

## ROBERT MUSIL O LAS DIFICULTADES ACTUALES DE UNA VIDA ÉTICA

*Juan Cristóbal Cruz Revueltas  
Universidad Autónoma de Morelos, México*

“... incluso el pensamiento de una posibilidad puede conmovernos y cambiarnos completamente, y no solamente con sensaciones o ciertas expectativas ¡De qué fuerza de acción no ha sido capaz la posibilidad de una pena eterna!”

Nietzsche

**A** principios del siglo XX, el escritor austríaco Robert Musil comparte, con muchos de los más lúcidos de sus contemporáneos, el malestar producido por la constatación de que la creciente capacidad científica y técnica de la civilización, no se acompaña concomitantemente de una mayor aptitud de respuesta frente a los problemas de sentido y del sentimiento que aquejan al hombre de la modernidad. Pero, si la indeterminación es lo propio de la orientación final de la historia, nada obliga, según Musil, a ver en dicha evolución el signo de una fatalidad, de un antagonismo insoluble entre la razón y la cultura o la expresión de una dialéctica negativa irremediable o intrínseca a la historia. Al contrario, podemos constatar que su novela *El hombre sin atributos* se construye a partir de la idea de que, a pesar de su acentuada dinámica negativa actual, la época Moderna permanece abierta e indefinida. Como veremos a continuación, para Musil la actual situación histórica no constituye tanto un estado ya definido, sino antes bien una coyuntura que puede desembocar en cualquiera de sus vertientes posibles, de las cuales la negativa no está destinada *necesariamente* a prevalecer.

Pero antes de ir más adelante y para entender mejor las dificultades que debe afrontar el individuo contemporáneo para satisfacer su deseo de alcanzar una orientación cultural y existencial, es necesario recordar algunos de los aspectos más significativos del contexto en que Musil escribe. Por principio el hecho de que, si bien la atmósfera cultural a principios del siglo XX produce la impresión de un vacío y por lo tanto de un problema, ello no se debe -a diferencia de lo que se podría decir actualmente- a la inexistencia del arte o a la ausencia de verdaderos debates culturales, sino al sentimiento de anarquía y de falta de coherencia que produce el estado de las expresiones artísticas e intelectuales tomas en conjunto. Pero la dificultad proviene, a fin de cuentas, del hecho que las características más significativas de la sociedad moderna, entonces en gestación, no facilitan la realización de una unidad y de una síntesis cultural.

### **El nuevo marco social de la modernidad**

El acelerado crecimiento de las ciudades a finales del siglo XIX y a principios del XX, se acompaña de la aparición de la masa urbana y luego, de su encumbramiento al papel de *actor* preponderante en el nuevo escenario social. Esto permite entender el éxito, en 1895, de un autor como el conservador Gustave Le Bon - que interesa e influye entre otros a Sigmund Freud - puesto que es uno de los primeros en asegurar, en su muy leída *Sicología de masas*, que “la era en la que entramos, será verdaderamente la era de las masas”<sup>1</sup>. Este rasgo de la sociedad moderna, teorizado y testimoniado recurrentemente por las ciencias sociales y la literatura de la época, es sin duda considerado unánimemente como un fenómeno mayor. Si bien a manera de arma ideológica es un tema evocado desde la revolución francesa, es entre los contemporáneos de Musil que adquiere una apariencia tangible, por lo que es natural que suscite fuertes reacciones de esperanza y de temor. En la mayoría de los casos, debido al mundo presumiblemente homogeneizado y sofocante que anuncia, su advenimiento cada vez más evidente se antoja insoportable para muchos de los más valiosos literatos e intelectuales. Dentro de este contexto, el texto de Le Bon tiene también importancia porque intenta ir más allá de una simple denuncia; en realidad, por prime-

---

<sup>1</sup> Le Bon, Gustave, *Psychologie des foules* (1895), p. 4.

ra vez, se busca un acercamiento de tipo científico a dicho fenómeno social y ésta es la óptica que influye en la obra de Musil.

La masa como distintivo determinante de la sociedad moderna constituye uno de los temas y una de las preocupaciones cardinales de *El hombre sin atributos*<sup>2</sup>. Siguiendo la interpretación de Ulrich, portavoz de Musil en la novela, la modernidad puede considerarse como el periodo en que la disolución del individuo en la masa y la resultante impersonalidad del espacio social se han vuelto elementos determinantes, tal y como lo muestra, entre otros ejemplos, la nueva valoración de la masa como fenómeno político. Pero la fuerza de la masa es para Musil ella misma de tipo impersonal, es decir, su naturaleza es más acorde al movimiento sutil pero inexorable de la marea que al activo macro-sujeto social que angustia al conservador Gustave Le Bon<sup>3</sup> y que ilusiona, algunos años después, a Rosa Luxemburgo (1917). El efecto indirecto de su influencia explica por qué el espectro de la masa recorre *El hombre sin atributos* sin llegar a adquirir una presencia tangible. Por otra parte, si la impersonalidad es para Musil un carácter decisivo de la nueva sociedad y logra impregnar, de forma indirecta pero eficaz, toda acción e incluso el pensamiento mismo del individuo, ello se debe igualmente a otras características dominantes de la sociedad moderna.

Basta recordar rápidamente a este respecto que si la burocratización ha sido uno de los temores más constantes del siglo XX, se debe, en gran medida, al hecho que en la sociedad moderna la integración social se logra gracias a un proceso que lleva a su más alto grado de realización las formas abstractas e impersonales de relación social. Si Max Weber muestra cómo el fenómeno determina a las formas de organización y administración de la sociedad moderna, rápidamente se entenderá que alcanza también a la cultura misma. No sólo debido al hecho que las tradiciones son fracturadas y rem-

---

<sup>2</sup> De hecho, Musil analiza la cuestión de la masa en sus diferentes escritos con sumo interés, por una parte, aplicando los instrumentos de la mecánica estadística con el fin de evitar la referencia a la determinación individual de "las partículas", y lograr así hacer uso de la racionalidad de los grandes números, por otra parte, se sirve igualmente del estudio etológico de los insectos para entender mejor los casos del predominio del carácter colectivo sobre el individual.

<sup>3</sup> Le Bon interpreta la masa equiparándola a un individuo (un macro-individuo) poseedor de un alma-susceptible de ser estudiada psicológicamente - cuyas características son, sin embargo, inversas a las del individuo: si el individuo es racional, estable y autónomo, la masa está determinada - al contrario- por el instinto, la volubilidad y la dependencia a un jefe. Ver. Moser, Walter, *R. Musil et la mort de "l'homme libéral"*. Freud retoma la idea que la masa es un individuo, pero agrega que, inversamente, el individuo también es una pequeña multitud.

plazadas por imágenes del mundo racionalizadas, tal la lógica mercantil y el sistema de la moda – fenómeno que el mismo Le Bon no deja de percibir en su famoso texto<sup>4</sup>-, sino también porque produce efectos incluso en ámbitos que se antojarían inmunes a esta transformación. El ejemplo más significativo es el del arte en sus diferentes expresiones: si el arte siempre había podido ser visto como el lugar de la Epifanía o revelación singular, ahora, sufriendo una transformación radical de su status social y, podemos decir, ontológico, se ve reducido a la vulgar calidad de artículo de consumo masivo. Como es sabido, no tardará mucho en que los escritos de Walter Benjamin (1936) definan a la modernidad como el momento histórico en que el arte pierde el aura – propio de lo que es único e insustituible - debido a la nueva e ilimitada capacidad de su reproductibilidad técnica de ahora en adelante disponible. De esto dan testimonio y evidencia, para las generaciones de principios de siglo, la aparición de la fotografía y del cine, y no tardará muchos años para que las reproducciones de las obras de Picasso, Lichtenstein o Warhol invadan masivamente los decorados de todos aquellos que quieran mostrar un gusto de vanguardia<sup>5</sup>. Como es claro, todo estos fenómenos -la masificación, la cuantificación de los fenómenos sociales, el anonimato en la vida cotidiana, la desaparición de las obras singulares, etc. - inciden en la fragmentación de la experiencia y vuelven problemática la formación de la personalidad individual. De la misma manera en que el maniquí de la vitrina parece representar mejor al hombre de la época que el individuo que lo contempla desde la calle, todo invita a pensar que ya no es posible hablar de actos particulares sino solamente de un mundo social en el que tan sólo hay actos sin personas o, como afirma Musil, únicamente quedan atributos sin hombre.

---

<sup>4</sup> “ *Alors que nos antiques croyances chancellent et disparaissent, que les vieilles colonnes s'effondrent tour à tour, l'action des foules est l'unique force que rien ne menace et dont le prestige grandisse toujours. L'âge où nous entrons sera véritablement l'ÈRE DES FOULES*” (el subrayado es de Le Bon), Le Bon, Op. Cit., p.4.

<sup>5</sup> Debemos subrayar, sin embargo, que en algunas de sus diferentes reflexiones sobre el significado de la pérdida del aura en el mundo moderno, Benjamín llega a considerar, a diferencia de T. Adorno, que su desaparición no es necesariamente negativa. Por una parte se constata solamente que ello responde a un cambio histórico de percepción que va de la contemplación religiosa a la de una visión cognitiva, imperante en la modernidad por la influencia de la ciencia, que ignora lo que no sea común a una pluralidad de objetos. Por otra, parte ella implica la desacralización de la experiencia estética, la cual favorece, a su vez, el proyecto moderno de laicización del espacio público. Así mismo, la reproducibilidad de la obra de arte corresponde a una democratización del acceso a la cultura. Ver Rochlitz, Rainer, *Le désenchantement de l'art*.

## La disolución del hombre moderno

Si nos centramos ahora exclusivamente en la gran obra de Musil, el tema de la disolución del hombre moderno tiene diversos orígenes y modalidades. Uno de los primeros motivos elaborados es aquel de las dificultades que plantea la visión liberal del hombre. Comenzando por el hecho de que, como se percibe al principio del *El hombre sin atributos*, a la necesidad y a la dificultad manifiesta que tiene el individuo (liberal) de convertirse por sí mismo en “un gran hombre” y “ser alguien”, se suma la insatisfacción y a veces incluso la repulsión que producen los modelos - o los tipos humanos - disponibles y conformes a lo que es, hoy en día, socialmente reconocido y celebrado. De esta insatisfacción frente a la realidad inmediata, se sigue que el personaje central, Ulrich, se obligue a imponerse la exigencia de suspender la búsqueda de reconocimiento social y retarde así indefinidamente la determinación de su propia identidad. Pero más allá de la insatisfacción que puede producir la época, al evocar estas actitudes Musil tiene en mente el problema que plantea la subjetividad ilimitada, es decir: la concepción del yo liberal y su identificación con la ironía, tal y como se encuentra ilustrada en los fragmentos de la revista *Athenäum* del joven Friedrich Schlegel (1798). A este respecto, se debe recordar que, bajo la influencia directa de J. G. Fichte, para Schlegel el liberalismo no es sólo un conjunto de principios, sino que es ante todo una actitud frente al mundo propia de un “yo” libre de todo vínculo y de todo punto de vista definitivos. La grandeza para este “yo” es entendida, entonces, como el poder alzarse sobre todo lo condicionado, en nombre y a favor del sentido de lo infinito<sup>6</sup>. En la novela de Musil, Walter, al definir a su indefinible amigo Ulrich como *El Hombre sin atributos*, evoca esa imagen:

“Cuando está indignado, hay algo que en él que ríe. Cuando está triste, se prepara a haceralguna cosa. Cuando un sentimiento le conmueve, lo rechaza. Toda acción mala le parece, desde algún punto de vista, buena. 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...”<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> A este respecto, ver Bürger, Peter, *La prose de la Modernité*, Klincksieck. París, 1994. El filósofo americano Richard Rorty retoma, en nuestros días, esta posición en su defensa del liberalismo. Véase nuestro artículo, *De la prioridad de la cultura democrática sobre la filosofía*, según Richard Rorty.

<sup>7</sup> *El hombre sin atributos*, Vol. I, p. 80 (*Der Mann ohne Eigenschaften I*, Op. Cit., p. 65).

A esta libertad- y vacío- de contenidos de vida, se suma la actitud de autoobjetivización del individuo que también interesa particularmente a Musil. En su diarios Musil se complace en autonóbrarse *monsieur le vivisecteur*, evocando la idea del hombre que retoma los métodos de las ciencia para aplicarlos, esta vez, a su propia persona. Experimentar consigo mismo y aplicarse a sí mismo la observación detallada y microscópica del científico es la aventura y el desafío que debe afrontar, a sus ojos, el individuo moderno. Pero al mismo tiempo se admite que la realización de este proyecto es problemática puesto que lleva necesariamente al extrañamiento frente a sí mismo. Ulrich lo subraya al preguntarse irónicamente – puesto que se trata de su propio proyecto - si el hombre tendrá aún un alma cuando la biología y la sicología le hayan permitido comprenderse<sup>8</sup>. Valéry, que coincide con Musil tanto en el proyecto como en la preocupación, señala a su vez:

“Más una conciencia es “consciente”, más *su* personaje, más *sus* opiniones, *sus* actos, *sus* características, *sus* sentimientos le parecen extraños, ajenos. Tendría entonces a disponer de aquello que le es más propio y personal como cosas exteriores y accidentales”<sup>9</sup>.

### Pérdida de orientación y disolución

Pero el riesgo de disolución del individuo Ulrich no proviene solamente del nuevo contexto social o del hecho de asumir la experiencia intelectual del hombre moderno, sino también del tipo de orientación – o de la carencia de orientación- que domina actualmente. En este sentido, el matemático Ulrich entiende que nuestra época es incapaz de crear un gran estilo, no sólo porque es la era de la masa y de la estadística fría y sin pasión, sino también debido a ese progreso paradójico que hace que a mayor capacidad general del hombre contemporáneo a responder al *cómo*, corresponda una mayor dificultad a responder al *para qué*: “aparte de todos los problemas de organización

<sup>8</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, vol. I, Op. Cit. p.215

<sup>9</sup> Valéry, Paul, *Oeuvres*, p. 503-504. Dirigir hacia el hombre mismo los métodos de la ciencia evoca aquélla imagen sugerida por Nietzsche de la humanidad como un enorme laboratorio, que influye a su vez y de forma más preocupante que en Musil o Valéry, en la visión del héroe de Ernst Jünger (1934) capaz de distanciarse de sí mismo, “objetivándose”, y capaz por ende, de sacrificarse friamente. Ver, Jünger, E., *Sobre el dolor*.

no nos queda más que ese sentimiento de malestar frente a la existencia- este es el signo de nuestro tiempo... no tenemos cultura, ni felicidad, ni calma ni serenidad, ni comportamiento, ni una visión del mundo"<sup>10</sup>. Esta desorientación cultural resultante del dominio de una visión instrumentalizadora del mundo, va de par con el cambio de perspectiva histórica derivado de los sucesos más significativos de la época.

La generación de Musil se caracteriza por ser aquella que pasa de la creencia aparentemente arraigada en el porvenir y en la voluntad de crear algo inédito, a la desazón y a un agudo pesimismo generado por la Gran Guerra. El efecto más profundo de este cambio de percepción es el de dejar definitivamente abandonados el fácil optimismo de la Ilustración y su creencia en una teleología intrínseca a la Historia. Razón por la cual Ulrich no sólo es profundamente escéptico frente a la concepción hegeliana de la Historia (con H mayúscula), sino que cree que se debe ver a la historia en general, y en particular a la contemporánea, como un movimiento involuntario, sin centro ni periferia, en el cual los eventos hacen su aparición y desaparecen como las burbujas en el agua al momento de ebullición. Dicho en otras palabras, de ahora en adelante la historia ya no puede ser concebida como aquélla del avance triunfal e inercial del espíritu; al contrario, ella se revela más semejante, al menos hasta ahora, a una marcha fantasmal y a un banal cementerio de civilizaciones. Todo ello explica por qué el Estado y la política de su tiempo no pueden representar "el fin de la historia", ni expresar la Idea, salvo en su versión paródica, "puesta de cabeza", tal y como se revela en el aspecto de los locos desbordantes *de ruido y de furor* que Clarisse, la figura femenina más frágil y exaltada de la novela, encuentra en sus visitas al asilo de enfermos mentales (en dónde atinadamente ella busca y encuentra el sentido de la época). Este contexto carente de orientaciones claras y marcado por la desilusión, constituye el nuevo horizonte en el que el individuo (liberal) debe ganarse su identidad.

A pesar de todo, en el caso de Ulrich esta indefinición no es el resultado de una imposibilidad. Ella se nos presenta, al menos en un principio, no como un desapego total frente a lo real, sino como una abstención voluntaria y sólo temporal de las decisiones que normalmente determinan a un individuo como tal. De esta forma todo parece indicar que este "aún no" responde también y en un sentido más profundo, a la exigencia de facilitar las condiciones apropiadas para la realización de un destino personal asumido libremente.

---

<sup>10</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, vol. I, Ibid., p. 129.

## La disolución del individuo como Bildung

Visto así, situándonos ahora más allá de una perspectiva propiamente histórica, podemos arriesgar la hipótesis de acuerdo a la cual Musil alude también a la cuestión de la formación propia a todo ser humano al insistir en la estrategia de Ulrich de permanecer *al margen* de su propia identidad. Sólo bajo este supuesto, la renuncia a sí mismo, sugerida constantemente por *El hombre sin atributos*, puede hacer eco de aquélla que aconseja esa figura central para Musil que es el místico medieval *Meister Eckhart*. Para decirlo en un lenguaje que no es el suyo pero que se puede inferir de su texto, podemos pensar que nuestra época acentúa lo que ya es en sí mismo un problema de tipo “ontológico”. Un problema puesto que el individuo siempre percibe su identidad ante todo como una interrogante<sup>11</sup>: “Podría ser que yo no sea precisamente cada vez yo mismo el quién del *Dasein* cotidiano”<sup>12</sup> dice desde de la fenomenología y casi en la misma época Heidegger. Se trata de satisfacer una necesidad que no es particular a nuestra época- aunque sí más acentuada en nuestros días- sino propia a toda vida que se pretenda autónoma y, probablemente también, ineludible a toda vida individual que se pretenda auténtica. Este *permanecer al margen* no es entonces una extravagancia ni una expresión del “filisteo” burgués, ni corresponde a un retiro definitivo del tipo patológico o del orden de un retiro “moral” (“de la innoble ciudad terrestre de nuestra época”), se trata en realidad de “un permanecer disponible” equivalente a lo que Ulrich denomina “una pasividad activa”, puesto que ella responde a una exigencia de tipo formativo. Por lo tanto este “pasividad activa” - que define en un primer momento a Ulrich; al contrario, constituye la condición necesaria al desarrollo de un sentido crítico y a la formación de una identidad personal. Al facultar el distanciamiento frente a la inmediatez, rigidez y miopía que caracterizan- ontológicamente dice Heidegger- a los roles sociales dominantes, la actitud de Ulrich permite otorgar un privilegio exis-

<sup>11</sup> Podemos observar esta actitud incluso en el mundo antiguo, como en el caso de Edipo. A pesar de que la categoría que domina en la visión trágica es la de destino, podemos constatar en el trasfondo del mito de Edipo la cuestión de la oscuridad que envuelve a la conciencia individual. Más clara aún, es esa aparición problemática de la conciencia crítica del individuo que representa Sócrates frente a los atenienses, o en el cosmopolitismo individualista de los epicúreos y estoicos en el periodo helénico. Respecto a este problema de la identidad individual en el mundo antiguo, basta recordar los estudios filosófico-antropológicos de René Girard y su estudios a partir del “deseo mimético de apropiación”. Ver Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.

<sup>12</sup> Heidegger. *Ser y Tiempo*, p. 130.

---

tencial a aquello que no está dado sino es simplemente *posible*. Dicho de otra forma, la categoría de lo posible es aquella que nos libera frente al peso aplastante de la realidad empírica y de las cadenas de la historia. Esto es probablemente lo que quiere decir Musil cuando afirma que Ulrich posee - como alguien que supone que Dios creó el mundo pensando que también hubiera podido ser de otra forma- un “sentido de lo posible”.

### El peligro del utopismo

La concepción subyacente al *El hombre sin atributos* se sitúa en la vertiente del utopismo y corre los riesgos que esta visión conlleva. Para entender los motivos que la suscitan, se puede afirmar que este aspecto de la obra corresponde a la intención de llevar a sus últimas consecuencias dos tipos de influencias fuertemente significativas para Musil. La primera consistiría en elevar la ya mencionada noción de ironía heredada de F. Schlegel, al rango de principio global de comprensión de la realidad. La segunda tendría como núcleo la aplicación de la visión de la antropología filosófica de Ernst Cassirer - autor que Musil lee con sumo interés- que ve lo propio del hombre en su capacidad de diferenciar entre lo real y lo posible; es decir, en su capacidad para elaborar símbolos. Ambas influencias inciden en este interés de Musil por la utopía y conforman una visión con tres características preponderantes.

En primer lugar, si se sostiene que todo acontecimiento siempre podría suceder o haber sucedido de otra forma- o, dicho de otra manera, si a cada evento efectivamente acaecido le corresponde al menos una alternativa virtual- se afirma la radical contingencia de todo lo real. En segundo lugar, como ya hemos indicado más arriba, este carácter contingente de la realidad cuya expresión general es lo que Musil denomina, subvirtiéndolo a G. Leibniz, *principio de razón insuficiente* - y cuya obra, por decirlo así, es particularmente visible en la historia reciente a través de las (sin) razones que llevan al desencadenamiento de la Gran Guerra- hace posible y permite concebir y asumir una distancia y un sentido crítico frente a las formas efectivamente actualizadas de la realidad<sup>13</sup>, al contraponerles otra realidad (posible) que bien podría ser o ha-

---

<sup>13</sup> La utopía o el sentido de lo posible permite entender mejor la ya discutida estructuración temporal de la narración en *El hombre sin atributos*: la literatura no tiene como misión una descripción o una copia conforme a la temporalidad sucesiva y lineal de lo “real”, sino una labor de apertura- aun si fragmentaria- sobre las realidades posibles.

ber sido. En tercer lugar, no sólo la utopía es el funcionamiento mismo de la realidad y el sentido de lo posible es una aptitud que deben favorecer los individuos; también ellas son algunas de las características distintivas y más desarrolladas del mundo moderno, como lo demuestra particularmente el caso de la ciencia. En efecto, a diferencia de aquellos que creen que la ciencia no es más que una prolongación de los instrumentos de los que echamos mano en la vida cotidiana, para Musil ella se funda en la capacidad de pensar en términos completamente ajenos al sentido común - las matemáticas nos dan un buen ejemplo de ello mostrando que pueden hacer uso, por ejemplo con los números irracionales, de entidades inexistentes para ayudarnos a resolver problemas reales<sup>14</sup>. Más aún, la ciencia no sólo sistematiza la hipótesis - la verdad posible o, como dice Valery, los sueños<sup>15</sup> - como método, sino que se convierte ella misma en una forma social de resolución sistemática de problemas intelectuales, en donde la imaginación es metódica e institucionalmente empleada en la búsqueda de soluciones alternativas. Evidentemente Musil considera que el avance que implica la ciencia tanto como economía intelectual que como forma de cooperación social, no ha sido suficientemente aprovechado. Bajo la salvedad de que se trata solo de inspirarse de los procedimientos de la ciencia y no de los contenidos (puesto que no deben ignorarse, como Musil lo subraya firmemente, la existencia de diferentes esferas de validez), el utopismo va de la mano con el intento de transponer y aplicar, de forma análoga, los procedimientos de la ciencia a los problemas culturales.

Se puede admitir que ésta actitud utópica implica un cierto esteticismo, como lo revela la actitud de Ulrich, una cierta fascinación por una imagen de la realidad como algo que nunca es definitivo ni termina nunca de mostrarse, o bien como un espectáculo permanente de creación y destrucción tanto al nivel de la historia humana como en el plano de la naturaleza. El cosmos de Ulrich "actúa" como un dios creador, pero más que un dios bien intencionado, este dios semeja a un artista delirante que no se apega por mucho tiempo a sus criaturas, que no ama nunca a un sólo modelo puesto que siempre piensa que su obra puede ser de otra forma y probablemente mejor. Contemporáneo de Musil, Walter Benjamin describe bien este cosmos: "Los ángeles- en innumerables cortes, a cada instante nuevas- creados para desaparecer y fundirse en la

---

<sup>14</sup> Popper describe bien este carácter de la ciencia cuando defiende, más tarde, que "el tercer mundo" ( el mundo de las teorías) *actúa* sobre "el primer mundo" ( el mundo de los hechos) sin tener una relación directa.

<sup>15</sup> *La crise de l'esprit*, p. 34.

nada luego de haber cantado su himno frente a Dios”<sup>16</sup>. Así “la pasividad activa”, propia de quien se instala en una visión celeste, al ser propuesta en un inicio como actitud frente a la época, hace correr el riesgo, a aquel que la propone, de verse reducido a una simple maquina desvalorizadora de lo existente por amor de lo que no es pero que bien podría ser. Como hemos dicho este “nihilismo” permite afirmar la realidad como complejidad, contingencia y multiplicidad, pero termina por implicar- como Hegel reprocha a esa “hermosa alma que desfallece de hastío”<sup>17</sup>, en una crítica que seguramente Musil conoce, tanto al pensamiento liberal como al romántico – una imposibilidad moral y personal para optar por un destino.

Debido a la distancia y al consecuente extrañamiento frente a lo real que amenaza con aniquilar a Ulrich, no es sorprendente que en el transcurso de la novela se vuelva cada vez más perceptible el sentimiento de nostalgia de identidad o, dicho de otra forma, la necesidad de encontrar un centro unificador de la experiencia y de la realidad. Esta es una tensión que recorre la obra y que ella intenta solucionar. Pero esta solución, es decir la identidad, no se puede formarse ni afirmarse mas que en la confrontación con la alteridad y con la interrogación ética en general: “Nadie se conocerá a sí mismo mientras sólo sea uno mismo y no, al mismo tiempo, otra persona” decía F. Schlegel<sup>18</sup>. En la novela esta confrontación encuentra su lugar de elaboración en la relación amorosa, en el amor dirigido a otro(a) que no somos nosotros mismos pero que se confunde- a la manera del doble del alma o *Ka* de los egipcios que es al mismo tiempo un doble físico<sup>19</sup> - con nuestra imagen más profunda. Este es sin duda el eje de la relación utópica de Ulrich con Agathe, su hermana<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> W. Benjamin citado por Habermas, *L'actualité de Walter Benjamin. La critique: prise de conscience ou préservation en Walter Benjamin*, p.108.

<sup>17</sup> Hegel, *El arte desde el punto de vista filosófico*, p. 135.

<sup>18</sup> Esta frase es recogida por Hofmannsthal en *El libro de los amigos*.

<sup>19</sup> Véase, Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, T. II., p. 202-203.

<sup>20</sup> ¿Porqué utópica? podría defender este adjetivo refiriéndome a la nostalgia, de la que Musil habla dentro y fuera de su novela, de la hermana que no tuvo. Pero lo que vale la pena subrayar es el hecho que la literatura nos permite ampliar nuestra experiencia de vida. En este sentido, la literatura es de cierta manera una forma de experimentación imaginaria que no deja por ello de tener influencia sobre nuestra vida, tanto en los proyectos como en la reconstitución de un sentido (fc. supra nota 15 sobre Popper).

## Las dificultades actuales de una vida ética

Es poco convincente la afirmación sostenida por Allan Janik y Stephen Toulmin, según la cual la separación entre hechos y valores presente en la filosofía del joven Wittgenstein es un síntoma de la ausencia, en la Viena de principios de siglo, de un “foro reconocido donde hubiese la oportunidad de discutir sincera y seriamente los asuntos de ética y estética”<sup>21</sup>. Se puede admitir, como lo sugiere Musil, que el espacio público vienes es insatisfactorio, pero no lo es más que el de la mayoría de las sociedades modernas. Así mismo es indudable que la filosofía vienesa de principios de siglo se caracteriza por su incapacidad de decir algo significativo en torno a los valores, pero es un defecto compartido por toda la gran filosofía de la época en el amplio espectro que va del pensamiento neokantiano y del positivismo a Heidegger, pasando por el marxismo. A pesar de ello, si un tema es recurrente y se discute en los cafés y en los periódicos de la Viena de Wittgenstein o de Musil, es el de los problemas éticos y de los valores en general. No sólo Freud piensa en el significado de las prohibiciones bíblicas y mitológicas o Weininger se suicida siendo congruente con sus posiciones públicas (a pesar de sus afinidades biográficas, la forma explícita del antisemitismo y de la homofobia del judío Weininger, coincide difícilmente con la actitud de silencio ético de Wittgenstein); también Kraus ataca violentamente la hipocresía y la doble moral de los vieneses en lo que respecta a la prostitución, asimismo es difícil encontrar una reflexión y un cuestionamiento en torno a los valores tan penetrantes como en los cuentos de Arthur Schnitzler o en los ensayo y escritos de Hermann Broch.

## Musil y el problema de la Moral

En lo que respecta a Musil, el interés tanto por la formación del yo y por la constitución de un orden social en las condiciones de vida contemporáneas, lo lleva a ocuparse atentamente del problema de la moral. En diferentes escritos el autor equipara, a manera de un primer intento de explicación, la moral a la ideología, entendida ésta en una acepción amplia, es decir como un elemento funcional necesario a la vida. Esta funcionalidad deriva del hecho que la ideología “...es la puesta en orden de los sentimien-

---

<sup>21</sup> Janik, Allan y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, p. 301.

tos por el pensamiento; la instalación entre ellos de una coherencia objetiva que facilita la coherencia subjetiva<sup>22</sup>. Si se acepta esta explicación, se trata entonces de un fenómeno que está presente en todos los niveles de la existencia y que confiere a nuestra vida una unidad de forma y contenido: el menor gesto de un individuo expresa- en la dramaturgia que constituye la vida cotidiana en la que cada uno representa un tipo de hombre- una unidad de articulación y una totalidad de sentido. Visto así, la acción y el sentimiento no son entonces sino un reflejo de la moral. Puesto que ella está vinculada, desde nuestra primera infancia, a la formación de nuestra identidad, no requiere necesariamente ser explícita para estar siempre presente. Su papel no se limita al de conformar un orden de las pulsiones interiores y a facilitar una correspondencia de los sentimientos con las ideas; la moral tiene también como función y objetivo el lograr la adecuación del comportamiento social gracias a la articulación obtenida a través de un lenguaje simbólico común. Esta concepción es respaldada por la idea según la cual la identidad se forma a través de la socialización, así como la hipótesis que el lenguaje no es sólo un instrumento o una vía del conocimiento- del mundo por el individuo- sino una forma de relación social.

La identificación de la moral con la idea de un lenguaje compartido implica el suponer que hay efectivamente, tanto en las cultura y en los individuos, algo que el joven Wittgenstein parece olvidar<sup>23</sup>, que es la noción de “precomprensión”. Es decir, el hecho de que siempre tenemos a la mano y a nuestra disposición un marco de comprensión no sólo del mundo sino también de los códigos sociales. Un marco simbólico que nos es pre-existente (puesto que es histórico y social) y que es necesario a la conservación y a la estabilidad de toda forma de conciencia individual. La interiorización de la precomprensión permite al individuo decidir y actuar “espontáneamente” puesto que en su ausencia se quedaría paralizado ante la necesidad de tener que descifrar cada vez la complejidad de cada nueva situación. A este respecto Musil no es verdaderamente original; en realidad esta defensa de la existencia de un marco interpretativo predeterminado es sumamente común entre sus contemporáneos. De ella hacen uso sobre todo aquellos, como Walter Rathenau- como lo hará, luego de su giro filosófico, también el segundo Wittgenstein<sup>24</sup>, el segundo Heidegger, la hermenéutica de Gadamer y buena

---

<sup>22</sup> Musil, *Der deutsche Mensch als Symptom* en *G.W. II*, p.1379.

<sup>23</sup> Gellner, E., *Language and solitude*, Op. Cit., p. 48-49.

<sup>24</sup> Gellner llama la atención sobre el hecho que ya en los años 20, en un documento que pasó por las manos de Wittgenstein al momento que este termina su *Tractatus* (1921), uno de los padres de la antropología,

parte del pensamiento conservador del siglo XX- que pretenden defender la intuición, la irreductibilidad de los juegos de lenguaje, la tradición o el “misterio” frente a la razón<sup>25</sup>. No obstante, lejos de Rathenau<sup>26</sup>, lo que interesa a Musil es la constatación de que la precomprensión no deja de tener importancia en relación a los problemas de la identidad. Así, por ejemplo, una de las críticas que Nietzsche dirige en contra de la conciencia moderna, consiste en reprochar el hecho que su realización acabada –la plena conciencia de cada acto- implicaría paradójicamente el anquilosamiento y la irresolución como forma de vida. En efecto, todo invita a pensar que es más fácil actuar- en términos de una economía de la acción - para el hombre que recibe una ideología externa (heterónoma), dirigida hacia objetivos claros, que para el hombre que quiere determinar a partir de sí mismo su actuar. En cierto forma la ideología heterónoma siempre ha sido vista por el pensamiento conservador como una terapia social, ya que permite al individuo común evitar el sentimiento de desorientación y la angustia de la elección<sup>27</sup>.

Musil es plenamente consciente de las dificultades que plantea la esfera ética, en particular por la tendencia del liberalismo y del pensamiento social moderno en general a ignorarla, dejando así las cuestiones de sentido abandonadas al irracionalismo. Esta situación explica que el individuo liberal se encuentre ante un mundo que sólo le ofrece, empobrecidos, los restos fragmentados y dislocados de valores y de éticas antiguas. De manera que el mundo ético que reemplaza al mundo del monopolio religioso, es percibido como un mundo de ambigüedades morales. Sin embargo, si bien se trata

---

Malinoski, desarrolla una teoría pragmática del lenguaje equiparable al de que desarrollará más tarde el segundo Wittgenstein. Como Musil, no se trata tampoco de un pensamiento original - aunque sí de lucidez- de la parte de Malinowski puesto, como se puede constatar, estas ideas son parte de la atmósfera de la época y tienen su origen en la nueva versión del nominalismo de E. Mach y F. Mauthner. Malinowski, al igual que Musil, había discutido en su tesis de doctorado el pensamiento de Mach. Gellner, *Ibid*, en particular p. 155-156.

<sup>25</sup> Vale la pena recordar que esta crítica de la racionalidad ha sido sometida, a su vez, a un crítica bastante consistente por autores como Karl Popper – en su ensayo *El mito del marco de referencia* – y su discípulo Hans Albert. También, Raymond Boudon, *Le chœur des relativistes. Sur quelques aspects du relativisme contemporain*.

<sup>26</sup> Bouveresse, Jacques, *Robert Musil, la philosophie de la vie et les illusions de l'action parallèle*, p. 132

<sup>27</sup> Así, por ejemplo, contra *la perfidia* del mundo libre de los iguales, Jünger elogia las cualidades del orden jerárquico: “ Esta es evidentemente la ventaja del orden estricto, del ejército prusiano, de la Compañía de Jesús o de la flota inglesa. Cada uno sabe lo que tiene que hacer. Pero si usted va a un café frecuentado por literatos...”, *Conversaciones con Ernst Jünger*, p. 23.

de saber cómo se puede plantear y responder adecuadamente en el mundo contemporáneo a la pregunta de “¿cómo vivir?”- pregunta que constituye el fundamento de la cuestión de la identidad- se debe tener presente que esta pregunta, para Musil, debe de ser formulada bajo el supuesto de una vida liberada de las concepciones heterónomas y que busca satisfacer, solo bajo esta condición, la exigencia de una vida interior coherente y prolífica.

Dicha vida entonces, sólo es posible a través de la posesión de una articulación de significados- “ideología”- libremente ganada y asumida, tarea que se antoja difícil en una época que no ofrece ni siquiera un primer acceso a formas claras de orientación moral. Si bien es plenamente consciente que en nuestra época la moral se ha vuelto problemática no solamente para el individuo sino también desde el punto de vista social<sup>28</sup>, no se trata por ello de dar marcha atrás al logro moral de la modernidad que se plasma en la conciencia crítica. Todo lo contrario, frente a esta perplejidad ética de la época, Musil cree que es necesario aclarar en qué consiste una experiencia ética y distinguir conceptualmente entre la ética y la moral.

### Moral y ética

A partir de una de las bifurcaciones que sufre la novela en los cautivantes diálogos entre Ulrich y Agathe, surge la pregunta por el significado de los preceptos cristianos, por ejemplo “el amaros los unos a los otros”. Los hermanos coinciden en reconocer que este tipo de preceptos producen inmediatamente la impresión de ser normas que provienen de una experiencia estática y permanente de los sentimientos, ajena a nuestra experiencia común. No es por lo tanto extraño que Ulrich se pregunte si efectivamente ellas no vienen de *otro lado*, es decir de una experiencia mística “fuera del mundo” cuya aplicación concreta requiere subordinarse a un solo y constante estado de ánimo, actitud que, por otra parte, se antoja y es seguramente irrealizable en la vida cotidiana. Sin embargo la idealidad - en el sentido de irrealidad- que es propia de la experiencia ética, procura a la acción una dirección o finalidad, lo que permite una eco-

---

<sup>28</sup> Diferentes autores comunitaristas como Alasdair MacIntyre y Charles Taylor coinciden a finales del siglo XX en este punto. Ver Cruz, Juan Cristóbal, *¿Qué cultura para la democracia? Comunitarismo versus liberalismo.*

nomía del sentimiento, un mínimo de desgaste gracias a que “la única tarea del individuo es actuar de acuerdo a...”, a la vez que proporciona una impresión de “elevación” o de “profundidad” a quién la experimenta. Pero, como lo demuestra las apariciones y las consiguientes degradaciones históricas de este tipo de estado, ellas terminan siempre por desgastarse. Esta sempiterna recaída puede explicarse por la contradicción con la realidad que es inherente a cada una de sus manifestaciones. Así, por ejemplo, en la necesidad de acción el individuo no puede querer el bien sino como objetivo final, es decir requiere el mal no sólo para contradecirlo sino también como estímulo. Pero, por una diferenciación entre moral y ética que es fundamental para Musil más que un simple desgaste, la moral parece representar, a semejanza del *yo* de Nietzsche, un equilibrio de fuerzas. Un equilibrio de fuerzas entre las distintas concepciones éticas en conflicto, entre aquellas tradicionales y las de más reciente aparición, logrado gracias a la anulación recíproca de las pasiones. La moral es en este sentido, una economía de las pasiones que permite, a su vez, alcanzar una forma de vida temperada (equivalente al consenso social descrito por las teorías liberales, en particular la postulada en nuestros días por Rawls con su *overlapping consensus*).

Ahora bien, en el desarrollo de las reflexiones propiciadas por sus conversaciones con Agathe, Ulrich se da cuenta de que la moral, entendida como las normas rígidas legadas por la tradición, tiene la desventaja de no corresponder al carácter fluido y complejo de la vida. La tradición identificada así a un sistema de preceptos que imponen un sólo tipo de vida, limita la pluralidad y el horizonte de las posibilidades de acción. Por ejemplo, una afirmación exclusiva de una forma de vida moral e intelectualmente unitaria, digamos *apolínea*, se tropezaría ante un empobrecimiento de sus posibilidades existenciales y ante la negación de facetas muchas veces ineludibles<sup>29</sup>, como lo escribe Musil:

“ Dostoievski era epiléptico, Flaubert también, y que hubieran tenido bastante mal, en un tal momento crucial de su existencia, de mostrar ‘la firmeza y la serena libertad de la vida...’ Que Horacio rehuyó el combate. Que Schopenhauer era odioso como un diablo. Que Nietzsche y Hölderlin se volvieron locos, que Wilde conoció la cárcel, que Verlaine bebía, que Van Gogh se tiró una bala en el vientre...”<sup>30</sup>

<sup>29</sup> A este respecto véase Pereda, Carlos *Crítica de la razón arrogante*.

<sup>30</sup> G. W. II, Op. Cit., p.1016.

La complejidad o, debemos decir, el tejido de contradicciones que caracteriza la interioridad del hombre moderno lleva a Ulrich (Musil) a la convicción que carecemos en nuestros días de una correcta metodología aplicable a la moral. Esta es la razón por la cual, en un primer momento, Musil propone como respuesta la idea de una *moral inductiva*, una moral adaptable a la complejidad de las circunstancias y a las posibilidades infinitas de la vida. Es decir, una moral de ensayo permanente. Se trata pues de una imagen de la moral inspirada de la ciencia, en la que el bien no es considerado como una constante (en su paralelo con el mal) sino como una función variable. Musil coincide así con Popper y con la tradición pragmática norteamericana (Dewey, Pierce y James), en el deseo de transplantar el carácter antidogmático de la ciencia al campo moral. Considerando que se debe actuar no a partir de principios sino a partir de situaciones.

Sin embargo, en un segundo momento Ulrich deja de lado la cuestión metodológica para privilegiar lo que, en el estado actual del conocimiento, es plausible aseverar respecto a los fenómenos morales. De esta forma, no tarda en descubrir que si bien hay sentimientos *apetitivos* que están dirigidos a una realización inmediata- tales como el erotismo, el enervamiento, la desconfianza - y cuya naturaleza es por lo tanto sumamente variable y está determinada por el exterior, también hay otra clase de sentimientos radicalmente diferentes. Esta segunda clase de sentimientos, los *no apetitivos*, al contrario de los anteriores, son indeterminados respecto a su objeto y parecen proyectarse a la totalidad del mundo, razón por la cual su reducción al concepto resulta en cierta forma imposible. Dentro de esta especie se puede nombrar la benevolencia, la felicidad y a fin de cuentas ciertas formas de experiencia amorosa- a diferencia de Heidegger, Musil no habla de la angustia- es decir: sentimientos propios de la vivencia personal (*Ich-Erlebnisse*) que, por decirlo así, dan color y transfiguran la realidad de una forma casi imperceptible pero no por ello carente de fuerza. Estos sentimientos, que corresponden por ejemplo a los principios cristianos de los que hemos hablado, apuntan hacia otra esfera o hacia un otro estado distinto a nuestra experiencia cotidiana. Esto lleva a realizar una distinción clara entre las formas de experiencia ética y la moral: la primera parece corresponder a las formas indeterminadas de sentimiento, en tanto que la segunda sólo parece limitarse a un conjunto de reglas unívocas y propias a la coordinación intersubjetiva- es decir, comunicable- de la acción. Para Musil la naturaleza y el estatus de la experiencia ética sugieren entonces ciertas particularidades y así asevera:

“¿Pero conocemos entonces siempre? Mientras leemos a Emerson, Maeterlink o Novalis, incluyo igualmente a Nietzsche y, para dar un ejemplo contemporáneo, mencionaría a Rudolf Kassner, se resiente un impulso espiritual muy fuerte, pero no se puede llamar a ese conocimiento. Falta la convergencia hacia la univocidad, la impresión no se deja comprimir ni llevar a la condensación, tenemos ahí transcripciones intelectuales de algo que no se deja apropiar, en términos humanos, pero que se puede expresar de nuevo en transcripciones intelectuales”

“Esto se explica por el hecho que las representaciones, en este ámbito de intereses, no tienen una significación fija, sino son vivencias más o menos individuales que no se entienden sino en la medida que uno rememora vivencias análogas. Deben ser en cada ocasión vividas de nuevo, ellas no pueden sino ser experimentadas de nuevo más que parcialmente y en ningún caso comprendidas una vez y para siempre”<sup>31</sup>

Para atacar los problemas de orientaciones de nuestra época, se requiere, según Musil, comenzar por distinguir entre dos tipos de experiencia de las cual la diferencia entre moral y ética si bien es significativa, es sólo una expresión más de una diferencia más profunda.

### La imposibilidad de conceptualizar la vida auténtica

*“Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet/ der Mensch auf dieser Erde”*  
Hölderlin

Musil distingue entonces dos ámbitos que denomina por un lado, lo *ratioide* y por el otro, lo *non ratioide*. El primero es aquel ámbito al cual se le puede aplicar, para describirlo, un lenguaje unívoco. Es aquel que se caracteriza por “una cierta monotonía de los hechos, un predominio de la repetición, una relativa independencia de los hechos, los unos en relaciones a los otros”<sup>32</sup>. A este ámbito de lo *ratioide* se pueden aplicar por lo tanto leyes y reglas y a fin de cuentas una metodología científica. Musil admite en consecuencia que este ámbito coincide, pero no exclusivamente, más con la naturaleza

<sup>31</sup> G. W. II, Op. Cit., p.1049.

<sup>32</sup> G. W. II, Op. Cit., 1026

física que con otros: “se puede decir que el ámbito *ratioide* esta regido por la noción de “solidez” como una *Fictio cum fundamento in re*”<sup>33</sup>. Sin embargo, ya el hecho de que subraye que se trata, a pesar de todo, de una ficción, indica que poco importa que a los fenómenos referidos se les pueda manipular en razón de su aparente solidez:

“en el fondo, ahí también, los fundamentos son vacilantes, los fundamentos primeros de las matemáticas no presentan certeza lógica, las leyes de la física no son válidas sino aproximadamente, y los astros se mueven en un sistema de coordenadas cuyo centro no se encuentra en ningún lado”<sup>34</sup>.

Dicho de otra forma, a pesar de que ello no contradice la racionalidad ni la paraliza, ya que en el ámbito *ratioide*, como su nombre lo indica, los argumentos y los conceptos explicativos son pertinentes, el fondo mismo de los dos ámbitos es, como veremos, la indeterminación. Pero antes de ir más adelante, vale la pena detenernos un momento en las implicaciones que puede tener esta concepción respecto a la comprensión histórica de nuestra época.

Es claro que el ámbito *ratioide* correspondería a la actitud que se ha vuelto predominante con la modernidad, ya sea por el apogeo de la “creencia en los hechos” (el positivismo, la ciencia) o por el éxito histórico del capitalismo. Puede decirse que la afirmación de lo *ratioide* ha acompañado exitosamente a la modernidad de forma que llega a ser la única creencia de una época que ha desconfiado profundamente de toda otra creencia. En efecto, el auge del capitalismo es concomitante de la desagregación de la jerarquías de valores del mundo tradicional; su desarrollo no deja subsistir sino una especulación a la baja sobre lo humano (lo que para Musil, a diferencia de un autor como Leo Strauss, no es necesariamente negativo): nuestra época desconfía de toda cualidad moral salvo del egoísmo puesto que es la única cualidad confiable por su univocidad. Y a partir de este elemento fundamental y a tal grado unívoco que permite su medición en esa abstracción que es el dinero- Simmel no se equivoca en calificarlo de denominador común de todo valor- se ha organizado nuestra sociedad. De hecho, Musil no duda en afirmar que se ha logrado establecer con el dinero una nueva jerarquía más sólida entre los hombres y entre las clases sociales que aquella de la sociedad tradicional fundada sobre la creencia o en la Iglesia. La modernidad se caracteriza enton-

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 1027

<sup>34</sup> Ibid., p. 1026-1027.

ces por buscar el mayor grado de univocidad en la significación, creando así un tipo de lenguaje que ha permitido un altísimo grado de cohesión social.<sup>35</sup>

### El ámbito *non ratioide*

Del ámbito *non ratioide* se puede decir enseguida que, *a contrario sensu* del ámbito *ratioide*, se trata de una esfera en la cual las experiencias no tienen una significación unívoca, en ellas predomina la excepción sobre la regla. Musil se refiere evidentemente al tipo de experiencias singulares, únicas e inmediatamente indeterminadas que la ciencia ni el concepto pueden apresar. Este ámbito corresponde a aquel de las experiencias, como la mística o el amor, en que el equilibrio entre el sujeto y el “objeto” se rompe ya sea por un predominio del sujeto sobre el objeto o del objeto sobre el sujeto. Dicho de otra forma, en ellas asistimos a una hipertrofia de la subjetividad o a una tendencia a su aniquilación. Lo que es importante subrayar es que Musil sugiere que todas las formas de orientación última, individuales o culturales- en el sentido de lo que Charles Taylor llama hoy los “hiperbienes” o Richard Rorty llama “los vocabularios finales”- pertenecen a esta esfera: “(el) ámbito de las reacciones del individuo al mundo y al prójimo, el dominio de los valores y de las evaluaciones éticas y estéticas, el ámbito de las ideas”<sup>36</sup>. Por lo tanto la articulación de la vida auténtica<sup>37</sup> se elabora con significaciones que no sólo dependen- de forma semejante a los juegos de lenguaje de Wittgenstein - de las circunstancias en las que se aplican sino que su característica es la de ser esencialmente indeterminables -esta orientación paradójica fundada en lo indeterminación o en la “nada” hace pensar en el dios de Eckhart al cual no se le ama ni

---

<sup>35</sup> Vale la pena subrayar a este respecto que una figura reciente tan importante como E. Gellner, parte de una lectura semejante para entender la importancia del Estado y del nacionalismo moderno: según este autor la modernidad solamente ha sido sólo posible gracias al desarrollo de un lenguaje formal y libre de todo contexto, es decir unívoco (propicio para el desarrollo a la ciencia, de la técnica, de la industria, del mercado y acorde a la compleja administración y a los altos grados de movilización social de nuestra época), y éste fue institucionalizado por el Estado moderno al asegurar, fomentándolo como unidad lingüística y cultural a través de un sistema educativo generalizado, su existencia y su viabilidad como sistema masivo de comunicación. Ver, Gellner, Ernest, *Nation et nationalisme*.

<sup>36</sup> Musil, *Ensayos, G. W. II*, Op. Cit., p. 1028.

<sup>37</sup> Cf. Charles Taylor, *Le Malaise de la Modernité*.

se le debe amar por una u otro cualidad o motivo específico, sino sólo porque El es El<sup>38</sup>. De esta forma, la esfera *non ratioide* permanece abierta a una fuente inagotable de significaciones y posibilidades, razón por la cual el lenguaje en el que ella emerge no es descriptivo sino metafórico.

El sentimiento hegeliano de ocaso derivado del supuesto que el arte se subordina al concepto, conocido pretexto para anunciar el fin del arte, no puede ser compartido por Musil. Para este último ninguna de las dos esferas, la *ratioide* y la *no ratioide*, puede subordinarse a la otra, así como no hay tampoco ni una prioridad ni una soberanía de la una sobre la otra<sup>39</sup>. Al contrario lo que se requiere, a sus ojos, es un equilibrio (tenso, conflictivo, inestable) entre las dos esferas. Alcanzar un tal equilibrio es lo que determina, para Musil, el éxito o el fracaso no sólo del proyecto particular de vida que representa cada uno de los personajes del *Hombre sin atributos*, sino también el equilibrio o el fracaso de nuestra época. En efecto, todos los personajes centrales intentan huir de la vida ordinaria - el ámbito *ratioide* - y experimentar *una otra* forma de vida: tales son los casos de Moosbrugger con el asesinato, de Bonadea con la exacerbación del erotismo, y de Diotima con la espiritualización del amor (*geistige Schönheit*). Sólo el general Stumm es atraído por un deseo de univocidad (*ratioide*)- la disciplina jerárquica y burocrática de la vida militar- pero éste termina también, debido a su falta de orientación ética, por llevar a la guerra como única solución.

Es claro que, en la novela, la única experiencia de vida lograda es la de Ulrich y Agathe- pero por las condiciones históricas y por su condición humana, sólo puede tratarse de una solución parcial y temporal que terminará por decaer y disolverse - en tanto que los otros personajes representan la misma tentativa pero en sus versiones malogradas. La experiencia de Ulrich y Agathe, que no es sino una sola versión en su doble expresión masculina y femenina, es plenamente acabada puesto que sólo en ellos se da el equilibrio complementario entre los dos ámbitos, lo *ratioide* y lo *no ratioide*, en el que el entendimiento y el sentimiento se interpenetran recíprocamente.

Como hemos dicho, en la novela el fracaso o el éxito del equilibrio entre la esfera del entendimiento y la del sentimiento no sólo es determinante para los personajes sino también para la época. Como sabemos, la *Acción paralela*, nombre que lleva el

---

<sup>38</sup> Esto es lo que seduce en su conversión a Pablo según la interpretación de Eckhart: "Y si Dios no es bondad, ni ser, ni verdad, ni Uno, ¿qué es? El es Nada, no es ni esto ni aquello", Sermón 23, *Eckhart*, p. 201.

<sup>39</sup> Cf. Christoph Menke, *Die Souveränität der Kunst*

proyecto estatal imaginado para acompañar las festividades del jubileo del emperador y alrededor del cual se teje el hilo de las intrigas sociales y políticas de la novela, en el fondo focaliza la esperanza de encontrar un proyecto cultural coherente y viable para la época. Ella simboliza el deseo insatisfecho de una idea que dote de un sentido unitario y confiera un “soporte existencial” que, a su vez, haga posible una “realización real”, es decir un obrar en el que coincidan la idea y la acción, el entendimiento y el sentimiento. Sin embargo, debido a la actual ruptura profunda entre las dos esferas, la *Acción paralela* no dará a luz sino a una acción desprovista de ideas.

Desde un principio entendemos que en la novela este deseo de síntesis y de conciliación se verá frustrado debido a que las condiciones propias a la época - no fatales pero si de inmadurez - impiden resolver esta relación fundamental entre el sentimiento y el entendimiento. Por este fracaso anunciado, la *Acción paralela* no puede sino desembocar en una utopía perteneciente exclusivamente a la esfera del sentimiento, que no es otra sino la “fraternidad” de la guerra. La guerra es la versión social y negativa de la utopía musiliana del otro estado, es decir la pura afirmación de lo non ratioíde, en donde está ausente toda mediación del entendimiento. Esto lo confirma, a sus ojos, el hecho que, de forma inesperada, lo místico reaparezca y se convierta en una actitud reivindicada en los círculos culturales que van de Ernst Jünger al nacionalsocialismo: el Estado, sobre todo en su versión más agresiva y bélica, se convierte en una obra de arte total y en la posibilidad de alcanzar un sentido unitario y de experiencia religiosa postcristianos. Desde esta perspectiva, el nacionalsocialismo se propone como una voluntad de explorar los límites de lo posible, voluntad que se revela en consecuencia en su intento de cambiar la naturaleza misma del hombre<sup>40</sup>. Por su parte, la utopía de Ulrich y Agathe conoce sus propios límites: la miseria y la fortuna quieren que “el otro estado no dé recetas para la vida práctica”<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> - Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Seuil, París, 1986, p.70.

<sup>41</sup> - *Der Mann ohne Eigenschaften II*, Op. Cit., 1888.