹³³ De ahí que lo que sienten y dicen importa, ante todo, en términos de saber. El empobrecimiento metódico de la historia personal tiene dos efectos: por un lado, elimina el personaje psicológico en provecho del sujeto cognitivo y, por otro, reviste a este último de la neutralidad de la ejemplificación –lo puede llegar a convertir en un ícono o estereotipo-. De esta manera, la palabra ficticia casi siempre deriva de escritos preexistentes, de formas retóricas ya constituidas que ofician de realidad referencial. En nuestro caso particular, la mayoría de personajes musilianos constituyen emanaciones de elaboraciones filosóficas como las de Nietzsche, Mach, Emerson, Maeterlinck, Klages, etc. La naturaleza puramente citacional de ciertos pasajes y enunciados a través de toda la novela revela el modo como Musil procura incorporar en el relato las configuraciones discursivas de su época. Por consiguiente, los personajes, privados de función actancial ya no son sino sustratos que

¹³³ DAHAN-GAIDA, Op. Cit., pp. 41-42

aseguran la circulación de las ideas y de las formas de comportamiento. De este modo, la novela adquiere la dimensión de una vasta simulación, que permite exponer y volver a evaluar prácticas discursivas. Así es como muchos autores aprovechan esta potencialidad de crítica discursiva para sentar una posición con respecto a su época. Finalmente, lo que uniría en una trama narrativa a los personajes de *El hombre sin atributos* es la búsqueda de un fundamento de lo real que resulta imposible de hallar. La realidad no tiene una base de valores sobre la cual pueda apoyarse, un sistema de valores que le sirva de acomodo y vivienda.

Para Dahan-Gaida, estos personajes que intentan fundar una identidad por fuera del discurso, ponen de manifiesto el fracaso del sujeto en una sociedad que ha perdido el sentimiento de su legitimidad y que busca modelos de identificación en una palabra prefabricada. Sin embargo, de ese modo también revela la inadecuación del personaje psicológico como soporte de la estética moderna. Siendo así, la nueva coyuntura social ha reemplazado a la persona privada por un proceso abstracto de socialización cuyo fin es el aprendizaje de los roles convencionales. El sujeto incapaz de situar su identidad en sí mismo, intenta identificarse con una causa ideológica, un sistema filosófico o un rol social. Sin más legitimidad que aquella que le prestan esos roles convencionales, el sujeto no es sino un simple estereotipo que vive en la falsa conciencia de ser una persona privada idéntica a sí misma. Musil lo reduce a la expresión de una ley estadística que produce un efecto de real: el hombre “verdadero” se convierte en el “hombre probable”, el hombre del promedio, cuyas cualidades, siempre impropias, son ajenas al verdadero yo potencial.

Al reducir el yo a un mero producto de convenciones sociales, Musil no sólo exhibe la inadecuación de las concepciones tradicionales del hombre, sino también la de aquellas que organizan la representación de este último en la mimesis novelística: el personaje ya no puede concebirse como soporte de predicados físicos y psíquicos que producen la ilusión de una identidad estable. La tarea de la literatura es pues, manifestar la inadecuación de las categorías de sustancia y permanencia con respecto a la problemática del sujeto y del personaje. A la espera de que se den las condiciones de posibilidad para una nueva síntesis ética, de donde podría derivar una identidad auténtica, la ausencia de atributos sigue siendo

para Musil la única alternativa. Suerte de trayecto en el vacío sobre el camino de una individuación interior, la contrapartida de esta ausencia de atributos es una moral de la motivación. Entendida ésta como elección profunda, la motivación consiste en no hacer nada “que carezca de valor espiritual”, es decir, “no hacer nada casual o mecánico”, para redescubrir así el sentimiento de coincidencia que permite al yo identificarse con atributos.*

Por lo anterior, concluye Dahan-Gaida¹³⁴, el hombre sin atributos es el único sobreviviente del “yo insalvable” diagnosticado por Mach**. Única salida para aquel que se niega a vivir en la ilusión de haberse elegido a sí mismo, la ausencia de atributos corresponde a un intento de rehabilitación del yo. Para Musil, el proceso que desestabiliza el límite de la identidad de sí no es negativo. Puesto que en una época señalada por el exacerbamiento de la subjetividad y por el culto del yo, la disolución del comportamiento antropomórfico constituye una oportunidad que no debe dejarse pasar, ya que al reinsertar los juicios

* Algo como una estética del desaliento.

¹³⁴ IBID, pp. 48-49

** A principios del siglo XX, la empresa de Mach adquirió un verdadero valor para los austríacos, pues resumía las principales cuestiones de la filosofía de esa época. De la poesía a la filosofía del derecho, de la física a la teoría social, la influencia de Mach todo lo invadía. La reducción que Mach hiciera de todo el conocimiento a la sensación constituye la base sobre la que se funda todo su pensamiento. La tarea de todo empeño científico es describir los datos de los sentidos de la manera más simple o más económica: la mejor teoría es la que emplea el mínimo de variables. Así, pues, el punto de vista de Mach es el de un fenomenalista integral, el mundo es la suma total de lo que aparece a los sentidos. A los conceptos abstractos, ideas, representaciones, se las reduce similarmente a los datos de los sentidos, identificándolas con conceptos de especies que hacen posible que tratemos eficazmente con grupo de "elementos" (datos de los sentidos). En cuanto positivista, Mach se oponía absolutamente a toda suerte de especulación metafísica. En psicología combatía sin tregua a todos aquellos que daban al "ego" estatuto de entidad; rechazaba toda posición que exhibiese el más leve aroma de dualismo, pues decía que todo dualismo culmina en la metafísica. No reconocía igualmente, que la filosofía tuviese algún valor al margen de la ciencia e insistía constantemente en que él no era filósofo. Mach redefinió el estatus del yo en relación con el cuerpo y el mundo, estableciendo una conjunción epistemológica entre física, psicología y fisiología. En su texto *Análisis de las sensaciones*, Mach reduce el yo a un receptáculo de sensaciones ligadas entre sí por vínculos más o menos estables, y lo describe como un "intercambiador" entre el mundo físico y el mundo psíquico. El cuerpo es definido como un conglomerado relativamente estable de sensaciones ligadas entre sí en función de espacios y duraciones; del mismo modo, el yo es reducido a un complejo de recuerdos, disposiciones afectivas, sentimientos y percepciones ligadas a un organismo de manera más o menos constante. Se ha convertido en una mera superficie sin profundidad sobre la cual refractan los estímulos del mundo físico. Atrapado en el flujo de las sensaciones que constituyen lo real, el yo se define como un conjunto funcional, a la vez abierto hacia el interior y hacia el exterior. Mientras que para Mach, el mundo físico y el mundo psíquico estaban unificados en virtud de una reversibilidad esencial entre los dos órdenes, en Ulrich la reversibilidad se ahueca en un puro abismo, ya que el sujeto queda reducido a una exploración superficial de los fenómenos. Véase DAHAN-GAIDA, Op. Cit., pp. 36-40; JANIK y TOULMIN, Op. Cit., pp. 168-169; JOHNSTON, Op. Cit., pp. 181-186

subjetivos en la red de relaciones objetivas dicha disolución asigna límites naturales al trabajo intelectual y lo resitúa en la solidez de los fenómenos físicos. La renuncia a los atributos por parte de Ulrich, responde al deseo de introducir en su vida privada la misma objetividad y la misma apertura al cambio que puede tener por ejemplo, un científico en su laboratorio. Ulrich se niega a identificarse con sus particularidades por la mera presión del hábito. Prefiere concebirlas como un conjunto de dependencias funcionales desfasadas en relación con el yo.

Ese intento de “rehabilitación del yo”, se sitúa en el terreno de la ética*: el imperativo ético se impone, en efecto, para resistir al *laissez-faire* que, tanto en el ámbito privado como en el público, encierra la existencia en la reproducción mecánica de comportamientos estereotipados. En un mundo donde las representaciones subjetivas corresponden a los lugares comunes más trillados, y donde la persona no es más que un subproducto de relaciones sociales determinadas, la actitud más auténtica consiste en reemplazar momentáneamente la experiencia privada por experiencias objetivas. Finalmente, la liquidación del yo, correlativa a la ausencia de atributos, debe ser comprendida como el efecto de una estrategia; en la actitud de elegir ser ajeno a los propios atributos y vivir “entre lo personal y lo objetivo”, se convierte así en una condición de acceso al conocimiento y un emblema de la resistencia opuesta a los desbordes subjetivos que dominaron el discurso de su tiempo.

Nos preguntamos entonces: ¿qué sería un hombre sin atributos?

El yo-sujeto del hombre sin atributos es un conjunto de atributos sin hombre, sin esencia fundante, en consecuencia, dichos atributos dejan de ser tales, al no existir una substancia en la cual conformarse. Esos caracteres no son especificados como cualidades, sino que resultan del decir en torno de los hechos experimentados. Si sólo de ellos se puede hablar, el yo se retrae a los límites del lenguaje. De donde se sugiere que el mismo Ulrich no padece experiencia, no tiene ni hace experiencia alguna. La disolución del yo evita que la

* Más que una rehabilitación, es una reconfiguración, una renovación; ya que básicamente lo que se propone es la resistencia al yo cartesiano. Además, se sitúa en el terreno de la ética porque la renuncia de Ulrich a sus atributos es voluntaria.

experiencia se sitúe dentro de él, más bien se ejecuta en un plano exterior, ajeno a él, se “independiza del hombre”. Siendo ésta la nueva morada del hombre sin atributos -la inexperimentabilidad, la pérdida de experiencia- bastaría con buscar una posible dirección que llegue a descifrar una experiencia pura cuya expropiación es el sujeto del lenguaje. Se trata de la búsqueda del elemento preverbal de la experiencia; búsqueda encarnada, por ejemplo, en Lord Chandos. Ante el agotamiento del lenguaje corriente y ordinario para expresar el sentido de la vida, se dedica a buscar una esencia no fugaz, un nuevo lenguaje.

Blanchot acota en *El libro por venir*, que lo que llamamos realidad es una utopía. La historia, tal y como nos la representamos y creemos vivirla, con su sucesión tranquilamente lineal de incidentes, no expresa más que nuestro deseo de atenernos a lo sólido, a los acontecimientos incontestables que se desarrollan en un orden simple del cual el arte narrativo, el eterno cuento de camino, hace valer la ilusión atractiva y se aprovecha de ella. Ulrich ya no es capaz de ese tipo de narración sobre cuyo modelo se han constituido siglos de realidades históricas. Si vive es en un mundo de posibilidades y no ya de acontecimientos donde no sucede nada que se pudiera contar¹³⁵.

De acuerdo con Mónica Cragnolini, desde una perspectiva nietzscheana, la ausencia de propiedades se hace patente a partir de la muerte de Dios, porque ésta significa la desaparición de la *arkhé*, que sería el fundamento que garantiza lo más propio en los distintos ámbitos. Es a partir de allí que se puede hablar del yo desfundamentado, deconstruido, fragmentado y estallado que ya no encuentra su propiedad* (lo que le pertenece. Se supone que deberían ser los atributos) en ninguna parte. La desaparición del centro significa entonces, desde el punto de vista antropológico, que el hombre ya no tiene una esencia fija, que su yo se construye en una suerte de entrecruzamiento con los otros y con las circunstancias. Por ello, el yo de Ulrich carece de atributos, porque los mismos habrían de remitir a un centro que ya no posee. La búsqueda de la última realidad carece de

¹³⁵ BLANCHOT, Op. Cit., p. 171

* Lo que le pertenece al Yo, y en este caso, lo que le pertenece al Yo deberían ser los atributos. Lo propio es uno de los modos de relación entre el sujeto y el predicado. En el sentido aristotélico, es lo que sin expresar la esencia de la cosa pertenece a esta cosa sola y puede reciprocarse con ella.

sentido desde un pensamiento de las posibilidades y del yo sin atributos, y por ello es preciso interrogar todo aquello que signifique un punto final para el pensar. También Kakania es una mezcla de propiedades y atributos múltiples, variopintas y contradictorias a los que les falta el centro, la realidad, la sustancia de la que puedan ser propiedad; por ello, Claudio Magris se atreve a decir que Kakania es el rostro más auténtico de la sociedad privada de fundamento real. Es un “experimento del mundo” que ilumina, con la claridad de un modelo de laboratorio, el vacío sustancial de toda la realidad “fundamentada en el aire”¹³⁶.

Así las cosas, en la novela encontramos una respuesta de Walter cuando habla con Clarisse al respecto sugiriéndole las características que definen a *El hombre sin atributos*. Es curioso definirlo mediante atributos cuando en su mismo nombre no los posee. Es definido por contraste, por carencia. Todas las cualidades que tiene, no las posee, sino que ellas hacen de él lo que es; ellas lo forman, él no las adquiere. Sus atributos personales se pertenecen más así mismos que a él. Para Walter, la expresión “sin atributos” es sinónimo de “vacío”, de un abismo sin fondo de inteligencia; inteligencia sin aplicación, sin meta, sin objeto. Para él, sin atributos significa, precisamente, nada. Es absolutamente reacio a entenderla como apertura de horizontes posibles. El hombre sin atributos es la casta que ha dado a luz la actualidad, es decir, la peculiar época –heredera de severas contradicciones tanto en las actitudes como en las doctrinas o modos de pensamiento- en la que les ha tocado vivir. Es un hombre que no tiene aspecto alguno, una apariencia tan vaga que ni siquiera poseerá contenido concreto.

De su aspecto no puedes deducir su oficio, y con todo no parece un hombre sin profesión. Figúrate cómo es: sabe siempre lo que tiene que hacer; sabe mirar a los ojos de una mujer; puede reflexionar con agilidad en cualquier momento y es capaz de boxear. Tiene ingenio, voluntad, es despreocupado, valiente, perseverante, resuelto, prudente... ¡no quiero adentrarme en un análisis, puede ser que posea todas las cualidades! Pero él no las posee. Ellas han hecho de él lo que es, han señalado su camino y, sin embargo, no le pertenecen. Cuando está indignado, hay algo en él que ríe. Cuando está triste, se prepara a hacer alguna cosa. Cuando un sentimiento le conmueve, lo rechaza. Toda acción mala le parece, desde algún punto de vista, buena.

¹³⁶ MAGRIS, Op. Cit., p. 244

Sólo una posible conexión determinará su juicio sobre un hecho. Para él no hay nada firme, todo es transferible, todo es parte de un entero, de innumerables enteros, quizá de un superentero que él desconoce totalmente. Por eso, todas sus respuestas son respuestas parciales; sus sentimientos, opiniones; y no le interesa el “qué” sino el “cómo” marginal, la acción secundaria y accesorio.¹³⁷

Walter reconoce que Ulrich no expresa más que ese ser deshecho que se manifiesta disperso en la vida de hoy. Para él, un hombre así, no es un hombre. Igualmente hay dos características imprescindibles que lo hacen recibir ese nombre. La primera es la actitud o disposición indiferente ante todo, y la segunda es la inacción.

(...) [Ulrich] se sentía más lejos que en su juventud de aquello que había querido ser, si es que en realidad lo supo alguna vez. Veía con asombrosa nitidez toda la capacidad, atributos y aptitudes – menos la de ganar dinero, porque nunca la necesitó-, que tiempo atrás había apreciado de sí mismo, pero *había perdido la posibilidad de aplicarlos*; en definitiva, si también los futbolistas y caballos tienen genio, *únicamente su utilización puede salvar las propiedades personales*; por eso decidió tomarse un año de vacaciones para dar a sus facultades un empleo apropiado.¹³⁸

Sin embargo, durante el período de prueba no consigue consumir la posibilidad de la aplicación, por el contrario reafirma su potencial de pasividad pero con una condición especial que reconoce ante Clarisse: “Tú eres pasivo, igual que Walter -dice Clarisse- (...) Yo digo, en cambio, que si se puede pensar en una cosa, se ha de poder también ponerla luego en práctica –dijo ella, secamente. (...) Tú has dicho que no se puede vivir conforme a una idea*. Vosotros no tenéis la energía necesaria, ni tú ni Walter.”¹³⁹ Y a esto responde Ulrich: “Es horroroso que me hayas cargado con el atributo de pasividad. Tienes que saber que hay dos clases; una pasiva pasividad, la de Walter; y otra activa.” Entonces, Clarisse replica: “Hace tiempo que vengo reflexionando sobre una cosa (...) la villanía de hoy día no consiste en cometerla, sino en despreocuparse de ella; ésta crece en el vacío (...) la

¹³⁷ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op. Cit., p.69

¹³⁸ IBID, p.50. El empleo de cursiva es nuestro.

* Ya le había dicho antes Ulrich que las buenas ideas son tan difíciles de realizar como la música.

¹³⁹ IBID, p. 364

despreocupación es diez veces más peligrosa que la acción. ¿Me entiendes?"¹⁴⁰ Vale decir que esta pasividad activa es de la que se puede ocupar el hombre de la teoría. Es una actitud, un modo de relación con el entorno, una manera de pensar y sentir una escogencia voluntaria que se le termina presentando a Ulrich como una tarea, la tarea de resistirse a hacer algo.

¿Qué es lo que se explica como tal? Pasividad se entiende como si alguien estableciera la siguiente proposición ulrichiana: "Vivir de modo parecido a como se lee", como único fundamento de su vida. Siendo así, tendría que aceptar todo lo que le habría de sugerir una idea bella, por ejemplo, e incluso todo lo que comprendiera la posibilidad de ser considerada como tal. ¿Y Cómo lee?- le responde a Diotima en algún momento-

Yo mismo se lo voy a decir: Omitiendo lo que no le agrada. Otro tanto ha hecho ya el autor. También sus sueños y fantasías suprimen algo. Paso, pues, a afirmar que la hermosura y la emoción tienen lugar mediante omisiones. Nuestra actitud dentro de la realidad es evidentemente un compromiso, un estado intermedio en que los sentimientos se estorban mutuamente durante su apasionado desenvolvimiento y se pierden algún tiempo en el gris anonimato¹⁴¹.

Ulrich está convencido de que en la literatura se omite sencillamente lo que no conviene, no se hace otra cosa que restablecer el estado primitivo de la vida. Y que sería necesario enseñorearse nuevamente de la irrealidad, debido a que la realidad ya no tiene sentido.

Las consecuencias personales, según el juicio de Walter para alguien que vive así, serían que tal persona se encontraría en condición peor que un animal, a no ser que fuera ella misma poeta de su propia vida. No le vendría idea alguna, tampoco resolución alguna. Estaría abandonada en gran parte de su vida a sus instintos, a sus caprichos, a las pasiones de todo el mundo; a todo lo más impersonal de que consta un hombre; y debería, en tanto durara la obstrucción de las directrices superiores, dejarse llevar, por así decirlo, de su

¹⁴⁰ IBID, pp. 364-365

¹⁴¹ IBID, p. 585

propio impulso¹⁴². El aspecto activo de esta resolución sería el resistirse a algo. La capacidad de resistencia, esta pasividad activa sería para Clarisse un arma que debería estar al alcance de todos, y esa fórmula es propia de un hombre sin atributos. “-,¿Cómo es la pasividad activa?”-preguntó curiosa Clarisse. -,La espera de un encarcelado a una oportunidad de huida“.”¹⁴³

A medida que transcurre la obra, hay algunas indicaciones que nos llevan a pensar la existencia de un fuerte contraste entre el mundo de la teoría y el mundo de la praxis; entre el mundo de la inacción y el de la acción. Ulrich adopta una postura de protesta y de rechazo a la acción instrumental, a la acción “útil” y con ello, logra otra forma de crítica de la Edad Moderna. Curiosamente lo más representativo de la inacción es la “Acción Paralela”.

Ulrich se declara incapaz de adentrarse en el campo del trabajo y de la actividad personal, pero por voluntad propia, es decir, no por falta de condiciones para hacerlo, sino por decisión propia, por rechazo a las condiciones que exige el trabajo y la actividad: “Para nada soy más incapaz que para mí mismo”¹⁴⁴. Además de que el mismo personaje está convencido de estos contrastes, así mismo está convencido de que el pensar es un dispositivo independiente, y la vida real otro; por ende, considera que la diferencia entre los dos es demasiado grande. Pero a esto le replican: “¿No le parece a usted que el sentido de todo pensar es una concentrada capacidad de aplicación?” Sin titubear responderá con un “no”¹⁴⁵.

Estando pues, Diotima y su primo, él le relata una conversación que tuvo con Arnheim, que es el hombre que a diferencia de él, posee atributos, es el hombre de la acción:

¹⁴²IBID, p. 376

¹⁴³ IBID, p. 364

¹⁴⁴ IBID, p. 281

¹⁴⁵ IBID, p. 282

-¿Y qué le respondió usted? –preguntó Diotima con ansiedad, creyendo adivinar que Arnheim había querido reprochar al primo su actitud indiferente frente a los asuntos relacionados con la Acción Paralela.

-Le he contestado que la realización me atrae siempre menos que lo no realizado, y con ello no me refiero sólo al futuro, sino igualmente a lo pasado y perdido. Me parece que nuestra historia se repite cada vez que realizamos una parte de alguna de nuestras ideas: tanto gozo nos proporciona que nos olvidamos de completarla. (...) Me hizo saber en qué concepto me tiene, sabiendo que rehúyo las resoluciones a favor de una necesitada ordenación general de los pensamientos. ¿Quiere que se lo repita? Me considera un hombre que se acuesta en el suelo teniendo al lado una cama preparada para él. Un derroche de energía. Algo físicamente inmoral, añadió refiriéndose a mí.¹⁴⁶

Y Diotima reflexiona cuando comienzan a reunirse los encargados de organizar la celebración del septuagésimo aniversario del reinado de Su Majestad: “(...) ¿no es pesimismo lo que asalta siempre a las personas de acción cuando se ponen en contacto con las personas de la teoría?”¹⁴⁷

Lo que hay que destacar es que Ulrich siempre ha sido consciente del asunto de los atributos, de su carencia o de su posesión. Así, cuando examina detenidamente los suyos, piensa que tienen tan poco que ver con su persona como con otras que a su vez los poseen.

Tan importante es el asunto, que él mismo emprende unas tentativas para lograr ser un hombre distinguido. Se toma un año de vacaciones para promover la utilización de sus capacidades, atributos y aptitudes.

(...) ¿Era un hombre fuerte? No lo sabía; en este punto su opinión, probablemente, era equivocada. Pero es cierto que había sido siempre un hombre que había confiado en sus propias fuerzas. Tampoco dudaba de que la diferencia entre tener o no tener las propias experiencias y atributos era simplemente una diversidad de actitud, en cierto sentido un acto de voluntad, o la elección de un estilo de vida entre la mediocridad

¹⁴⁶ IBID, p.282

¹⁴⁷ IBID, p.308

general y la originalidad personal. Hablando claro: se puede observar, frente a las cosas que suceden o se hacen, una conducta más general o más personal (...) ¹⁴⁸

En el capítulo 36: “Un hombre sin atributos consta de atributos sin hombre”, reflexiona Ulrich teniendo en cuenta su sentido de la posibilidad para mirar las cosas, cómo el ser y su construcción depende de actos volitivos, sin olvidar la obtención de experiencias. Se necesita hacer toda clase de distinciones, según Ulrich, evaluación de posibilidades para saber si se debe tener una conducta general o subjetiva ante ciertas acciones. Llama la atención, en particular, la inseguridad con que se hace un arreglo entre una conducta objetivamente justa y otra subjetivamente justa. Y esta inseguridad es el fondo de los problemas personales de Ulrich. La responsabilidad actual recae no ya en el hombre, sino en la concatenación de las cosas. Y es ahí cuando hace una observación muy lúcida sobre la noción de experiencia que nos remite a Agamben y a la destrucción de la experiencia.

(...) ¿No es cierto que las experiencias se han independizado del hombre? Han pasado al teatro, a los libros, a los informes de excavaciones y a viajes de investigación, a las comunidades religiosas que cultivan ciertas vivencias a costa de otros, como en un experimento social; y si las experiencias no se encuentran precisamente en el trabajo, están suspendidas en el aire; ¿quién puede asegurar hoy día que su enojo es enojo de sí mismo cuando intervienen tantos en él que lo comprenden mejor que él? Han surgido un mundo de atributos sin hombre, de experiencias sin uno que las viva, como si el hombre ideal no pudiera vivir privadamente, como si el peso de la responsabilidad personal se disolviera en un sistema de fórmulas de posibles significados. Probablemente, la descomposición de las relaciones antropocéntricas, que durante tanto tiempo han considerado al hombre como centro del universo, pero que desde hace siglos están desapareciendo, ha llegado; finalmente, al propio yo pues la creencia de que lo más importante en la vivencia es que uno la viva y en la acción que uno la haga comienza a parecer, a la mayor parte de los hombres, una ingenuidad. (...) ¹⁴⁹

¹⁴⁸ IBID, p. 154

¹⁴⁹ IBID, p. 155-156

Como dice Agamben, que la humanidad haya perdido la experiencia no significa que no existan experiencias, sino que ya éstas se efectúan fuera del hombre. Y curiosamente el hombre se queda contemplándolas con alivio. Desde este punto de vista, resulta particularmente instructiva una visita a un museo o a un lugar de peregrinaje turístico. Frente a las mayores maravillas de la tierra, la aplastante mayoría de la humanidad se niega a adquirir una experiencia: prefiere que la experiencia sea capturada por la máquina de fotos. A pesar de todo, Agamben no deplora esa realidad, sino que cree que tal vez en el fondo de ese rechazo de la humanidad que aparentemente es demente, se esconda un germen de sabiduría donde se pueda adivinar la semilla de una experiencia futura¹⁵⁰.

Este pensamiento viajero de Ulrich, el de la posibilidad, el de la búsqueda incesante, nos sugiere una estética del desaliento. Una enorme sospecha acerca de la concepción de hombre que se tiene en el momento y una crítica fuerte al sistema de valores en el que está inscrito. El mismo Ulrich siente cierta agresividad hacia la movilidad moral que presupone gran variedad de tendencias en su época. Ulrich es un hombre obligado a vivir en contraposición consigo mismo, aunque aparentemente se desenvuelva libre de coacción, según las palabras del narrador¹⁵¹.

A través de la inacción, Ulrich se niega a ser hombre. Es un hombre que, rechazando toda limitación y rechazando la esencia, presiente que es preciso rechazar del mismo modo la existencia, reemplazada por la posibilidad* como dice Blanchot¹⁵² hablando de Musil. De ahí que a la ética pragmática de su época caracterizada por la acción, Ulrich le oponga la moral de lo posible, que necesariamente estará más allá del bien y del mal como valores absolutos.

¹⁵⁰ Véase AGAMBEN, Op. Cit., p. 10

¹⁵¹ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op. Cit., p. 157

* Sin embargo no es exclusivamente eso, es sobre todo, el uno de tantos de las grandes ciudades, el hombre intercambiable que no es nada y no se parece a nada, el "Cualquiera" cotidiano, el individuo que ya no es particular pero que se confunde con la verdad helada de la existencia impersonal. BLANCHOT, Op. Cit., p.173

¹⁵² BLANCHOT, Op. Cit., p. 173

(...) „únicamente en los problemas de la vida humana se cree cada uno competente para opinar y decidir y un viejo prejuicio afirma que hombre se nace y se muere. Cuando pienso que las mujeres de hace cinco mil años escribieron las mismas cartas de amor que las de hoy, no puedo leer una sin preguntarme si no deberían cambiar alguna vez.“ (...) [Walter] „–eso quiere decir que tú te niegas indefinidamente a ser hombre.“ (...) ¹⁵³

En el ideal de los tres compendios o la utopía de la vida exacta, se habla de la aproximación que se puede hacer entre utopía y posibilidad. Se imagina la obra de la vida compendiada en tres volúmenes, o actos o poesías, donde la capacidad personal se ejercita al máximo rendimiento y proporciona innegables éxitos. Finalmente, con este compendio debería acabar la mayor parte de nuestra vida psíquica:

1. Callar cuando no se tiene nada que decir.
2. Hacer solo lo necesario cuando no se tiene nada especial que desempeñar.
3. Permanecer insensible cuando no se posee el indescriptible sentimiento de abrir los brazos y de ser levantado por una ola de creación.

También habría que añadir el contentarse con ser moral en casos excepcionales, cuando sea aconsejable; en todo lo demás, considerar el propio obrar como la necesaria estandarización de tornillos y lapiceros.

Al parecer, este compendio es una solución irónica y limitada. El narrador expresa que surge el pensamiento de que llevamos muy irracionalmente nuestro negocio humano, si no lo conducimos según esos métodos científicos tan ejemplares. “En aquella era se pensaba así (aunque este „sé“ sea un dato voluntariamente impreciso) y no es posible decir cuántos ni quiénes pensaban así; era algo suspendido en el aire y no se sabía si se podría vivir con „exactitud“ ” ¹⁵⁴. Por consiguiente, de ser esto así, debería acabar la mayor parte de nuestra vida psíquica, pero no sería en todo caso una pérdida muy deplorable. Sin embargo es una utopía, y utopía significa aproximadamente tanto como posibilidad.

¹⁵³ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op. Cit., p. 222

¹⁵⁴ IBID, p. 253

“El hombre exacto que lo toma todo tan meticulosamente y sin prejuicios nada aborrece tanto como la idea de tomarse en serio a sí mismo y, por desgracia, apenas cabe dudar de que consideraría la utopía de sí mismo como un intento inmoral cometido contra personas seriamente ocupadas”¹⁵⁵. La precisión como exactitud humana, deja pues de lado la solución de los asuntos propiamente humanos a otros.

La utopía de la exactitud es una posibilidad, y no un soñar vacuo, justamente gracias a ese fundamento que Massimo Cacciari llama ontológico: el caso es describable según órdenes definidos. El puro accidente se manifiesta según formas que permiten su predicción, siendo, al final, dentro de estos límites, científicamente comprensible. El primer lenguaje elemental de la utopía de la exactitud es por eso el de la estadística; el “desencanto estadístico” precede “lógicamente” a cualquier tentativa, por parte del sentimiento, de aprender “a servirse del intelecto”. Pero el “desencanto estadístico” es radicalmente insuficiente para satisfacer la exigencia que expresa la “utopía de la exactitud” también por otra razón más esencial. La estadística permite comprender el accidente, someter-a-forma el flujo de los casos, sustrayendo esta dimensión del ser a esa casi-nada a que lo condena la metafísica, pero nada sabe de ese carácter, inmanente al caso mismo, en virtud del cual no se trata de un hecho objetivo sino de algo posible. Los posibilistas expresan un determinado sentido de la realidad en cuanto posible; advierten el mismo hecho objetivo como lo que habría podido no ser o como experimento provisional. La realidad, para ellos, es más “una tarea y una invención” que un “estado”. No sería adecuado separar el sentido de la realidad del sentido de lo posible: también el posibilista posee el sentido de la realidad, “pero es un sentido de la realidad posible”. La realidad, para él, no se puede descomponer en atributos dados, en valores conocidos. En todo “estado de hecho” germinan casos posibles todavía inéditos. Cada caso promete nuevos, imprevistos accidentes, y el posibilista está a la espera de ellos. Por eso no puede conformarse nunca con los caracteres de lo que simplemente acaece. Por eso considera Cacciari, será esencialmente hombre sin atributos. El realista por el contrario, está animado por una voluntad de conservación, “por la necesidad práctica”, y no

¹⁵⁵ IBID, p. 254

por la fuerza de la idea. El hombre sin atributos es precisamente el que madura el simple “todo acaece” bajo la forma del desencanto estadístico y sabe concertar esa forma con el sentido de la realidad posible. El “caso” que para el simple desencanto científico, es del todo indiferente, es “rescatado” por la mirada del posibilista, porque precisamente un caso cualquiera puede revelarse como la estrecha puerta por la que irrumpe la fuerza que determina la catástrofe del conjunto.

Por otro lado, tenemos a Arnheim el hombre que a diferencia de Ulrich posee atributos. Cacciari advierte que hay que leer más allá de la ironía a veces feroz con la que Musil parece despachar a Arnheim como representante de la “clase media espiritualizada”. Su figura central en la novela es la de un hombre difícil, sólo aparentemente seguro que vive con temor el ocaso de esa ética del capitalismo en cuyo seno había sido criado. Arnheim comprende que lo “irracional” amenaza desde todas partes a ese “sistema grandioso”, esa extraordinaria ficción, que funda en la persecución egoísta del interés individual la idea de un bien común; persigue el objetivo de transformar lo irracional en energía “positiva”, en elemento regenerador de la potencia del cálculo, de la técnica. Arnheim pretende absorber y metabolizar esas actividades decisivas de la vida que se desarrollan, más allá del intelecto que calcula y proyecta. Es urgente, para él, emanciparse del racionalismo plano pero para incorporar las energías de sus fanáticos opositores dentro de un nuevo orden, en una superior concordia anhelando abrir las “vías del alma”. Sin embargo, le parece una utopía reaccionaria querer simplemente contener lo “irracional”. Es esencial para Arnheim que haya siempre un ideal, un objetivo, un programa, que el presente pueda ser interpretado y vivido a la luz de lo que debería ser. Aquí está la diferencia con el ensayismo de Ulrich: él ha renunciado a toda confusión entre “ser” y “deber ser”, entre mundo y valor, pero no para hablar simplemente de lo que es y basta, sino de lo que es y de lo que podría ser.

Según Massimo Cacciari, Ulrich traza una distinción fundamental entre la esfera del deber ser y la esfera de lo posible. Lo que es, no es ciertamente afirmable como lo que debe ser, pero tampoco podemos decir que su único sentido consiste en lo que será. Éste no es más

que uno de los infinitos casos posibles, y es por eso legítimo preguntarse sobre los demás, no quedarse prisioneros solamente de lo posible “actual”. Pero nunca la pregunta en torno a lo posible nos llevará a evadirnos o a “entrar en el futuro”, en el puro Deber o hacia un Valor último.¹⁵⁶ Arnheim es un realista, y los realistas siguen operando como si el Yo fuera todavía calculable-salvable, y es más: piensan que su reino todavía está en pie, aunque ya no sobre las sólidas razones de otros tiempos. Y, fundamentándose en la idea de que su soberanía puede todavía durar, trazan programas, establecen jerarquías, creen en el progreso. Su visión del mundo, por supuesto, es simple y unívocamente reaccionaria, como la del viejo padre de Ulrich, para quien es incluso blasfemia cualquier idea de relativizar el concepto de relatividad. El padre de Ulrich es la voz de la razón, representa plenamente al hombre moderno burgués. Así se expresa en una carta que le envía a Ulrich:

El mundo estallaría si tuviera que reconocer como verdadero todo lo que pasa por tal, y si hubiera de considerar como permitido todo deseo. Nuestro deber es, en consecuencia, establecer las bases de la auténtica verdad y de la voluntad legítima y, a este tenor, vigilar con inexorable sentido de responsabilidad, a fin de que ese procedimiento cristalice en la clara forma de una idea científica¹⁵⁷.

El sentido de la posibilidad -o el pensamiento en posibilidades que nunca se terminan de consumir- determina que *El hombre sin atributos* aparezca desde el comienzo como la obra de la apertura constante; apertura que, a su vez, se relaciona de manera especial con la noción de "ensayismo" en cuanto forma de escritura del "yo" sin propiedades.¹⁵⁸ El sentido de la posibilidad implica la constante metamorfosis que ahuyenta, en parte, el peligro del estancamiento del pensar en sistemas y en figuras últimas "realizadas" y, con ello, consumadas. Para un hombre sin atributos, para esa variación del yo en la cual es casi imposible diferenciar entre experiencia interior y exterior, el ensayismo se transforma en el medio de constitución de lo real. El ensayo, en cuanto supone una conciencia de la no-identidad, es radical en su “no-radicalismo”, en la abstención de reducirlo todo a un

¹⁵⁶ CACCIARI, Massimo. *Paraiso y naufragio: Musil y El hombre sin atributos*. Madrid: Abada Editores, 2005. pp. 49-50, 59

¹⁵⁷ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op. Cit., pp. 323-324

¹⁵⁸ CRAGNOLINI, Mónica B. “Filosofía y Ensayismo: Pensando desde Robert Musil y Friedrich Nietzsche”. En: *The Paideia Project* [Online]. Boston, Massachusetts U.S.A. 10-15 August 1998. <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Inte/InteCrag.htm>> [consulta: Febrero. 2009]

principio, en la acentuación de lo parcial frente a lo total, en su carácter fragmentario. Y al retroceder espantado ante la violencia del dogma, que defiende como universal el resultado de la abstracción o el concepto atemporal e invariable, reivindica la forma de la experiencia del individuo.¹⁵⁹

En efecto, si el hombre carece de centro fijo y determinado, si el hombre no puede ser encerrado en los límites de ninguna esencia, el pensamiento, como configuración de lo real, ya no puede ser aquel intento de comprimir la realidad dentro de ciertos parámetros fijos e inamovibles. *El hombre sin atributos* se propone representar toda la realidad en su devenir cambiante y quizá por ello se impone la condición fragmentaria en la escritura: el fragmento, privado de centro y de conclusión, es decisivo en dicha novela. No posee tampoco un centro la Acción Paralela, la trama narrativa principal que gira en torno a un vacío, que se halla por lo tanto construida sobre la nada. De hecho, tal como lo considera Claudio Magris¹⁶⁰, la Acción Paralela es una acción inexistente. No de otro modo se entendería que el comité que preside la organización de los festejos del septuagésimo aniversario del reinado de Francisco José, busque una idea central para poder celebrarla como fundamento de la cultura austríaca –es decir, de toda la cultura occidental, que se pretende simbolizar en la supuesta universalidad imperial de Austria-. Sin embargo, resulta imposible hallar esta idea; la verdadera Austria –tal como dice Diotima, la inspiradora de la Acción Paralela- es todo el mundo, es el espejo de la realidad, heterogénea, carente de unidad y de centro, “fundamentada en el aire”.

Siendo joven, Ulrich ya planteaba la idea de “vivir hipotéticamente”, idea que más tarde “evolucionaría” en esta noción de ensayismo, en cuanto el ensayo se corresponde con la posibilidad de observar el mundo desde diversos puntos de vista que nunca llegan a consumarse en una figura última; es decir, como una variación en la serie abierta de las aproximaciones, que posibilita ver el otro rostro de lo percibido, aquella historia que nunca

¹⁵⁹ Véase JARAUTA, Francisco, “Para una filosofía del ensayo”, En: ADSUAR, María Dolores; CERVERA, Vicente; HERNÁNDEZ, Belén (Editores). *El ensayo como género literario*. Universidad de Murcia, 2005, p. 37 [Consulta: octubre de 2010]

¹⁶⁰ MAGRIS, Op. Cit., pp.7-8

aconteció. En el ensayismo se vinculan la utopía del pensamiento y el sentido de la posibilidad y provisionalidad.

(...) la voluntad de desarrollarse le prohíbe creer en las cosas consumadas; pero todo lo que le sale al encuentro finge estar completo. Barrunta: este orden no es tan firme como aparenta; ningún objeto, ningún yo, ninguna forma, ningún principio es seguro, todo sufre una invisible pero incesante transformación; en lo inestable tiene el futuro más posibilidades que en lo estable, y el presente no es más que una hipótesis, todavía sin superar.¹⁶¹

Así entendido, el ensayismo es un ejercicio de pensamiento que permite crear y recrear la realidad polifacética, y en este sentido es del todo próximo a lo que desde Nietzsche se define como “perspectivismo”. Pero téngase en cuenta que esa realidad no responde a parámetros fijos e inamovibles. Claudio Magris considera que si Nietzsche había dicho que “no existen hechos, sino sólo interpretaciones”, también Musil descompone toda realidad pretendidamente consolidada en los “innumerables sentidos” nietzscheanos, en las interpretaciones incesantes y discontinuas que la componen y disuelven, en un juego de perspectivas tras del cual no hay un sujeto que interprete, sino sólo el movimiento autónomo de las interpretaciones.¹⁶² La realidad se convierte en un campo de reacciones e interpretaciones falto de un sujeto unificador. “(...)El valor de una acción o de una cualidad, incluso su carácter y su naturaleza, le parecían dependientes de las circunstancias que les rodeaban, de los fines a los que servían, en suma, del conjunto al que pertenecían, dispuesto unas veces de un modo y otras de otro. (...)”¹⁶³

Según Francisco Jarauta, no deja de ser llamativo que la utopía del ensayismo, la actitud ensayística de Ulrich, sea presentada en términos casi lukácsianos.¹⁶⁴ Tal como se constata

¹⁶¹ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op, Cit., p. 257

¹⁶² MAGRIS, Op. Cit., p. 244

¹⁶³ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op. Cit., p. 258

¹⁶⁴ JARAUTA, Op, Cit., pp. 39-40

en *El hombre sin atributos*, el ensayismo proyecta los acontecimientos morales en un campo nuevo en el que comienza a definirse una nueva dimensión de la experiencia:

De este modo se formaba un sistema infinito de dependencias que no tenían significados independientes, como aquellos que la vida ordinaria atribuye con rústica aproximación a los actos y propiedades; lo aparentemente firme se transformó en un cómodo pretexto para muchos otros significados; lo sucedido, en símbolo de algo que quizá no llegaría nunca a realizarse, pero que se sentía profundamente y el hombre, como compendio de sus posibilidades, el hombre potencial; la poesía inédita de su existencia se contraponía al hombre, como obra escrita, como realidad y carácter.¹⁶⁵

La dimensión experimental y provisional presentada por el punto de vista del ensayo, continúa Jarauta, da lugar ahora a una forma abierta de organización de la realidad, como una actitud intelectual y existencial que sospecha de la linealidad unívoca y conclusa, prefiriendo la valoración y reconocimiento de lo incompleto y fragmentario. La invención del ensayismo, para Musil, responde simultáneamente tanto a la imposibilidad del relato como a la de aquellos otros órdenes lineales o totalidades sistemáticas a los que el orden narrativo está históricamente relacionados como son: la linealidad de la Historia, los sistemas filosóficos y un cierto concepto de causalidad. Con él se intenta dar respuesta no sólo a la crisis del relato y de la novela, sino también a la crisis del pensamiento teórico sistemático. Sin embargo, el concepto musiliano de ensayo también se diferencia de las propuestas de Lukács una vez que su resolución principal se establece mediante un nuevo ideal narrativo. No obstante, advierte Jarauta, que en la concepción musiliana está presente el mismo ideal teórico e igual decisión crítica frente a la experiencia del sujeto moderno. El ensayismo musiliano se configura como un espacio intermedio entre la verdad objetiva y la subjetiva, entre religión y ciencia, como una combinación de exacto y no exacto, exacta puntualidad y pasión; se organiza como discurso de lo incompleto, de lo no resuelto. Es una incesante emancipación de lo particular frente a la totalidad.

Ulrich no era filósofo, porque “(...) los filósofos son opresores sin ejército; por eso someten al mundo de tal manera que lo cierran en un sistema. Posiblemente es ése el

¹⁶⁵ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op. Cit., p. 258

motivo por el que existieron grandes filósofos en épocas de tiranía, mientras que en los tiempos de progreso y democracia no surgen filosofías convincentes, al menos a juzgar por las lamentaciones que se oyen.”¹⁶⁶

La tiranía del filósofo se relaciona con el proyecto de concentrar todos los problemas en fórmulas sencillas, y en torno a la figura del propio pensador. En este sentido, a juicio de Mónica Cragolini, la filosofía es violencia que, en defensa de la universalidad, anula la diversidad, la voz de la diferencia que intenta hacerse oír por encima de lo general. La búsqueda de nociones últimas o de fundamentos significa el ejercicio de la violencia bajo la pretensión aséptica y mistificadora del puro conocimiento. Frente a este intento tiránico de la filosofía, la propuesta nietzscheana será la del perspectivismo, la posibilidad de asumir la multiplicidad a partir de la idea de construcción de diversas perspectivas por oposición a la sistematización basada en un fundamento, anuladora de las mismas. El pensamiento mismo se resiste a tal ordenación y reducción. De allí la necesidad musiliana del ensayismo multiplicador de perspectivas como forma propia del pensar del nuevo siglo. El valor del ensayismo se encuentra en el hecho de que, al analizar un objeto, tiene en cuenta sus circunstancias, los fines a que apunta, el conjunto en el que se inserta, y todo esto descrito de maneras diversas y cambiantes. La multiplicidad y diversidad de las referencias es la que torna posible un sistema de dependencias que carecen de significados independientes, y la que transforma al hombre en “compendio de posibilidades”. Esto supone la aceptación de una cierta inseguridad como componente necesario de la vida, y la consideración de la norma moral ya no como un canon fijo sino como un "equilibrio movible" que se renueva dinámicamente. Con el ensayismo "se aprende a reconocer el juego alterno entre dentro y fuera" y el carácter constructivo y cambiante del yo.

Para Massimo Cacciari, la forma del ensayo nace de la exigencia de representar el mundo de la vida no simplemente en su aparente irreductibilidad a filosofías sistemáticas, sino

¹⁶⁶ IBID, p. 260

como la revelación misma de la idea.¹⁶⁷ El ensayo, por tanto, constituye en sí mismo el acontecer o el discurrir de la idea; es decir, expresa ciertamente la exigencia de disponer de una forma “más acorde con la movilidad de los hechos contra la “tiranía” y la “violencia” de los grandes sistemas. El ensayo no es pues “la expresión provisional o accesoria de una convicción que podría ser elevada a verdad en una oportunidad mejor y que también cabría reconocerla como error (...), sino que un ensayo es la forma definitiva e inmutable que la vida interior de una persona da a un pensamiento categórico.”¹⁶⁸ Lejos de seguir la idea del fragmentarse de la vida, el ensayo recibe aquí la misión de dar-forma, a lo que sucede en la vida interior de un hombre, no en un momento cualquiera, sino cuando él decide. Ulrich, entonces, es precisamente el que busca forma y decisión, el que quiere dar forma al flujo de los casos y decidirse en la forma de un pensamiento verdaderamente capaz de expresar la interioridad. El tiempo de la forma es el de la investigación, de la tejedura paciente, del discurrir. La forma presupone la multiplicidad de los distintos (de lo diverso), constituyendo precisamente su armonía¹⁶⁹.

Precisamente esa es la crítica que hace Berlin en su texto, *El mago del norte* a la Ilustración, en cuanto ésta supone la anulación de lo diverso. Aunque esta pretensión de anulación, la desmiente la práctica cognoscitiva de algunos ilustrados.

(...) la confianza sistémica se convierte así en monismo con un potencial excluyente considerable, pues, de acuerdo a esa idea de conocimiento (seguridad en desvelar los últimos niveles de lo real y confianza en ciertas características del conocimiento), toda pregunta sobre preocupaciones humanas que no pudiera obtener respuesta positiva y unívoca será una pregunta sin sentido. Se suprime así la variedad de preocupaciones y enfoques de los individuos, supresión tanto más grave cuanto se hace en nombre de la Razón.¹⁷⁰

¹⁶⁷ CACCIARI, Op. Cit., pp. 25-27

¹⁶⁸ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Op. Cit., p. 261

¹⁶⁹ CACCIARI, Op. Cit., pp. 25-27

¹⁷⁰ BERLIN, Op. Cit., p. 22

En la reflexión que hace Isaiah Berlin sobre la Ilustración, hay una línea crítica, particularmente a su confianza en la construcción por la razón humana de un saber completo. Este pensador hace notar algunas carencias implícitas en el pensamiento ilustrado: la insuficiente consideración de los mundos individuales y su inadvertencia a la pluralidad que, por obra de los mismos valores ilustrados, habría de presidir la convivencia en las sociedades modernas. La Ilustración fue demasiado inconsciente o indiferente a la naturaleza compleja de las sociedades modernas.

Berlin admira la capacidad que tiene Johann Georg Hamann*, fuerte opositor de la razón moderna, de recuperar críticamente los mundos individuales más allá de los sistemas filosóficos. De ahí que la crítica de Berlin a la racionalidad moderna- aunque él desconfía del concepto de modernidad- consiste en señalar cómo bajo las construcciones generales aparece, de modo incesante, la exigencia de lo particular. Hamann es rebelde porque señala el potencial de exclusión, y, por tanto de crueldad que hay en todo monismo, incluido el que se construye sobre bases racionales. Por eso, considera que el defecto de todos los filósofos es introducir divisiones arbitrarias, y así, cerrar los ojos a la realidad para construir “castillos en el aire”. También considera que el lenguaje de la naturaleza no es el de las matemáticas: “Dios es un poeta, no un geómetra”. No confía mucho en los signos convencionales, ya que asume que son necesarios, sin duda, pero irreales. Así, entonces, palabras como “causa”, “razón”, “universalidad”, por ejemplo, son meros indicadores y no corresponden a las cosas. El mayor error del mundo de la razón, según Hamann, es confundir palabras con conceptos y conceptos con cosas reales. Los filósofos estarían entonces encarcelados en sus propios sistemas que se han vuelto tan dogmáticos como los de la Iglesia. Hamann constataría que ninguna proposición general, y menos aún las teorías, podrían atrapar la variedad de la vida.

* Johann Georg Hamann (1730-1788), crítico de Kant, es considerado pionero del romanticismo, el antirracionalismo, y la sospecha de que toda teoría y toda construcción intelectual eran, en el mejor de los casos, ficciones útiles y en el peor, medios de distorsión –formas de evadir el enfrentamiento con la realidad misma-. Véase BERLIN, Op, Cit., p. 78

Berlin, por su parte, piensa que el núcleo central de la obra de Hamann, tiene implicaciones libertarias porque combate a la vez las posiciones dogmáticas –del absolutismo y de las iglesias de la época, sobre todo la romana- y las ilustradas en la medida en que –teórica o prácticamente- se apoyan en un horizonte monista y dan por hecho que puede construirse un saber completo, cuya presunta capacidad para responder a toda pregunta y para resolver todo problema termina por ignorar la misma capacidad individual de interrogar o cuestionar.

Los soportes más fuertes de la Ilustración eran: la fe en la razón, en una estructura lógicamente conectada de leyes y generalizaciones susceptibles de demostración o verificación; la identidad de la naturaleza humana a través de los tiempos – y la posibilidad de fines humanos universales- y, finalmente, la posibilidad de acceder a lo segundo por medio de lo primero, de asegurar la armonía física y espiritual y el progreso gracias al poder de la inteligencia crítica guiada lógica o empíricamente; esta inteligencia era capaz, en principio, de analizar todas las cosas hasta sus últimos constituyentes, de descubrir sus interrelaciones y el sistema único de leyes al que éstas obedecían, y desde ahí podría responder todas las preguntas que pudieran ser formuladas por mentes claras empeñadas en descubrir la verdad¹⁷¹.

De modo que Robert Musil, en su descomunal novela donde pululan atributos sin hombre, logra dejar para la posteridad una auténtica acta de deconstrucción de la vocación monista, sistemática y universalista propia de la racionalidad moderna, de las pretensiones cartesianas y kantianas de construir un hombre completo frente a un mundo completo. La estética del desaliento que se convierte en contrapunto de la estética fuerte, clásica, la del sujeto racional y la de lo bello, es junto con la resistencia pasiva, el rostro más provocador y potente de lo que el trabajo defiende como crítica musiliana a la modernidad (al pensamiento de sistema, al sujeto cartesiano kantiano, a la red de valores y metarrelatos sobre los que se edificó la modernidad en su versión negadora de la diferencia, universalista y abstracta).

¹⁷¹ IBID, p. 86

CONCLUSIONES

En el primer capítulo se constató que en la modernidad no todo debe reducirse a la mera racionalización; sino que cuando se habla de modernidad, se habla de la relación, cargada de tensiones, de la Razón y del Sujeto, la racionalización y la subjetivación, del espíritu del Renacimiento y del de la Reforma, de la ciencia y de la libertad entre otras. La modernidad no descansa en un principio único y menos todavía en la simple destrucción de los obstáculos en el reino de la razón; está hecha del diálogo de la Razón y del Sujeto. Por ello, nos hemos aproximado al discurso de Toulmin, quien se dedica a desmontar los supuestos que sostienen el valor de la visión heredada. Por ejemplo, en lugar de considerar la ciencia y la filosofía modernas como producto de un tipo de vida ociosa, hay que considerarlas como las respuestas que encontró una sociedad sumergida en la crisis. El desinterés que expresa el pensamiento del siglo XVII frente a los cuatro ámbitos del saber práctico señalados es la muestra de cómo cambia el pensar y del énfasis en distintos aspectos del saber que serán decisivos en la definición de hombre moderno que se pretende construir.

Analizando la modernidad desde otro plano, Alain Touraine está de acuerdo con que Anthony Giddens da una imagen muy integrada de la modernidad como esfuerzo global de producción y control, cuyas cuatro dimensiones principales son el industrialismo, el capitalismo, la industrialización de la guerra y la vigilancia de todos los aspectos de la vida social. La sociedad moderna, tal como se concibe ella a sí misma la mayoría de las veces, aparece como un sistema capaz de “reflexividad” –dice Giddens-, de acción sobre sí misma, lo cual la opone a las sociedades naturales, que establecían la comunicación directa del individuo y lo sagrado a través de la tradición o al margen de ella, mientras que la sociedad moderna aparta a la vez al individuo y lo sagrado en provecho de un sistema social autoproducido, autocontrolado y autorregulado¹⁷². De este modo, se instala una concepción que aleja de forma cada vez más activa la idea del Sujeto cartesiano. Para Touraine, esta concepción clásica de la modernidad, que dominó Europa y luego el

¹⁷² TOURAINE, Op. Cit., pp. 47-48

conjunto del mundo occidentalizado antes de retroceder ante las críticas y la transformación de las prácticas sociales, tiene como tema central la identificación del actor social con sus obras, su producción, sea mediante el triunfo de la razón científica y técnica, sea mediante las respuestas aportadas racionalmente por la sociedad a las necesidades y los deseos de los individuos. Por eso, la modernidad afirma ante todo la muerte del Sujeto.

Giddens da una visión sobre la modernidad, a partir del análisis de sus instituciones. Una de las ideas ampliamente sostenidas, que impide el análisis satisfactorio de las instituciones modernas según Giddens¹⁷³, concierne al diagnóstico institucional de la modernidad. Las más destacadas tradiciones teóricas en sociología, incluso aquellas que emanan de los escritos de Marx, Durkheim y Weber, han mostrado una cierta tendencia a interpretar la naturaleza de la modernidad fijándose en una única y predominante dinámica de transformación. Para aquellos pensadores influenciados por Marx, la principal fuerza transformadora que configura el mundo moderno es el capitalismo. Esta perspectiva fue criticada tanto por Durkheim como por Weber con quienes se inician las interpretaciones rivales que subsecuentemente han influido tan poderosamente en el análisis sociológico. Continuando la tradición establecida por Saint-Simon, Durkheim vinculó el origen de las instituciones modernas al impacto producido por la industrialización. Para él, la competencia capitalista no es el elemento crucial del emergente orden industrial, y, algunas de las características sobre las que insistía Marx, Durkheim simplemente las consideraba marginales y transitorias. El carácter rápidamente cambiante de la vida social moderna, no deriva esencialmente del capitalismo sino del impulso propulsor de la compleja división del trabajo que engarza la producción a las necesidades humanas a través de la explotación industrial de la naturaleza. No vivimos en un orden capitalista, sino en uno industrial. Weber habló de “capitalismo” y no de la existencia de un orden industrial; no obstante, en algunos aspectos clave su enfoque está más cerca del de Durkheim que del de Marx. El “capitalismo racional”, tal como es caracterizado por Weber, comprende los mecanismos económicos especificados por Marx, pero “capitalismo” en esta acepción, simplemente es algo diferente de lo que significa el mismo vocablo tal como aparece en los escritos de

¹⁷³ GUIDDENS, Op. Cit., pp. 23-24

Marx. La idea fundamental es “racionalización” en la manera en que se expresa en la tecnología, en la organización de actividades humanas y en la configuración de la burocracia. Lo que propone Giddens es que la modernidad es multidimensional en el plano de las instituciones y que cada uno de los elementos especificados por estas distintas tradiciones desempeña algún papel.

Pudiéndose analizar la modernidad desde diversos planos, por no descansar en un principio único, la abordaremos a grandes rasgos desde el plano de producción, y cómo a partir de allí también se producen *subjetividades sujetas* a éste. Es así como aparece la sociedad burguesa como icono de la modernidad, se convierte en el germen de un nuevo mundo con el desarrollo del capitalismo. La teoría sociológica desde M. Weber, contempla a la burguesía como la clase social en la que prima el individualismo, el esfuerzo personal, la innovación y el afán de lucro.

Escribe Berman en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, que pese a que Marx se identifica como materialista, no está primordialmente interesado en las cosas que crea la burguesía. Lo que le importa son los procesos, los poderes, las expresiones de la vida y la energía humanas: hombres que trabajan, se mueven, cultivan, se comunican, organizan y reorganizan la naturaleza y a sí mismos. Estos son los nuevos e infinitamente renovados modos de actividad que la burguesía ha hecho nacer (nuevos estilos de vida, nuevas subjetividades). Han producido imágenes y paradigmas nuevos y vívidos de la buena vida como una vida de acción. Han probado que es posible, a través de una acción organizada y concentrada, cambiar realmente el mundo. Uno de los grandes logros de la burguesía ha sido liberar la capacidad y el impulso humano para el desarrollo, para el cambio permanente, para la perpetua conmoción y renovación de todas las formas de vida personal y social. En un pasaje del *Manifiesto comunista*, comenta Berman, Marx trata de mostrar cómo el capitalismo ha transformado las relaciones de las personas entre sí y consigo

mismas. Pese a que, en la sintaxis de Marx, la burguesía es el sujeto, los hombres y las mujeres modernos, de todas las clases, son objetos, pues todos han cambiado¹⁷⁴:

Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” [la burguesía] las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”. [...] La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto [...] La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las redujo a simples relaciones de dinero [...] En lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal.¹⁷⁵

Y éste es también un problema que vislumbra Berman en una línea de Marx: la burguesía “ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y bien adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio.”¹⁷⁶ Se hace énfasis en el inmenso poder del mercado en las vidas íntimas de los hombres modernos: miran la lista de precios en busca de respuestas a preguntas que no son meramente económicas, sino metafísicas: preguntas acerca de qué merece la pena, qué es honorable, incluso qué es real. Berman acota que cuando Marx dice que los otros valores son convertidos en valores de cambio, lo que quiere decir es que la sociedad burguesa no borra las antiguas estructuras del valor, sino que las incorpora. Las antiguas formas de honor y dignidad no mueren; son incorporadas al mercado, se les añade una etiqueta de precio, adquieren una nueva vida, como mercancías. Así, cualquier forma imaginable de conducta humana se hace moralmente permisible en el momento en que se hace económicamente posible y adquiere “valor”; todo vale si es rentable. Y en esto consiste el nihilismo moderno, según Berman.

Desde el ángulo burgués, esta civilización representa el reinado de los valores materiales sin espíritu, del dinero como fin en sí, de la ambición desmedida de acumular bienes y

¹⁷⁴BERMAN, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. España: Siglo XXI editores, 1988. pp. 88-89

¹⁷⁵ MARX, citado por BERMAN, Op. Cit., pp. 102-103

¹⁷⁶ IBID, p. 108

dinero, de la miseria revelada en sus extremos, en las dos clases fundamentales, tanto en los obreros como en los burgueses. Tal vez a eso se debe la nostalgia musiliana de una síntesis de conocimiento científico, carrera del progreso y profunda humanidad.

Se sabe que no es tan sencillo como parece cambiar de sistema, sobre todo cuando se está inmerso en él. Se suspira teniendo consciencia de la situación y se elige permanecer o al menos se opta por rebelarse de alguna forma, y ahí es cuando, como ya vimos, el compromiso ético de Musil sale a relucir en forma de denuncia, mediante una crítica que conmueve y cuestiona fuertemente al lector. En el fondo es un rebelarse frente a la representación que tienen los sujetos de ellos mismos compenetrados en la red heterogénea de instituciones, sistemas, leyes, entre otros, que se expande mediante esos discursos de verdad. Esas “líneas de fuga” que muchas veces son expresadas en la literatura, en la pintura, en el arte en general, y por supuesto, también en otros ámbitos, procuran un estímulo para examinar el presente, nos dan luces para ver otros caminos, otras posibilidades, porque la forma en que llevamos la vida ahora, no es la única, y más aún si no estamos conformes con ella.

La crisis de la representación y de la noción de sujeto moderno, sujeto de conciencia, en el que se pretendía unir ciencia y experiencia, inteligencia y alma, marca fuertemente al hombre moderno, modificándole de alguna forma su humanidad. Por ello también, pueden trazarse líneas de fuga que sí son conscientes, ya que detrás de estos dispositivos, que implementan un régimen de verdad no hay una racionalidad específica, no hay un actor particular. Y aquí es cuando podemos rescatar a Ulrich “el insurgente”*, la disfuncionalidad consciente, quien deja de hacer ciertas cosas por propia voluntad. A partir de la misma caracterización - la ausencia de atributos, de experiencia y de acción-, se revela su actitud frente al hombre moderno, representado en el hombre burgués. En el espacio

* Aunque insurgente suene más como a alguien que se subleva a través de la acción, y precisamente Ulrich más bien opta por la inacción. ¿Quién puede ser realmente revolucionario? Desde cierta perspectiva, el hombre teórico desvela, problematiza, encuentra diversas posibilidades aunque no lleguen a la consumación, sin embargo denuncia.

liberado por la ausencia de atributos, el personaje se convierte en un mediador entre la esfera abstracta de las ideas y las formas concretas de la existencia. La ausencia de atributos, de ser principio de desestructuración pasa a ser un modo específico de narración que apunta a “potencializar” lo real poniéndolo en constante competencia con realidades hipotéticas, que a su vez constituyen otras virtualidades. El punto de convergencia entre razón y sentimiento será entonces, esa forma de ejercicio de escritura musiliano del “yo sin propiedades” que sería capaz de proceder a un reordenamiento de la vida, el ensayismo. A juicio de Musil, esta escisión entre “intelecto” y “sentimiento” constituía la clave de la moderna crisis de los valores: fuente del malestar de la civilización europea y a la vez un plano olvidado de las controversias vigentes. El ensayo se sitúa en una zona intermedia entre el arte y el saber, este género satisface tanto la exigencia de conocimiento científico como la de la ética. Al traducir las problemáticas clave de la ciencia en categorías ficcionales, hereda una nueva tarea, la de descubrir soluciones, construir prototipos de desenlace para los acontecimientos, modelos atractivos del modo en que se puede ser hombre, inventar el hombre interior, a un nuevo hombre. Esta noción de ensayismo es una correspondencia con la posibilidad de observar el mundo desde diversos puntos de vista que nunca llegan a consumarse en una figura última, como una variación en la serie abierta de las aproximaciones, que posibilita ver el otro rostro de lo percibido. Musil suspiraba por un nuevo orden, una nueva unidad, por una “dimensión distinta”, en que el hombre concordara con su ambiente y consigo mismo.

Musil fue uno de los primeros en comprender que la creciente complejidad de nuestras sociedades modernas exigía un plus de saber, y que éste no podía adquirirse en la fragmentación y la especialización, sino por el contrario en un diálogo entre la cultura literaria y la cultura científica. Este pensamiento viajero de Ulrich nos sugiere pues, una sospecha alta de la concepción de hombre que se tiene en el momento y una crítica fuerte al sistema de valores en el que se está inscrito. Invocando la impersonalidad de la ciencia y esa extrañeza que siente que es, pretende con valentía descubrir en la nada que él es, el principio de una novedosa moral y el comienzo de un hombre nuevo. De modo que a la

ética pragmática de su época signada por la acción, Ulrich le opone la moral de lo posible, que necesariamente, estará más allá del bien y del mal como valores absolutos.

En el último capítulo, donde se usan algunos modelos y personajes de otras novelas, se puede observar que éstos se comprometen con su época y tienen cada uno de ellos, una posición diferente. Es así como podemos tener diversos balances críticos.

Péter, creación de Sándor Márai será una voz que nos ayude a describir la posición de un joven burgués. Hijo también del acabado Imperio austrohúngaro, comparte ciertas similitudes con los personajes de *El hombre sin atributos*. Y Ulrich, a su manera, será quien critique esta posición a pesar de estar inmerso en ella. Su visión cambia un poco, porque por lo menos propone una salida. Aparecen también en este balance, tres personajes que son artistas y en cuya vida será más evidente la catástrofe, ya que se ven afectados plenamente por la crisis del lenguaje. Es así como Walter, creación de Musil, padecerá una parálisis viéndose vaciado de experiencia, pero para ello no hará nada, culpando al siglo en el que vive. Walter es un genio para Clarisse, hablando de genio como un individuo que puede poseer exceso de principio creador, capacidad de observar las violentas reacciones del propio espíritu, capacidad que se encuentra excesivamente desarrollada, aun cuando ese exceso de principio creador sea una de las causas de la pérdida de experiencia.

Caso similar vivirá “el escritor calvo”, Lázár, personaje de Sándor Márai, que también se sume en una parálisis porque se da cuenta en qué condición se encuentra la naturaleza humana, y es escéptico ante cualquier cambio que pueda procurar mediante el lenguaje, o mediante cualquier tipo de revolución, más aún, teme porque sus escritos puedan ser mal interpretados y usados como armas para beneficios propios, por esa razón no hace nada. Por el contrario, Lord Chandos, personaje de Von Hofmannsthal, siendo consciente de su pena y nostalgia, buscará una esencia no fugaz en el disiparse de los fenómenos, sin encerrarla en un signo muerto y convencional del lenguaje genérico, ni tampoco abandonarla a lo indistinto. Reacciona con una búsqueda del elemento preverbal, una experiencia que no es

discursiva, ante la crisis del sujeto poético, ante la disolución del sujeto como principio ordenador de la realidad.

También para Lord Chandos existe una verdad última irreductible a la expresión, y él debe resignarse a hablar no de la vida, sino solamente de su incapacidad de nombrarla, se siente angustiado por el desmoronamiento del lenguaje. De este modo, vemos cómo la pobreza de la experiencia también tiene que ver con la transformación del lenguaje. Hay una mudez y un vaciamiento de lenguaje. Aunque el silencio de Lázár tiene causas diferentes a las del silencio de Lord Chandos, ambos silencios son conducidos por la crisis del lenguaje. Recordemos que Lord Chandos desconfía de las palabras, y es por eso que quisiera captar el núcleo escondido en esa polisemia, ya que ha descubierto la insuficiencia del sistema de signos. Lázár también se siente angustiado por el desmoronamiento del lenguaje. A pesar de que ama las palabras y su sonido al pronunciarlas, ya no cree en ellas. Ulrich, por otro lado, aunque no sea artista, su postura puede representar al hombre medio que no está subsumido totalmente al sistema, y que se cuestionará ante los reveses de éste.

Para finalizar, comprendemos los razonamientos ulrichianos como potenciadores del planteamiento de una estética y una ética diferentes, una nueva manera de afrontar la vida y también un intento por abrir otra dimensión de la experiencia. La estética del desaliento sería el contrapunto de la estética clásica. Es la expresión de ese ser deshecho que se manifiesta disperso en la vida de hoy. Categorías que se hicieron evidentes en el texto como inacción y pesimismo, indiferencia, ausencia de atributos, sentido de la posibilidad y moralidad de lo posible, desencanto estadístico, nos permiten definir esta noción. De la estética del desaliento se deriva una postura de resistencia pasiva ante la acción instrumental, “útil”, y con ello se logra otra forma de crítica u oposición a la modernidad. La incapacidad de incorporarse en el campo del trabajo y de la actividad personal es la negación misma a sumirse en el sistema, es el rechazo a las condiciones que exige el trabajo y la actividad. Por consiguiente, a través de la inacción hay una negación de la humanidad. Se rechaza la esencia y del mismo modo la existencia que se ve reemplazada

por la posibilidad*. De ahí que a la ética pragmática de la época moderna se le oponga la moral de lo posible, que estará más allá del bien y del mal como valores absolutos. Encontramos además, una renuncia a la confusión entre “ser” y “deber ser”, entre mundo y valor para poder hablar de lo que es y de lo que podría ser. Lo que es, no es ciertamente defendible como lo que debe ser, pero tampoco se puede decir que su único sentido consiste en lo que será, pues éste no es más que uno de los infinitos casos posibles y es por eso mismo legítimo preguntarse sobre los demás, no quedarse solamente esclavo de lo posible “actual”. El sentido de la posibilidad implica un constante cambio que impide acercarse al peligro del estancamiento propio de los sistemas y de las figuras últimas realizadas. La estética del desaliento está impregnada de melancolía y deseo de otro estado de cosas, de una nostalgia de síntesis entre conocimiento científico y profunda humanidad.

De la estética de la melancolía y de la resistencia pasiva se deriva la propuesta del ensayismo, que corresponde con la posibilidad de observar el mundo desde diversos puntos de vista que nunca llegan a consumarse en una figura última; es decir, como una variación en la serie abierta de las aproximaciones, que posibilita ver el otro rostro de lo percibido. En el ensayismo se vinculan la utopía del pensamiento y el sentido de la posibilidad y la provisionalidad. Así entendido, el ensayismo es un ejercicio de pensamiento que permite crear y recrear la realidad polifacética. El ensayismo proyecta los acontecimientos morales en un campo nuevo en el que comienza a definirse una nueva dimensión de la experiencia. Esta dimensión experimental y provisional presentada por el punto de vista del ensayo da lugar a una forma abierta de organización de la realidad, como una actitud intelectual y existencial que sospecha de la linealidad unívoca, prefiriendo la valoración y reconocimiento de lo incompleto y fragmentario. La invención del ensayismo responde a la imposibilidad del relato y de los órdenes lineales o totalidades sistemáticas a los que el orden narrativo está históricamente relacionado. Con él se intenta dar respuesta tanto a la crisis del relato, como a la crisis del pensamiento teórico sistemático.

* Ulrich huye constantemente de la realidad.

El ensayismo musuliano se configura como un espacio intermedio entre la verdad objetiva y la subjetiva, entre religión y ciencia, como una combinación de exacto y no exacto; se organiza como discurso de lo incompleto, de lo no resuelto. Es una incesante emancipación de lo particular frente a la totalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ADSUAR, María Dolores; CERVERA, Vicente; HERNÁNDEZ, Belén. *El ensayo como género literario*. Universidad de Murcia, 2005. 191P
- AGAMBEN, Giorgio. “Ensayo sobre la destrucción de la experiencia”, *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2001. 212 P.
- ASHTON, Dore. *Una fábula del arte moderno*. España: Fondo de cultura Turner, 2001. 257 P.
- BAUDELAIRE, Charles. *El pintor de la vida moderna*. Bogotá: Áncora Editores, 1995. 120 P.
- BELLER, Steven. *A concise history of Austria*. New York: Cambridge University Press, 2006. 334 P
- BENJAMIN, Walter. “Experiencia y pobreza”, *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1973. 206 P
- BERLIN, Isaiah. *El Mago del Norte: J.G Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Madrid: Tecnos, 1997. 243 P.
- BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. España: Siglo veintiuno editores, 1988. 386 P.
- BLANCHOT, Maurice, “Musil”, *El libro por venir*. Madrid: Trotta, 2005.
- BOTERO URIBE, Darío. *La voluntad de poder de Nietzsche*. Santa fé de Bogotá: Ecoe, 2000. 301 P
- CACCIARI, Massimo. *Paraíso y naufragio: Musil y El hombre sin atributos*. Madrid: Abad Editores, 2005. 97 P
- CASALS, Josep. *Afinidades vienesas: Sujeto, lenguaje, arte*. Barcelona: Anagrama, 2003. 679 P
- CRAGNOLINI, Mónica. *Extrañas amistades*. En: Nodo psicoanalítico [online]. <<http://www.nodopsicoanalitico.com.ar/articulos/AGOSTO09/Extra%C3%B1as%20amistades%20-Cragnolini.pdf>> [accedido Febrero 2010].

- CRAGNOLINI, Mónica B. *Filosofía y Ensayismo: Pensando desde Robert Musil y Friedrich Nietzsche*. En: The Paideia Project [Online]. Boston, Massachusetts U.S.A. 10-15 August 1998.
<<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Inte/InteCrag.htm>> [consulta: Febrero. 2008]
- DAHAN-GAIDA, Laurence. *Musil Saber y ficción*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007. 237 P
- DUMONT, Louis. *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza, 1987. 291 P
- FERRATER MORA, j. *Diccionario de Filosofía Ferrater-Mora*. Barcelona: Ariel, 1999.
- FISCHER, Ernst. *Literatura y crisis de la civilización europea: Kraus-Musil-Kafka*. Barcelona: Icaria, 1984. 167P
- FOUCAULT, Michel. *Qué es la ilustración*. En: Daimon: Revista de filosofía. No.7(1993); p.5-18
- GUIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad, 1994. 166 P
- JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 2001. 370 P
- JOHNSTON, William M. *The Austrian mind: An intellectual and social history 1848-1938*. California: University of California Press, 2000. 515 P
- KANT, Inmanuel. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* En: Isegoria: Revista de filosofía moral y política. Madrid (Dic, 2001); pp. 287-291
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993. 368 P
- LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 2000. 119 P.
- MAGRIS, Claudio. *El anillo de Clarisse*. Barcelona: Península, 1993. 445 P
- MÁRAI, Sandor. *La mujer justa*. Barcelona: Ediciones Salamandra, 2005. 415 P

- MOREY, Miguel. *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos, 1987. 244P
- MUSIL, Robert. *Diarios*. Barcelona: De Bolsillo, 2006. 843 P
- _____ . *Diarios: Notas y apéndices*. Barcelona: De Bolsillo, 2006. 862 P
- _____ . *El hombre sin atributos*. Tomo 1. Barcelona: Seix Barral, 2007. 684 P.
- _____ . *Ensayos y Conferencias*. Madrid: Antonio Machado Libros, 1992. 433 P
- _____ . *Las tribulaciones del estudiante Törless*. Bogotá: Oveja negra, 1984. 192 P
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos, 2003. 230 P
- _____ . *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf, 1981. 560 P
- REICH-RANICKI, Marcel. *Siete precursores: escritores del siglo XX*. Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de lectores, 2003. 306 P.
- SCHORSKE, Carl E. *Fin-De-Siecle Vienna: Politics and culture*. New York: Vintage Books, 1981. 367 P.
- TOURAINE, Alain. *Crítica de la modernidad*. Madrid: Ensayo, 1993. 502 P
- TOULMIN, Stephen. *Cosmópolis: El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, 2001. 313 P (Versión en español)
- _____ . *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*. United States of America: The University of Chicago Press, 1992. 228 P
- VON HOFMANNSTHAL, Hugo. *Carta de Lord Chandos, Pasajes, cuentos y ensayos*. México: Aldus, 1999.

CONCLUSIONES

En el primer capítulo se constató que en la modernidad no todo debe reducirse a la mera racionalización; sino que cuando se habla de modernidad, se habla de la relación, cargada de tensiones, de la Razón y del Sujeto, la racionalización y la subjetivación, del espíritu del Renacimiento y del de la Reforma, de la ciencia y de la libertad entre otras. La modernidad no descansa en un principio único y menos todavía en la simple destrucción de los obstáculos en el reino de la razón; está hecha del diálogo de la Razón y del Sujeto. Por ello, nos hemos aproximado al discurso de Toulmin, quien se dedica a desmontar los supuestos que sostienen el valor de la visión heredada. Por ejemplo, en lugar de considerar la ciencia y la filosofía modernas como producto de un tipo de vida ociosa, hay que considerarlas como las respuestas que encontró una sociedad sumergida en la crisis. El desinterés que expresa el pensamiento del siglo XVII frente a los cuatro ámbitos del saber práctico señalados es la muestra de cómo cambia el pensar y del énfasis en distintos aspectos del saber que serán decisivos en la definición de hombre moderno que se pretende construir.

Analizando la modernidad desde otro plano, Alain Touraine está de acuerdo con que Anthony Giddens da una imagen muy integrada de la modernidad como esfuerzo global de producción y control, cuyas cuatro dimensiones principales son el industrialismo, el capitalismo, la industrialización de la guerra y la vigilancia de todos los aspectos de la vida social. La sociedad moderna, tal como se concibe ella a sí misma la mayoría de las veces, aparece como un sistema capaz de “reflexividad” –dice Giddens-, de acción sobre sí misma, lo cual la opone a las sociedades naturales, que establecían la comunicación directa del individuo y lo sagrado a través de la tradición o al margen de ella, mientras que la sociedad moderna aparta a la vez al individuo y lo sagrado en provecho de un sistema social autoproducido, autocontrolado y autorregulado¹. De este modo, se instala una concepción que aleja de forma cada vez más activa la idea del Sujeto cartesiano. Para Touraine, esta concepción clásica de la modernidad, que dominó Europa y luego el conjunto del mundo occidentalizado antes de retroceder ante las críticas y la transformación de las prácticas sociales, tiene como tema central la identificación del actor social con sus

¹TOURAINÉ, Alain. *Crítica de la modernidad*. Madrid: Ensayo, 1993. pp. 47-48

obras, su producción, sea mediante el triunfo de la razón científica y técnica, sea mediante las respuestas aportadas racionalmente por la sociedad a las necesidades y los deseos de los individuos. Por eso, la modernidad afirma ante todo la muerte del Sujeto.

Giddens da una visión sobre la modernidad, a partir del análisis de sus instituciones. Una de las ideas ampliamente sostenidas, que impide el análisis satisfactorio de las instituciones modernas según Giddens², concierne al diagnóstico institucional de la modernidad. Las más destacadas tradiciones teóricas en sociología, incluso aquellas que emanan de los escritos de Marx, Durkheim y Weber, han mostrado una cierta tendencia a interpretar la naturaleza de la modernidad fijándose en una única y predominante dinámica de transformación. Para aquellos pensadores influenciados por Marx, la principal fuerza transformadora que configura el mundo moderno es el capitalismo. Esta perspectiva fue criticada tanto por Durkheim como por Weber con quienes se inician las interpretaciones rivales que subsecuentemente han influido tan poderosamente en el análisis sociológico. Continuando la tradición establecida por Saint-Simon, Durkheim vinculó el origen de las instituciones modernas al impacto producido por la industrialización. Para él, la competencia capitalista no es el elemento crucial del emergente orden industrial, y, algunas de las características sobre las que insistía Marx, Durkheim simplemente las consideraba marginales y transitorias. El carácter rápidamente cambiante de la vida social moderna, no deriva esencialmente del capitalismo sino del impulso propulsor de la compleja división del trabajo que engarza la producción a las necesidades humanas a través de la explotación industrial de la naturaleza. No vivimos en un orden capitalista, sino en uno industrial. Weber habló de “capitalismo” y no de la existencia de un orden industrial; no obstante, en algunos aspectos clave su enfoque está más cerca del de Durkheim que del de Marx. El “capitalismo racional”, tal como es caracterizado por Weber, comprende los mecanismos económicos especificados por Marx, pero “capitalismo” en esta acepción, simplemente es algo diferente de lo que significa el mismo vocablo tal como aparece en los escritos de Marx. La idea fundamental es “racionalización” en la manera en que se expresa en la tecnología, en la organización de actividades humanas y en la configuración de la burocracia. Lo que propone Giddens es que la modernidad es multidimensional en el plano

² GUIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad, 1994. pp. 23-24

de las instituciones y que cada uno de los elementos especificados por estas distintas tradiciones desempeña algún papel.

Pudiéndose analizar la modernidad desde diversos planos, por no descansar en un principio único, la abordaremos a grandes rasgos desde el plano de producción, y cómo a partir de allí también se producen *subjetividades sujetas* a éste. Es así como aparece la sociedad burguesa como icono de la modernidad, se convierte en el germen de un nuevo mundo con el desarrollo del capitalismo. La teoría sociológica desde M. Weber, contempla a la burguesía como la clase social en la que prima el individualismo, el esfuerzo personal, la innovación y el afán de lucro.

Escribe Berman en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, que pese a que Marx se identifica como materialista, no está primordialmente interesado en las cosas que crea la burguesía. Lo que le importa son los procesos, los poderes, las expresiones de la vida y la energía humanas: hombres que trabajan, se mueven, cultivan, se comunican, organizan y reorganizan la naturaleza y a sí mismos. Estos son los nuevos e infinitamente renovados modos de actividad que la burguesía ha hecho nacer (nuevos estilos de vida, nuevas subjetividades). Han producido imágenes y paradigmas nuevos y vívidos de la buena vida como una vida de acción. Han probado que es posible, a través de una acción organizada y concentrada, cambiar realmente el mundo. Uno de los grandes logros de la burguesía ha sido liberar la capacidad y el impulso humano para el desarrollo, para el cambio permanente, para la perpetua conmoción y renovación de todas las formas de vida personal y social. En un pasaje del *Manifiesto comunista*, comenta Berman, Marx trata de mostrar cómo el capitalismo ha transformado las relaciones de las personas entre sí y consigo mismas. Pese a que, en la sintaxis de Marx, la burguesía es el sujeto, los hombres y las mujeres modernos, de todas las clases, son objetos, pues todos han cambiado³:

Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” [la burguesía] las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”. [...] La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y

³BERMAN, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. España: Siglo XXI editores, 1988. pp. 88-89

dignas de piadoso respeto [...] La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las redujo a simples relaciones de dinero [...] En lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal.⁴

Y éste es también un problema que vislumbra Berman en una línea de Marx: la burguesía “ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y bien adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio.”⁵ Se hace énfasis en el inmenso poder del mercado en las vidas íntimas de los hombres modernos: miran la lista de precios en busca de respuestas a preguntas que no son meramente económicas, sino metafísicas: preguntas acerca de qué merece la pena, qué es honorable, incluso qué es real. Berman acota que cuando Marx dice que los otros valores son convertidos en valores de cambio, lo que quiere decir es que la sociedad burguesa no borra las antiguas estructuras del valor, sino que las incorpora. Las antiguas formas de honor y dignidad no mueren; son incorporadas al mercado, se les añade una etiqueta de precio, adquieren una nueva vida, como mercancías. Así, cualquier forma imaginable de conducta humana se hace moralmente permisible en el momento en que se hace económicamente posible y adquiere “valor”; todo vale si es rentable. Y en esto consiste el nihilismo moderno, según Berman.

Desde el ángulo burgués, esta civilización representa el reinado de los valores materiales sin espíritu, del dinero como fin en sí, de la ambición desmedida de acumular bienes y dinero, de la miseria revelada en sus extremos, en las dos clases fundamentales, tanto en los obreros como en los burgueses. Tal vez a eso se debe la nostalgia musiliana de una síntesis de conocimiento científico, carrera del progreso y profunda humanidad.

Se sabe que no es tan sencillo como parece cambiar de sistema, sobre todo cuando se está inmerso en él. Se suspira teniendo consciencia de la situación y se elige permanecer o al menos se opta por rebelarse de alguna forma, y ahí es cuando, como ya vimos, el compromiso ético de Musil sale a relucir en forma de denuncia, mediante una crítica que conmueve y cuestiona fuertemente al lector. En el fondo es un rebelarse frente a la

⁴ MARX, citado por BERMAN, Op. Cit., pp. 102-103

⁵ IBID, p. 108

representación que tienen los sujetos de ellos mismos compenetrados en la red heterogénea de instituciones, sistemas, leyes, entre otros, que se expande mediante esos discursos de verdad. Esas “líneas de fuga” que muchas veces son expresadas en la literatura, en la pintura, en el arte en general, y por supuesto, también en otros ámbitos, procuran un estímulo para examinar el presente, nos dan luces para ver otros caminos, otras posibilidades, porque la forma en que llevamos la vida ahora, no es la única, y más aún si no estamos conformes con ella.

La crisis de la representación y de la noción de sujeto moderno, sujeto de conciencia, en el que se pretendía unir ciencia y experiencia, inteligencia y alma, marca fuertemente al hombre moderno, modificándole de alguna forma su humanidad. Por ello también, pueden trazarse líneas de fuga que sí son conscientes, ya que detrás de estos dispositivos, que implementan un régimen de verdad no hay una racionalidad específica, no hay un actor particular. Y aquí es cuando podemos rescatar a Ulrich “el insurgente”*, la disfuncionalidad consciente, quien deja de hacer ciertas cosas por propia voluntad. A partir de la misma caracterización - la ausencia de atributos, de experiencia y de acción-, se revela su actitud frente al hombre moderno, representado en el hombre burgués. En el espacio liberado por la ausencia de atributos, el personaje se convierte en un mediador entre la esfera abstracta de las ideas y las formas concretas de la existencia. La ausencia de atributos, de ser principio de desestructuración pasa a ser un modo específico de narración que apunta a “potencializar” lo real poniéndolo en constante competencia con realidades hipotéticas, que a su vez constituyen otras virtualidades. El punto de convergencia entre razón y sentimiento será entonces, esa forma de ejercicio de escritura musiliano del “yo sin propiedades” que sería capaz de proceder a un reordenamiento de la vida, el ensayismo. A juicio de Musil, esta escisión entre “intelecto” y “sentimiento” constituía la clave de la moderna crisis de los valores: fuente del malestar de la civilización europea y a la vez un plano olvidado de las controversias vigentes. El ensayo se sitúa en una zona intermedia

* Aunque insurgente suene más como a alguien que se subleva a través de la acción, y precisamente Ulrich más bien opta por la inacción. ¿Quién puede ser realmente revolucionario? Desde cierta perspectiva, el hombre teórico desvela, problematiza, encuentra diversas posibilidades aunque no lleguen a la consumación, sin embargo denuncia.

entre el arte y el saber, este género satisface tanto la exigencia de conocimiento científico como la de la ética. Al traducir las problemáticas clave de la ciencia en categorías ficcionales, hereda una nueva tarea, la de descubrir soluciones, construir prototipos de desenlace para los acontecimientos, modelos atrayentes del modo en que se puede ser hombre, inventar el hombre interior, a un nuevo hombre. Esta noción de ensayismo es una correspondencia con la posibilidad de observar el mundo desde diversos puntos de vista que nunca llegan a consumarse en una figura última, como una variación en la serie abierta de las aproximaciones, que posibilita ver el otro rostro de lo percibido. Musil suspiraba por un nuevo orden, una nueva unidad, por una “dimensión distinta”, en que el hombre concordara con su ambiente y consigo mismo.

Musil fue uno de los primeros en comprender que la creciente complejidad de nuestras sociedades modernas exigía un plus de saber, y que éste no podía adquirirse en la fragmentación y la especialización, sino por el contrario en un diálogo entre la cultura literaria y la cultura científica. Este pensamiento viajero de Ulrich nos sugiere pues, una sospecha alta de la concepción de hombre que se tiene en el momento y una crítica fuerte al sistema de valores en el que se está inscrito. Invocando la impersonalidad de la ciencia y esa extrañeza que siente que es, pretende con valentía descubrir en la nada que él es, el principio de una novedosa moral y el comienzo de un hombre nuevo. De modo que a la ética pragmática de su época signada por la acción, Ulrich le opone la moral de lo posible, que necesariamente, estará más allá del bien y del mal como valores absolutos.

En el último capítulo, donde se usan algunos modelos y personajes de otras novelas, se puede observar que éstos se comprometen con su época y tienen cada uno de ellos, una posición diferente. Es así como podemos tener diversos balances críticos.

Péter, creación de Sándor Márai será una voz que nos ayude a describir la posición de un joven burgués. Hijo también del acabado Imperio austrohúngaro, comparte ciertas similitudes con los personajes de *El hombre sin atributos*. Y Ulrich, a su manera, será quien critique esta posición a pesar de estar inmerso en ella. Su visión cambia un poco, porque por lo menos propone una salida. Aparecen también en este balance, tres personajes que son artistas y en cuya vida será más evidente la catástrofe, ya que se ven afectados

plenamente por la crisis del lenguaje. Es así como Walter, creación de Musil, padecerá una parálisis viéndose vaciado de experiencia, pero para ello no hará nada, culpando al siglo en el que vive. Walter es un genio para Clarisse, hablando de genio como un individuo que puede poseer exceso de principio creador, capacidad de observar las violentas reacciones del propio espíritu, capacidad que se encuentra excesivamente desarrollada, aun cuando ese exceso de principio creador sea una de las causas de la pérdida de experiencia.

Caso similar vivirá “el escritor calvo”, Lázár, personaje de Sándor Márai, que también se sume en una parálisis porque se da cuenta en qué condición se encuentra la naturaleza humana, y es escéptico ante cualquier cambio que pueda procurar mediante el lenguaje, o mediante cualquier tipo de revolución, más aún, teme porque sus escritos puedan ser mal interpretados y usados como armas para beneficios propios, por esa razón no hace nada. Por el contrario, Lord Chandos, personaje de Von Hofmannsthal, siendo consciente de su pena y nostalgia, buscará una esencia no fugaz en el disiparse de los fenómenos, sin encerrarla en un signo muerto y convencional del lenguaje genérico, ni tampoco abandonarla a lo indistinto. Reacciona con una búsqueda del elemento preverbal, una experiencia que no es discursiva, ante la crisis del sujeto poético, ante la disolución del sujeto como principio ordenador de la realidad.

También para Lord Chandos existe una verdad última irreductible a la expresión, y él debe resignarse a hablar no de la vida, sino solamente de su incapacidad de nombrarla, se siente angustiado por el desmoronamiento del lenguaje. De este modo, vemos cómo la pobreza de la experiencia también tiene que ver con la transformación del lenguaje. Hay una mudez y un vaciamiento de lenguaje. Aunque el silencio de Lázár tiene causas diferentes a las del silencio de Lord Chandos, ambos silencios son conducidos por la crisis del lenguaje. Recordemos que Lord Chandos desconfía de las palabras, y es por eso que quisiera captar el núcleo escondido en esa polisemia, ya que ha descubierto la insuficiencia del sistema de signos. Lázár también se siente angustiado por el desmoronamiento del lenguaje. A pesar de que ama las palabras y su sonido al pronunciarlas, ya no cree en ellas. Ulrich, por otro lado, aunque no sea artista, su postura puede representar al hombre medio que no está subsumido totalmente al sistema, y que se cuestionará ante los reveses de éste.

Para finalizar, comprendemos los razonamientos ulrichianos como potenciadores del planteamiento de una estética y una ética diferentes, una nueva manera de afrontar la vida y también un intento por abrir otra dimensión de la experiencia. La estética del desaliento sería el contrapunto de la estética clásica. Es la expresión de ese ser deshecho que se manifiesta disperso en la vida de hoy. Categorías que se hicieron evidentes en el texto como inacción y pesimismo, indiferencia, ausencia de atributos, sentido de la posibilidad y moralidad de lo posible, desencanto estadístico, nos permiten definir esta noción. De la estética del desaliento se deriva una postura de resistencia pasiva ante la a la acción instrumental, “útil”, y con ello se logra otra forma de crítica u oposición a la modernidad. La incapacidad de incorporarse en el campo del trabajo y de la actividad personal es la negación misma a sumirse en el sistema, es el rechazo a las condiciones que exige el trabajo y la actividad. Por consiguiente, a través de la inacción hay una negación de la humanidad. Se rechaza la esencia y del mismo modo la existencia que se ve reemplazada por la posibilidad*. De ahí que a la ética pragmática de la época moderna se le oponga la moral de lo posible, que estará más allá del bien y del mal como valores absolutos. Encontramos además, una renuncia a la confusión entre “ser” y “deber ser”, entre mundo y valor para poder hablar de lo que es y de lo que podría ser. Lo que es, no es ciertamente defendible como lo que debe ser, pero tampoco se puede decir que su único sentido consiste en lo que será, pues éste no es más que uno de los infinitos casos posibles y es por eso mismo legítimo preguntarse sobre los demás, no quedarse solamente esclavo de lo posible “actual”. El sentido de la posibilidad implica un constante cambio que impide acercarse al peligro del estancamiento propio de los sistemas y de las figuras últimas realizadas. La estética del desaliento está impregnada de melancolía y deseo de otro estado de cosas, de una nostalgia de síntesis entre conocimiento científico y profunda humanidad.

De la estética de la melancolía y de la resistencia pasiva se deriva la propuesta del ensayismo, que corresponde con la posibilidad de observar el mundo desde diversos puntos de vista que nunca llegan a consumarse en una figura última; es decir, como una variación en la serie abierta de las aproximaciones, que posibilita ver el otro rostro de lo percibido.

* Ulrich huye constantemente de la realidad.

En el ensayismo se vinculan la utopía del pensamiento y el sentido de la posibilidad y la provisionalidad. Así entendido, el ensayismo es un ejercicio de pensamiento que permite crear y recrear la realidad polifacética. El ensayismo proyecta los acontecimientos morales en un campo nuevo en el que comienza a definirse una nueva dimensión de la experiencia. Esta dimensión experimental y provisional presentada por el punto de vista del ensayo da lugar a una forma abierta de organización de la realidad, como una actitud intelectual y existencial que sospecha de la linealidad unívoca, prefiriendo la valoración y reconocimiento de lo incompleto y fragmentario. La invención del ensayismo responde a la imposibilidad del relato y de los órdenes lineales o totalidades sistemáticas a los que el orden narrativo está históricamente relacionado. Con él se intenta dar respuesta tanto a la crisis del relato, como a la crisis del pensamiento teórico sistemático.

El ensayismo musiliano se configura como un espacio intermedio entre la verdad objetiva y la subjetiva, entre religión y ciencia, como una combinación de exacto y no exacto; se organiza como discurso de lo incompleto, de lo no resuelto. Es una incesante emancipación de lo particular frente a la totalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ADSUAR, María Dolores; CERVERA, Vicente; HERNÁNDEZ, Belén. *El ensayo como género literario*. Universidad de Murcia, 2005. 191P
- AGAMBEN, Giorgio. “Ensayo sobre la destrucción de la experiencia”, *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2001. 212 P.
- ASHTON, Dore. *Una fábula del arte moderno*. España: Fondo de cultura Turner, 2001. 257 P.
- BAUDELAIRE, Charles. *El pintor de la vida moderna*. Bogotá: Áncora Editores, 1995. 120 P.
- BELLER, Steven. *A concise history of Austria*. New York: Cambridge University Press, 2006. 334 P
- BENJAMIN, Walter. “Experiencia y pobreza”, *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1973. 206 P
- BERLIN, Isaiah. *El Mago del Norte: J.G Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Madrid: Tecnos, 1997. 243 P.
- BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. España: Siglo veintiuno editores, 1988. 386 P.
- BLANCHOT, Maurice, “Musil”, *El libro por venir*. Madrid: Trotta, 2005.
- BOTERO URIBE, Darío. *La voluntad de poder de Nietzsche*. Santa fé de Bogotá: Ecoe, 2000. 301 P
- CACCIARI, Massimo. *Paraíso y naufragio: Musil y El hombre sin atributos*. Madrid: Abad Editores, 2005. 97 P
- CASALS, Josep. *Afinidades vienesas: Sujeto, lenguaje, arte*. Barcelona: Anagrama, 2003. 679 P
- CRAGNOLINI, Mónica. *Extrañas amistades*. En: Nodo psicoanalítico [online]. <<http://www.nodopsicoanalitico.com.ar/articulos/AGOSTO09/Extra%C3%B1as%20amistades%20-Cragnolini.pdf>> [accedido Febrero 2010].

- CRAGNOLINI, Mónica B. *Filosofía y Ensayismo: Pensando desde Robert Musil y Friedrich Nietzsche*. En: The Paideia Project [Online]. Boston, Massachusetts U.S.A. 10-15 August 1998.
<<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Inte/InteCrag.htm>> [consulta: Febrero. 2008]
- DAHAN-GAIDA, Laurence. *Musil Saber y ficción*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007. 237 P
- DUMONT, Louis. *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza, 1987. 291 P
- FERRATER MORA, j. *Diccionario de Filosofía Ferrater-Mora*. Barcelona: Ariel, 1999.
- FISCHER, Ernst. *Literatura y crisis de la civilización europea: Kraus-Musil-Kafka*. Barcelona: Icaria, 1984. 167P
- FOUCAULT, Michel. *Qué es la ilustración*. En: Daimon: Revista de filosofía. No.7(1993); p.5-18
- GUIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad, 1994. 166 P
- JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 2001. 370 P
- JOHNSTON, William M. *The Austrian mind: An intellectual and social history 1848-1938*. California: University of California Press, 2000. 515 P
- KANT, Immanuel. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* En: Isegoría: Revista de filosofía moral y política. Madrid (Dic, 2001); pp. 287-291
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993. 368 P
- LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 2000. 119 P.
- MAGRIS, Claudio. *El anillo de Clarisse*. Barcelona: Península, 1993. 445 P
- MÁRAI, Sandor. *La mujer justa*. Barcelona: Ediciones Salamandra, 2005. 415 P

- MOREY, Miguel. *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos, 1987. 244P
- MUSIL, Robert. *Diarios*. Barcelona: De Bolsillo, 2006. 843 P
- _____ . *Diarios: Notas y apéndices*. Barcelona: De Bolsillo, 2006. 862 P
- _____ . *El hombre sin atributos*. Tomo 1. Barcelona: Seix Barral, 2007. 684 P.
- _____ . *Ensayos y Conferencias*. Madrid: Antonio Machado Libros, 1992. 433 P
- _____ . *Las tribulaciones del estudiante Törless*. Bogotá: Oveja negra, 1984. 192 P
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos, 2003. 230 P
- _____ . *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf, 1981. 560 P
- REICH-RANICKI, Marcel. *Siete precursores: escritores del siglo XX*. Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de lectores, 2003. 306 P.
- SCHORSKE, Carl E. *Fin-De-Siecle Vienna: Politics and culture*. New York: Vintage Books, 1981. 367 P.
- TOURAINE, Alain. *Crítica de la modernidad*. Madrid: Ensayo, 1993. 502 P
- TOULMIN, Stephen. *Cosmópolis: El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, 2001. 313 P (Versión en español)
- _____ . *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*. United States of America: The University of Chicago Press, 1992. 228 P
- VON HOFMANNSTHAL, Hugo. *Carta de Lord Chandos, Pasajes, cuentos y ensayos*. México: Aldus, 1999.