

ROBERT MUSIL Y LOS ESTADOS DESUNIFICADOS DE EUROPA

ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura
CLXXXII 722 noviembre-diciembre (2006) 000-000 ISSN: 0210-1963

Fernando Bayón
Instituto de Filosofía, CSIC

ABSTRACT: *This article is a study of Robert Musil's work "The Man Without Qualities" from philosophical sources. It is a novel that has produced so many overriding metaphors through which we can better understand the crises of the social identity on the horizon of the last modernity in Europe. Much of the key-concepts that helped in creating the so called "Legend of Modernity" start to vanish in an irremediable way: not only did Musil trace the disappearance of the support for national aspirations and social cohesion, he also showed us how culture is a mad carousel of collapsed expectations, and how the prevailing idea of "subjectivity" lacks today any solid or essential nucleus. In the middle of this disenchanting landscape of Europe, where all the modern and classical illusions became nothing, appears however "a new human being", since the man "without qualities" is the man with endless possibilities too.*

KEYWORDS: *Robert Musil, Last Modernity and Metaphor, Europe, Social Identity, Philosophy and Literature.*

POR QUÉ SE HA VUELTO DIFÍCIL INTRODUCIR LA "Y" ENTRE HUMANITAS Y RELATO

La leyenda de la última modernidad tiene en *El hombre sin atributos* de Robert Musil alguna de sus metáforas directrices. Recordemos que la novela, irreductible a cualquier sinopsis, está protagonizada por Ulrich, el hombre sin atributos, quien es inopinadamente nombrado secretario de una "acción patriótica" cuya meta consiste en preparar el septuagésimo aniversario del reinado del emperador Francisco José I (1848-1918) como "acción paralela" al trigésimo aniversario del emperador prusiano Guillermo II, que así mismo tendrá lugar el año 1918. La "acción paralela" está liderada por Diotima, cuyos salones son el centro de un enorme y estéril ceremonial ideológico, un carrusel institucional, erótico-fantástico y, sobre todo, intelectual, donde se intenta recuperar una imagen rectora del momento, "algo para lo que éste existe".

Claudio Magris, en su célebre tesis doctoral titulada *El mito hasbúrgico en la literatura austríaca moderna*, ha

RESUMEN: El presente ensayo es una interpretación de la novela de Robert Musil "El hombre sin atributos" a partir de fuentes filosóficas. Se trata de una obra que ha producido algunas metáforas decisivas para comprender las crisis de la identidad social en el horizonte de la última modernidad europea. Muchos de los conceptos clave que ayudaron a crear la leyenda de la modernidad empiezan a erosionarse de modo irreversible: se descomponen las aspiraciones nacionales, el sujeto pierde su núcleo sustancial y la cultura es un carrusel de esperanzas abortadas incapaces de responder a ninguna idea rectora. Y, sin embargo, en el paisaje de esta Europa tardomoderna en que se han agotado las pasadas ilusiones surge la idea de que el "hombre sin atributos" es también el "hombre de las posibilidades".

PALABRAS CLAVE: Modernidad y Metáfora, Europa, Identidad e Imaginario sociales, Filosofía y Literatura, Musil.

reparado en la obra musiliana llegando a la conclusión de que la disolución del mito hasbúrgico lleva implícita una disolución equivalente en el orden narrativo (Magris, 1998, 438s). Me interesa, de entrada, recoger esta idea de Magris, que ya habrá ocasión de problematizar: el entrecruzamiento entre *humanitas* y *relato*, de modo que una metamorfosis en el orden de la primera -en este caso, de los lugares comunes de ese mito hasbúrgico que parece haberse hecho con el *copyright* de la expresión *fin-de-siècle* (Schorske, 1981)- llega a corresponder a una metamorfosis en las narrativas de la identidad. Bien entendido que en la diana musiliana está pintada bastante más que la humanidad hasbúrgica en su época de decrepitud. Magris también lo observó: el espectro de la satírica embestida de Robert Musil hay que ampliarlo a todos los confines de la cultura europea en su última modernidad. Pero para entender mejor esta ampliación del espectro de la satírica devastación musiliana (o cómo el imaginario social que construye apunta en muchas direcciones, pero sobre todo en una: hacia la descreación de la leyenda moderna) es preciso entrar brevemente en el análisis de la gnoseología de la novela.

LAS IDENTIDADES FUNCIONARIALES (Y SUS IMPÍAS ESCISIONES)

No extraña que en un libro titulado “Dios en el exilio”, Manfred Frank haya reservado a Musil un lugar de honor. Ciertamente, la producción completa del autor de “Las tribulaciones del estudiante Törless” es una de las mejores varas narrativas con que medir el comportamiento del famoso espíritu de la racionalización a lo largo de la primera mitad del s.XX. Así, “El hombre sin atributos” nos presenta una calidoscópica, enciclopédica farsa de la situación del alma bajo las condiciones de aquella ilustración técnico-científica que había pretendido siluetear a la Modernidad europea de parte a parte. En esta novela, los hechos se disuelven más bien en un tejido de dependencias o en una tupida red sináptica que resulta, a la postre, inabarcable en su radicalidad (Frank, 2004, 347). Con el resultado de que, en el interior del mundo del hombre sin atributos, el concepto de función resulte así el más fiable a la hora de evaluar o describir la relación de provisionalidad y contingencia que caracteriza a los diversos elementos que concurren en uno cualquiera de los sucesos narrados. Dejando aparcados, como restos arqueológicos e inservibles, otros conceptos de venerable historia tales como los de causalidad o sustancialidad, que aspiraron siempre a movilizar en la mente humana recursos explicativos apoyados en fundamento estables, reiterados y últimos (Frank, 2004, 348). Y resulta especialmente interesante observar a qué tipo de cultura apuntan, según Musil, unas relaciones humanas susceptibles in extremis de reconducirse socialmente a esta idea de función. A este respecto, el narrador recoge, irónico y exacto, una opinión del Conde Leinsdorf vertida en el salón de Diotima:

“Sostenía que todo servicio –no sólo el de un oficinista, sino igualmente el de un obrero o un barítono– significa una función. –Cada individuo –solía decir– desempeña un oficio en el estado: un obrero, un príncipe, un artesano son funcionarios”. (...) a sus ojos, también los señores y señoras de la alta sociedad eran portadores de responsabilidad funcional, aunque no hicieran más que entretenerse en conversaciones con investigadores de las inscripciones Boghaz-Koi o de los moluscos lamelibranchios, o aunque simplemente cortejaran a las esposas de los grandes financieros. Aquel concepto de función pública era para él equivalente a lo que Diotima llamaba unidad religiosa del rendimiento humano, desaparecida desde el medioevo. Semejante sociabilidad forzada (...)

procede realmente de la necesidad de fingir una unidad humana, la cual debe abarcar todas las actividades del hombre, aunque ya no existe ni ha existido nunca. Diotima apelaba aquella ilusión con la palabra “cultura”.

La sociedad es un *guignol* teatral, con sus títeres representando la gran pieza de ilusionismo titulada *cultura*: sobre las tablas del escenario, llamado *civilización*, domina un presuntuoso lenguaje gráfico, como diría Diotima, hecho de fórmulas químico-matemáticas *pero de ondas sin hilos*, un embarazoso estado provocado por la combinación de economía política, investigación experimental e incapacidad de convivencia humana. Pero esta sociabilidad forzada tiene otras consecuencias acaso de más largo alcance. Pues no basta con detectar lo que de cómica ficción de unidad tiene esa sociabilidad forzada, donde hasta el cotilleo de las damas finiseculares y ociosas es un ejercicio funcional. Hay que detectar al mismo tiempo la escisión profunda que esa sociabilidad de refinados autómatas practica en el alma del individuo y hasta qué punto las políticas modernas de Estado se aprovechan de sus comedias, capaces de abrir tantas heridas. Al fin y al cabo, la escisión entre individuo y función fue siempre uno de los más viejos timbres de gloria de cualquier orden burocrático, y al reformularla, Musil era sin duda consciente de que su historia se remonta al siglo XIV. “El hombre sin atributos” replantea en el horizonte completamente secularizado del imperio burocrático de la Austria-Hungría de 1913 un problema que ya debatió en su tiempo Nicolás de Cusa cuando, para sentar las bases de la primacía de la iglesia sobre el orden intramundano, abogaba por practicar una distinción radical entre las funciones eclesiásticas y los individuos concretos que las encarnaban temporalmente, de modo que la infalibilidad absoluta de aquéllas no quedara a expensas del valor y cualidades temporales de éstos. La consumación de esta escisión entre *individuo y función* ayuda siempre, como vemos, a que el poder burocrático se revista de un carácter inapelable.

Para entender mejor la potencia del pensamiento de Musil habría que relacionar, por tanto, la cita anterior con otra extraída de su ensayo “La nación como ideal y realidad”, donde el escritor nos habla sobre la impía escisión entre persona privada y funcionario. Escisión sobre la que se monta la fábula de la nación, con resultados estériles y, a la vez, pomposos. Efectivamente, Musil vivía en “la Europa de los expedientes”, esos símbolos máximos de las

relaciones burocráticamente ineficientes, felpadas, higienizadas, impersonales e indirectas, entre Estado y súbdito. Una profilaxis para toda buena ciudadanía que bajo el discreto e inane manto de impresos normalizados escondía auténticas llagas. Y bajo sus informes barrocammente lacrados, un sinfín de desconciertos:

“Es la vida vuelta inodora, insípida e ingrátida, el botón que se aprieta, y si un hombre muere por ello, uno no lo ha hecho, porque toda la conciencia estaba ocupada en el difícil manejo del botón; el expediente es la sentencia del tribunal, el ataque con gas, la buena conciencia de nuestros verdugos, él escinde a los hombres del modo más impío en persona privada y funcionario, pero lo indirecto de la relación es, en nuestras actuales condiciones, una higiene aparentemente imprescindible.” (Musil, 1992c, 102)

EUROPA: ENTRE LA METAFÓRICA DE ROLES Y EL PRINCIPIO DE RAZÓN INSUFICIENTE

A este respecto, igual que a otros, “El hombre sin atributos” de Robert Musil demuestra una llamativa capacidad de suscitar diálogos con algunas de las contribuciones filosóficas más interesantes de la segunda mitad del siglo XX. Propongo, por ejemplo, un entendimiento entre literatura y filosofía: entre Musil y Hans Blumenberg, quien, en su ensayo titulado “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica” incluido en su libro “Las realidades en que vivimos”, nos describe la instalación del ser humano en el mundo *moderno* de acuerdo a una serie de constantes antropológicas que se dirían concebidas en la inagotable estela de Musil.

Cuando habla del estado carencial del hombre, en cuanto ser de irredenta pobreza que precisa de la retórica como un arte de las apariencias que hace que se las arregle en su posición de carencia de la verdad; cuando nos habla de la humanidad como un punto de intersección o una composición problemática de realidades extrañas, siempre extrañas; o de la retórica como la fatigosa producción de consensos de los que ya no se encarga mágicamente ningún fondo sustancial; cuando afirma en inolvidable aforismo “donde faltan las evidencias, la retórica crea instituciones” -o “todo lo que sigue habiendo más acá de la evidencia es retórica”- (Blumenberg, 1999, 121); cuando, en pocas palabras, da

cuenta de ese radical antropológico que viene expresado en la fórmula, de engañosa sencillez, “no es tan obvio que el ser humano pueda existir”, de modo que sólo somos capaces de existir entablando relaciones no inmediatas con la realidad, sino a través de formas simbólicas constitutivas de relaciones indirectas, complicadas, selectivas, aplazadas, inadecuadas y, sobre todo, metafóricas; cuando leemos todo este registro blumenbergiano de insuficiencias antropológicas radicales que hacen que la retórica sea nuestro destino, uno no puede por menos de retrotraerse a Ulrich, el hombre sin atributos. Sólo pretendo dar, en tres pinceladas, la afinidad electiva entre este ensayo de Blumenberg y la obra maestra de Musil.

En primer lugar, “El hombre sin atributos” es una cómica orgía-debacle de eso que Blumenberg denomina *metafórica de roles*. Esto es, que *poder-vivir* y *definirse-un-papel* son cosas idénticas. Esto está muy de acuerdo con el concepto musiliano de “función”: ya hemos rebasado ampliamente la tradición ciceroniana según la cual la retórica era un sistema de solicitud de mandatos para la acción. Ahora es ante todo un sistema de defender, ante uno mismo y los demás, una autoconcepción que siempre anda en ciernes y como formándose. No se trata de que antes o después todos acabemos involucrados en alguna suerte de *intermezzo* teatral: el carácter incidental y episódico de la puesta en escena de nuestra vida no debe hacernos olvidar que lo que no es ni incidental ni episódico es la necesidad que padece la vida de esa puesta en escena.

De hecho, una de las formas mejores de disfrutar el ti vivo genial de la KaKania musiliana es sensibilizándose con los efectos cómicos que se producen al discrepar la *conciencia de rol* y la *expectativa de rol*, esto es, el sentido interno que ciertos personajes creen tener de la consistencia de su papel (ya sean generales enciclopedistas y enamoradizos, industriales del armamento con ínfulas de genio, chismosos consejeros imperiales, o jóvenes nietzscheanas abogadas de criminales sexuales) y el sentido externo de su aceptación social. Efectos discrepantes que el escritor maneja con ladina habilidad y que su antihéroe, Ulrich, detecta como un desencantado y frío espía, con una inteligentísima consciencia de trazos algo distantes y algo perversos. Algunas flagrantes incongruencias o faltas cómicas de asentimiento entre conciencia (interior) y expectativa (externa) de rol dan, tanto al

hombre sin atributos como a “El hombre sin atributos”, parte de su perfidia crítica y encanto satírico.

En segundo lugar, es posible descubrir otra iluminación del texto de Blumenberg desde Robert Musil, todavía más incisiva: el correlato de la antropología de un ser al que le falta algo esencial –dice el autor de “Trabajo sobre el mito”– es el principio de razón insuficiente: *principium rationis insufficientis* (Blumenberg, 1999, 133). Esto es, la posibilidad de obrar mediante la retórica surge en el momento en que notamos que es imposible aducir la razón suficiente para los hechos que nos rodean. Esto de ningún modo significa postular una renuncia a las razones ni equivale a una apología de las actitudes infundadas; más bien se trata de tomar conciencia de que lo que designa ese principio de razón insuficiente son nuevos modos de fundamentación difusos y no metódicamente reglamentados. Musil parece haber respondido con gran soltura y genio, ya en la primera mitad del siglo, a este planteamiento según el cual la retórica es un opción razonable en una época de constantes despotenciaciones de la racionalidad. Por ejemplo, Ulrich replica a Leo Fischel, director del Lloyd-Bank y filósofo *amateur*, que “en nuestra vida real, es decir, personal, y en la público-histórica sucede siempre lo que en el fondo carece de motivo suficiente” (Musil, 1993, 164).

Quizás por este motivo, Robert Musil entiende el momento del ser como comedia: “Es una comedia; pero como toda comedia, tiene naturalmente algún sentido... basta imaginárselo: cuando fuera, un mundo oprime la lengua, las manos y los ojos, el gélido paisaje lunar de tierras, casas, costumbres, cuadros, libros... y cuando dentro no hay más que niebla escurridiza: ¡qué felicidad poner una expresión en la que uno pueda reconocerse a sí mismo!” (Musil, 1993, 161). Siguiendo la más exigente estela de las filosofías de su época, aquellas que supieron que para hablar del *ser* había que emplearse radicalmente con las metáforas temporales, Musil ve el *ser* como un *momento* y ese *momento* como una *comedia*. Con lo que a ese adelgazamiento *temporal* del ser le está añadiendo sin embargo un cierto suplemento barroco: es algo que surge precisamente cuando insertamos la cuña de una apariencia del yo entre esa gelidez lunar y opresiva de los paisajes exteriores y la niebla escurridiza y gaseosa de nuestro volatilizado interior.

En tercer lugar, para rematar estas pinceladas sobre la afinidad de Blumenberg con Musil quiero pensar juntamente

estas dos citas, donde se desenmascara al europeo tardo-moderno como un ser de humanidad flotante, débil, exiliada, vagabunda. La primera es de Hans Blumenberg:

“Los distintos accesos antropológicos a la retórica convergen en una constatación descriptiva central: el ser humano no tiene ninguna relación inmediata, puramente “interior”, consigo mismo. Su autocomprensión tiene la estructura de la “autoexterioridad” (...); hasta para nosotros mismos somos algo fenoménico, una síntesis secundaria de una multiplicidad primaria, no a la inversa, una síntesis primaria de una multiplicidad secundaria. Queda hecho añicos el sustancialismo de la identidad: la identidad tiene que realizarse, se convierte en una especie de prestación, de ahí surge toda una patología de la identidad. La antropología no tiene otro tema que una “naturaleza humana” que nunca ha sido ni será “naturaleza”. (Blumenberg, 1999, 141)

Pues bien, no hay quizá mejor modo de comprobar hasta qué punto éste fue ya el tema de Musil en “El hombre sin atributos” que traer a colación el famoso pasaje de la artesa con que prácticamente se abre la novela y que da curso intensivo a esta “antropología de los añicos” de la identidad:

“Un paisano tiene por lo menos nueve caracteres: carácter profesional, nacional, estatal, de clase, geográfico, sexual, consciente, inconsciente y quizá todavía otro carácter privado; él los une todos entre sí, pero ellos le descomponen, y él no es sino una pequeña artesa lavada por todos estos arroyuelos que convergen en ella, y de la que otra vez se alejan para llenar con otro arroyuelo otra artesa más. Por eso tiene todo habitante de la tierra un décimo carácter y éste es la fantasía pasiva de espacios vacíos; este décimo carácter permite al hombre todo, a excepción de una cosa: tomar en serio lo que hacen sus nueve caracteres y lo que acontece con ellos; o sea, en otras palabras, prohíbe precisamente aquello que le podría llenar. Este espacio, reconocido como difícil de describir, tiene en Italia colores y formas distintos que en Inglaterra, porque eso que se destaca en él tiene allí otra forma y otro color, y es en una y otra parte el mismo espacio vacío e invisible en cuyo interior está la realidad, como una pequeña ciudad de cajón de sastre, abandonada por la fantasía.” (Musil, 1993, 42)

Esta convergencia líquida, o que se *liquida* a cada instante en un *perpetuum mobile*, de nuestros nueve caracteres

produce ese décimo carácter que no es sino la imposibilidad de ensamblar y estabilizar a aquellos nueve anteriores elevada a la condición de vacío identitario. Vacío que es el "auténtico" pliegue de nuestra realidad, la sede invisible de una identidad que escapa maltrecha de las aventuras de la razón autosustanciada del ideal moderno (Muñoz, 2004). Esa fantasía de espacios vacíos que abomina de todo aquello que los podría llenar va a ser la matriz insondable de todas las posibilidades, escondida en el cuerpo del hombre sin atributos.

HA SURGIDO UN MUNDO DE ATRIBUTOS SIN HOMBRE. O CÓMO LA DESCOMPOSICIÓN DEL ANTROPOCENTRISMO HA LLEGADO POR FIN AL YO

Si el mundo del hombre sin atributos es, en realidad, *un mundo de atributos sin hombre*, me gustaría resumir sus rasgos más característicos en breves trazos. En este mundo, el yo es un centro elidido. Cuando Musil afirma que un hombre sin atributos consta de atributos sin hombre ("él era todo un carácter, aun sin tenerlo", dice impasible el narrador), está consiguiendo que su criatura revele una constante de la última modernidad europea. En la vida de Ulrich todo se ha desarrollado como si las cosas entablaran relaciones entre ellas más que con él, de modo que se ha acabado convenciendo de que esas famosas *Eigenschaften* (propiedades) se entienden mucho mejor entre ellas de lo que lo hacen con él mismo, por lo que al final apenas tienen que ver con Ulrich *personalmente* sino con otras personas que a su vez dicen poseerlas. Estos *trusts* de propiedades se forman a expensas de un sistemático desahucio de las subjetividades. Son consorcios de atributos cuyos consejos de administración están deslocalizados del *ego*. El Yo es el centro elidido por los atributos, que se reúnen en órbitas excéntricas e impersonales.

La deslocalización de los viejos patrimonios de la subjetividad no acaba ahí. También afecta al capital de experiencias. Una máxima que recorre de principio a fin la novela: las experiencias se han independizado del hombre.

"¿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 experiencias 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? Ha surgido un mundo de atributos sin hombre, de experiencias sin que uno 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, han llegado por fin al yo." (Musil, 1993, 183).

La "desvivencia de la experiencia" es uno de los marcadores de la inserción paradójica del hombre en las sociedades de la última modernidad europea. Maurice Blanchot observó cómo el hombre sin atributos es el hombre abstracto cuya vocación es la de vivir la teoría por sí mismo, padeciendo a cambio el tormento de no poder realizarse de un modo sensible (Blanchot, 2005, 183). Así, la Centroeuropa de Ulrich es el mundo de la impersonalización, del rodeo higienizador, del horror a los *Tête à Tête*, de la molición institucionalizada, de las aventuras por delegación, de las burocracias profilácticas. De la desconstrucción de las éticas de convicción, el desasimiento y los ritos del chivo expiatorio. Esto encuentra una formulación genial en el pasaje siguiente:

"Se deja que otros hombres forcejeen, mientras que uno observa bien sentado en su puesto: eso es el deporte. Dejar que la gente diga los más grandiosos disparates: eso es el idealismo. Los que quedan salpicados al sacudir el charco del mal: a esos se les llama indeseables. De esta manera encuentra todo el mundo su lugar y su orden; pero esa técnica de veneración de los santos y de engorde de carneros expiatorios mediante el desasimiento, no deja de ser peligrosa, pues electriza al mundo con las corrientes de todos los conflictos interiores sin resolver. Uno se mata o se hermana; ahora bien, no se puede saber si lo hace en serio, porque está ya, en parte, fuera de sí, y todos los acontecimientos parecen tener lugar en medio o detrás de la realidad como una fantasmagoría del odio y del amor." (Musil, 1992a, 265).

Esta situación de un *self* continuamente "fuera de sí", un *éx-tasis* antirromántico, encuentra su metáfora idónea en el dinero. Aquí bucea a placer la ironía del novelista,

hasta convertirse en uno de los mejores retratistas de la Europa “de la filosofía del dinero”. Desde luego, una medida mejor de ese desasimiento, de esta burocracia de la delegación y la des-subjetivización profiláctica, la da el dinero. “El dinero es moral y razonable”, dice Arnheim, el gran industrial alemán de encanto intelectual embobado con Diotima (y, como quien no quiere la cosa, con los derechos de explotación de unos pozos petrolíferos galizianos). Y continúa analizando con qué fuerza el dinero, en tanto metáfora de racionalidad, objetividad y violencia sublimada, determina nuestros vínculos sociales en la época de un *capitalismo de la exterioridad* más frenética:

“Esta propiedad, por la que las acciones son reiterables y de la cual están investidas la moral y la razón, va unida al dinero como cualidad inseparable; el dinero se identifica con ella y descompone todos los placeres del mundo en conjuntos de valores adquisitivos con los que se puede emprender lo que se quiera. De ahí que el dinero sea moral y razonable. ¿Y no es el dinero un método de dirigir las relaciones humanas tan seguro como el de la violencia? ¿Y no nos permite renunciar a su ingenuo empleo? El dinero es violencia espiritualizada, una forma particular, dúctil, refinada, creadora de la violencia. ¿No se funda el negocio en la astucia y en la coacción, en el fraude y en la explotación, si bien estos elementos son civilizados, transferidos enteramente al interior del hombre y revestidos por fuera con la apariencia de la libertad? El capitalismo, como organización del egoísmo según la jerarquía de las fuerzas adquisitivas, es el orden más perfecto y más humano que hemos podido crear nosotros para honra y gloria Tuya” (Musil, 1992a, 259).

Resulta difícil dejar de relacionar estas palabras del industrial Arnheim con la obra de Simmel titulada precisamente *La filosofía del dinero*. Sobre todo porque Simmel vio cómo el dinero construye tres metáforas sociales fundamentales para el europeo del capitalismo tardío.

En primer lugar, una metáfora de moralización. El dinero subsume los objetos bajo la forma precio. El dinero coloca los objetos en un plano exterior y distinto del de las relaciones entre los individuos: es la espiritualización de la violencia. Las cosas, representadas por el dinero, aparecen dotadas de un valor propio y, así, lo que originariamente tenía su origen en la relación y choque entre voluntades individuales, se alza como un plano compuesto de cosas que se relacionan entre sí y sobre cuyo valor

ya ha arbitrado el precio de manera previa e inapelable (Bilbao, 2000).

En segundo lugar, es una metáfora de racionalización y objetivación. “Una de las grandes tendencias de la vida, la reducción de la calidad a la cantidad, alcanza en el dinero su imagen más extrema y definitiva” se asegura en “*La filosofía del dinero*” (Simmel, 2003, 340). Ya no es el esfuerzo del hombre quien pone en escena las cosas. Son las cosas las que se ponen en escena a sí mismas, con mudez de etiqueta, por medio del precio. La economía monetaria configura un orden calculable en el que la potencial conflictividad, derivada de la pugna entre diferentes subjetividades que desean hacer valer su mundo, se disuelve en el horizonte objetivado de las relaciones entre cosas que no aceptan ninguna donación de sentido que no haya sido previamente traducida a dinero. Esto no significa que en esta nueva racionalidad social las energías subjetivas queden completamente anuladas o se enquisten, tan sólo que la cultura monetaria las exacerba en una dirección que puede llegar a ser patológicamente triunfal. ¿De qué clase son las extensiones del yo procuradas por la posesión del dinero?, se pregunta Simmel. Por una parte, son las más completas de todas las que puede proporcionarnos objeto alguno; pero, al mismo tiempo, son las más limitadas, pues la flexibilidad monetaria no es más que la de un cuerpo absolutamente fluido, vacío y proteico, que adopta cualquier forma sin configurar ninguna por sí mismo (Sánchez Capdequí, 2004). Este laberíntico simbolismo del placer adherido al dinero nos ofrece nuevos tipos de desviaciones en casos como el que recoge Simmel y que nos pone tras la pista de su clara afinidad con Musil. En un momento de su exposición nos narra esta anécdota bastante asombrosa: “Entre ciertos círculos de la bohemia parisina se contaba un inglés cuya mayor alegría en la vida consistía en participar en las más grandes orgías, aunque sin disfrutar de otra cosa que del placer de pagar por todo; esto es, aparecía, no decía nada, no hacía nada, pagaba todo y desaparecía. Uno de los lados de la situación que estamos considerando, el del pagar, tiene que haber usurpado la totalidad de la misma para el sentimiento de esta persona” (Simmel, 2003, 406). La anécdota no puede ser más musiliana. El dinero es el expediente de una sistemática usurpación de la experiencia, pero el fetichismo de segundo grado del que trata la rara historia del inglés recogida por Simmel ya no es un fetichismo del dinero sino de sus expedientes, las facturas. Si el dinero es la rarificación del sexo,

la factura es la rarificación del dinero. Fijémonos qué lejos (qué desviado) de la experiencia directa colocamos los nuevos objetos de placer (y de poder).

Por último, el dinero es una metáfora del lenguaje. El dinero subsume todos los contenidos vitales midiéndolos, apalabrándolos y entrelazándolos con objetividad despiadada y, por eso, aspira a lo mismo que aspira el lenguaje. Si las palabras son los signos de las cosas, el precio en dinero aspira a otro tanto, a devolvernos una imagen del mundo cohesionada. Y para ello interpreta los incesantes cambios en las manifestaciones del mundo según una serie más o menos estable de correcciones y combinaciones monetarias que hacen las veces de una nueva gramática económica.

EL MUNDO DE ATRIBUTOS SIN HOMBRE COMO ESTADO NO-VECTORIAL (¡HACIA EL MANICOMIO BABILÓNICO!)

Ulrich es la imagen de una humanidad europea a la que, como se dice en la novela, innumerables interpretaciones y opiniones, pensamientos ordenadores de todas las zonas y de todos los tiempos, de todas las formas de cerebros sanos y enfermos, despiertos y soñadores, le atraviesan como miles de nervios sensitivos; pero a la que le falta el centro convergente.

Me gustaría volver en este punto a la producción ensayística de Robert Musil para iluminar este aspecto de la novela. Espigaré tres breves pasajes de otros tantos ensayos, auténticos laboratorios de metáforas para su literatura.

En primer lugar, en su ensayo "La Europa desamparada o Un viaje por las ramas" del año 1922, el escritor nos ofrece una metáfora suficientemente expresiva. Inmediatamente después de defender que lo que caracteriza a esta época es un "antitipismo" o "colectivismo de grupúsculo llevado al límite", añade:

"Esto es un manicomio babilónico; por mil ventanas le gritan a la vez al transeúnte mil voces, mil músicas, mil ideas diferentes, y está claro que el individuo se convierte así en un tablado para motivos anarquistas y la moral se disgrega junto con el espíritu. Pero en las bodegas de ese manicomio martillea la voluntad volcánica de crear, se materializan sueños ancestrales de la humanidad como el vuelo, las botas

de siete leguas, la mirada que penetra a través de los cuerpos, y número inaudito de fantasías semejantes que en siglos anteriores eran la más sagrada magia del sueño; nuestra época crea esas maravillas, pero ya no las siente." (Musil, 1992c, 119).

Y, en el importante ensayo incompleto "El hombre alemán como síntoma" del año siguiente, Musil se preocupa por una pérdida acontecida en el corazón de Europa entre los años 1900 y 1923. Una pérdida que lesiona uno de los motores, quizá el motor principal, de la leyenda de la modernidad europea (que, como han estudiado Reinhart Koselleck y otros, era netamente futurólatra, hasta el punto de que, más que con conceptos, esta época trabajaba con anticipaciones): "en torno a 1900 se creía en el futuro, se le quería hacer venir, (...) sentimientos, ilusiones, deseos, ideas, llevaban esa marca de direccionalidad, se planteaban, real o aparentemente, en paralelo, y señalaban a alguna parte en el futuro. (...) Mientras que en 1900 se creía en la llegada de un hombre nuevo, hoy se está desesperado y sin expectativas. Se tienen todas las posibilidades históricas y ninguna realidad presente." (Musil, 1992c, 363ss).

Creo que aquí se abre una interesante brecha crítica en la literatura musiliana que permitiría recurrir de su mano a la semántica de los tiempos históricos tal como ha venido estudiándola, por ejemplo, el citado Koselleck. Al menos "El hombre sin atributos" da también qué pensar, y mucho, acerca de la tesis analizada en "Futuro pasado" según la cual la diferencia entre experiencia (*pasado presente*) y expectativa (futuro hecho presente: *todavía-no*) aumenta cada vez más en la Modernidad (Koselleck, 1993). Así, el abismo entre pasado y futuro no sólo se va haciendo mayor, sino que se ha de salvar continuamente la diferencia entre espacio de experiencia (progresivamente más anoréxico) y horizonte de expectativas (progresivamente más inflacionado) de un modo cada vez más acelerado y rápido para poder vivir de conformidad a los tiempos. El mito habsbúrgico, ese que, de todas las vidas del imperio, prefería casi siempre venir a contarnos las de las cuatrocientas personas que cabían en los palcos de la Staatsoper, el engañoso mito del oro viejo de la *Viena-fin-de-siglo*, de los *Strudel* y tartas Sacher, cafetines, norias rocócós y operetas de murciélagos, *wiener Blut* y alegres viudas, en cierto modo había supuesto el empantanamiento defensivo frente a aquella vomitona de expectativas que, para ser

tales, querían poner tierra de por medio entre ellas y cualquier experiencia anterior (es decir, lo que se conceptualizó bajo el nombre de *progreso*).

Con todo, la determinación de la modernidad como tiempo de *transición* no perdió con el mito habsbúrgico su evidencia epocal. Más bien lo contrario. Disfrutar del presente como *eterno tránsito* o *eterna pérdida* se volvió una enfermedad deliciosa. Y así llegó un momento en que, quizá, pudo verse cómo el aire que daba consistencia a la pompa habsbúrgica estaba hecho no tanto de miedo ante las expectativas de futuro cuanto de resistencia frente a las aceleraciones que éstas demandaban, si es que se las quería disfrutar a fondo: “con la aceleración del ritmo de cambios, año tras año, el mundo cada vez se parecía menos a Dios, es decir, cada vez era menos eterno, menos impermeable y menos intratable. En vez de ello, asumía una forma más y más humana, convirtiéndose, a “imagen del hombre”, en proteico, veleidoso y titilante, caprichoso y lleno de sorpresas” (Bauman, 2002, 16). Desde luego, una de las instrucciones básicas para desconstruir la leyenda de la Modernidad consiste en instalar a la ciudadanía de Kakania en un eterno presente sin expectativas (o con expectativas débiles y delirantes).

El mito habsbúrgico, por seguir empleando la terminología de Magris, empieza a soportar mal entre las manos el estandarte dorado de la decandencia, cuyo ahumado barroquismo ya no le parece ni sugestivo, ni ensoñador, ni erotizante. Menos aún autoclarificador. El desdivinizado refinamiento del mito habsbúrgico revela todo su potencial de desasosiego: “si se considera esto, hay que decir que es muy poco lo que ha cambiado substancialmente en lo espiritual, pero que en ese montón de espiritualidad, por decirlo gráficamente, existía al principio una especie de polarización, un ilusorio estado de alienación en la misma dirección que más tarde se disolvió, que fue sustituido en los días del expresionismo por otro más débil, y que hoy se ha vuelto a disolver, tras lo cual queda un “estado no vectorial”, un desanimado entremezclarse como entre partículas de hierro de un campo no magnetizado. Personalmente, creo que no falta mucho para que volvamos a hundirnos en el estado de idiocia de la cultura alemana anterior a 1890.” (Musil, 1992c, 381).

La metáfora del *estado no vectorial* aplicada a la Centroeuropa de principios del siglo XX tiene también sus

repercusiones en el concepto de Nación: ese desánimo a la hora de entremezclar las partículas de hierro sobre el campo no magnetizado de las sociedades centroeuropeas arroja el concepto de *nación* como saldo quimérico. La “Nación” fue en el último tercio del XIX uno de los términos que con más tenacidad y fantasía pretendió dar sentido a la modernidad europea, sobredeterminando por doquier sus opciones retóricas, su imaginario cultural y sus ideales políticos, admitiendo también mediaciones *ad hoc* de elementos confesionales cristianos. Un libro como “El hombre sin atributos”, y por cierto no sólo respecto al Imperio Austrohúngaro/*Kakania* del bienio crucial 1913-14, es la novela del desmoronamiento de aquel –y de cualquier- *principio nacional* en favor del cual habían trabajado procesos políticos, religiosos y sociales de muy diversa índole, que en él se arracimaron logrando una exitosa estabilización semántica. La pluma de Musil liberó, con precisión entomológica, las moléculas de los sistemas nacionales, sobre todo la patética lucha entre el Nacionalismo de Estado y el nacionalismo de las pequeñas “naciones irredentas”, dejando que esa ristra de hacedores de pasiones comunitarias (entre los que se contaban el tradicionalismo católico, la más inventiva etnificación, la construcción ideológica del tiempo histórico, con su retórica devoción por el futuro rehén de la más obscena idolatría del pasado –o *preteritolatría*–) fueran liberadas en el interior de procesos “de descreación” donde quiebran tanto su operatividad política como su fuerza significativa.

En el párrafo VIII de “La nación como ideal y como realidad”, ensayo de 1921, Robert Musil extrae las más radicales consecuencias de poner a prueba en la esfera de la nación su metáfora del *estado no-vectorial* de las sociedades de Europa:

“Nuestros Cicerones dicen: los bienes ideales suprapersonales, el espíritu de la comunidad, las instituciones emanadas de la voluntad común, la tradición cultural común (de la que el complejo Estado constituye sólo una parte), son quienes integran la nación. Sin tener que negar algo que tiene mucho de razón, es lícito oponerle una imagen mucho más correcta. Pues, ¿qué espíritu les sería común a una universidad y una prisión? –y sin embargo, es en esos dos tipos de centros donde se albergan hoy los exponentes de los dos modelos de virtud más desarrollados-. ¿Cuál les sería común al Sr. Anton Wildgans y a Nietzsche? Alguno, seguro, pero es tan difícil de establecer cuál, que más vale dejarlo a un lado. Mejor será que

se atiende al hecho de que existen millones de individuos que, en una época mal soldada a las demás, han metido la cabeza en un mundo que comprenden en grados y de modos muy diferentes, del que quieren cosas muy distintas, y en el que no ven mucho más que el hilo conductor de su trabajo y oyen un gran estrépito inconexo en el que algo, aquí o allá, les hace aguzar el oído. Esa masa gigantesca, desigual, a la que nada logra causar impresión del todo, que nunca logra darse expresión del todo, cuya composición cambia a diario lo mismo que la de los estímulos que convergen sobre ella, esa masa oscilante entre sólida y fluida, esa no masa, esa nada sin sentimientos, ideas ni decisiones firmes, aunque no es la nación, sí la sustancia que verdaderamente la mantiene con vida. En ella todo ropaje ideológico se siente como un falso *Nosotros*. Un *Nosotros* que no corresponde a la realidad. *Nosotros* los alemanes, tal es la ficción de una comunidad entre trabajadores manuales y profesores, estraperlistas e idealistas, literatos y directores de cine, que no existe. El verdadero *Nosotros* es éste: *Nosotros* no somos nada los unos para los otros.” (Musil, 1992c, 103)

Para Robert Musil, de una forma todavía más radical y descarnada que para otros como Joseph Roth o Herman Broch, el gran tema de la literatura es, en este sentido, el de la erradicación de la posibilidad misma de un lugar de la experiencia. Más precisamente, la *Heimat* (patria) queda erradicada como gran mito político-social en que *localizar* esa posibilidad. Y esto es algo mucho más lúcido y grave que limitarse a asumir el carácter inhospitalario de la patria como destino característico de las letras austriacas. (Sebal, 2005, 109s). La *Heimat* habsbúrgica era “un vastísimo interior”, dice Massimo Cacciari, “un ilimitado espacio de experiencia en el que el interior habsbúrgico-vienés se alarga sin solución de continuidad a través de checos, eslovenos, polacos, hasta encontrarse con su *alter ego* en el *shtetl* del judaísmo del Este. Al igual que el interior también la *Heimat* es femenina. La renuncia –esta categoría sobre la que Magris ha insistido tanto– es renuncia a la raíz, renuncia al posible regreso (*Heimkehr*), a las condiciones de la experiencia. (...) El imperio era un inmenso interior, un extraordinario particular, un infinito número de pueblos capaces de “poseer”, ligados a la inalienable dignidad de las “propias cosas”. Pero estas cosas han sido destruidas para siempre y lo particular ahora ya no es más que resto, insignificante fragmento, neutra materia de collage. Es así que las noches de Viena se marchitan, abandonándose al juego cruel entre renuncia y deseo insaciable”. (Cacciari, 1989, 100)

LA “UTOPIA DEL ENSAYISMO”. O HAY QUE VIVIR COMO SE LEE

Cuando lo inseguro recobra crédito, cuando se impone la actualidad del hombre imperfecto, cuando se trata más bien de expresar la involuntaria ignorancia de la vida en la que cada paso es un riesgo sin experiencia y de estar a la altura de ese hálito de revocabilidad que todo lo impregna, cuando se han desentrañado las raíces sociales del mito político de la nación... *¡vivir hipotéticamente!* es el lema ulrichiano. De aquí nace la “utopía del ensayismo”, frente a la pedante utopía de la vida exacta (pedante porque intentaría desenredar el truco de prestidigitación de las ilusiones humanas, sin caer en la cuenta de que éstas son para el hombre lo que el aire para la paloma kantiana). Es cuestión de mirar y tratar al mundo, y a la propia vida, como un ensayo aborda su asunto. Este género de mirada, se dice en la novela, está entre la religión y la ciencia, entre ejemplo práctico y doctrina, entre el amor *intellectualis* y la poesía... Y resulta interesante traer a colación de este momento estructural de la obra musiliana las observaciones que realizara Adorno sobre el ensayo como forma *antinómica*. Al no deducirse rigurosamente de ninguna teoría ni ser un pago a cuenta de futuras síntesis, el ensayo es la forma crítica *par excellence* del espíritu de la modernidad tardía, tanto de su concepto como de su ideología (Adorno, 2003). Pues bien, Musil se pregunta: “un hombre que desea la verdad llegará a ser sabio; un hombre que se quiere jugar la subjetividad llegará quizás a escritor; ¿qué debe hacer un hombre que quiera algo intermedio entre ambos?” (Musil, 1993, 310). Esa cuña entre la verdad y la subjetividad es la utopía del ensayismo. Y el espacio en que se la pretende encajar es el espacio del hombre potencial, evanescente e impresionista inspirado por Ernst Mach (Johnston, 2000, 185s).

Pero además, esta “utopía” nos da quizá la pista decisiva acerca de un tema central en la obra de Robert Musil: el de la construcción narrativa del imaginario colectivo. Stefan Jonsson ha podido así hablar de la emergencia de un espacio de subjetividad *hetero-lógico* y poli-céntrico en “El hombre sin atributos”. La Europa de Musil está conjugada en el modo subjuntivo y potencial. En este espacio, diferentes matrices de identidad y formas de inscripción narrativa se contradicen y deshacen recíprocamente, arrojando así a la personalidad dentro de un vacío en que se confunden al alimón la perspectiva narrativa y los

puntos de identificación que están disponibles para el lector. Este espacio de indeterminación y potencialidad es uno de los modos de la negatividad musiliana, resumida en la noción de "conjunctivus potentialis". El principio *sub-juntivo* de posibilidad anula la lógica que sostiene la creencia en la representación *indicativa* de la realidad. Jonsson describe también los modos como pueden ser entendidas las relaciones entre subjetividad y narración. En esta larga cita encontramos un índice muy esclarecedor de la resistencia que manifiesta la literatura de Musil ante la mediación narrativa entendida como algo totalizador y omniabarcante de la identidad colectiva.

"La proposición de que la identidad sólo puede ser establecida gracias a la narración puede aún significar un buen número de cosas distintas. Puede significar que la narración ofrece el único modo adecuado o posible de "representar" el sujeto humano. En un sentido más radical, puede significar que la narración "constituye" este sujeto en primer lugar. De acuerdo a la primera alternativa, el sujeto precede al acto narrativo que lo representa. Tras las historias que contamos hay un yo sustancial, un *ego* fundacional o un *cogito* que permanece estable mientras usa el lenguaje y la narración para expresarse a sí mismo. Pero si este fuera el caso, el sujeto trascendental haría un secreto retorno, colocándose como una fundación metafísica en el auténtico sentido de la palabra *subiectum*, o *hypokeime-non*, la cual, a través de una larga tradición del pensamiento occidental, ha devenido en la designación dominante de la esencia del ser humano. (...) (pero esta subjetividad "expresivista" se colapsa en Musil).

Para Musil, entonces, la única posibilidad que queda es la segunda de las alternativas arriba mencionadas. Si no existe una entidad psíquica sustancial detrás de la expresión del sujeto, ni centro que asegure su identidad, la narración sería vista como el único modo de producir una identidad para el sujeto. En este caso, también, de todos modos, el vínculo entre narración y subjetividad puede ser entendido en dos sentidos. En su forma fuerte, esta relación implica que la subjetividad y la narratividad son inseparables, estando siempre el sujeto condicionado por la narrativa. Inquirir por un sujeto o una experiencia que preceda a la narración está fuera de lugar. (...)

De acuerdo al otro acercamiento a cómo la narración se relaciona con la subjetividad, ambas no se presuponen la

una a la otra. La experiencia humana vivida es esencialmente no-narrativa, no teniendo principio ni final, ni entramado prefigurado alguno. A pesar de que la narración hace posible una comprensión de la experiencia, siempre será introducida post-facto. (...) Nuestros relatos son fenómenos secundarios, formas que imponemos sobre la experiencia para *urdir conjuntamente las imágenes separadas del recuerdo*.

(...) Que la vida está sin ninguna forma narrativa prefigurada es un punto de vista repetidamente formulado por el narrador y el héroe de Musil. El mundo consiste en una inmensa superficie de objetos discretos y energías discontinuas. Destruído en sus componentes moleculares, la vida es *irregularidad, cambio, arranques y esfuerzos precoces, fracasos al mantener el paso, colisiones de objetos e intereses*. En el fondo de la experiencia humana no hay sustancia ni estructura, meramente condensaciones coincidentes de emociones, actuaciones, deseos e impresiones." (Jonsson, 2000, 138ss)

Son innumerables los pasajes del "Hombre sin atributos" que corroboran explícitamente la quiebra sarcástica de la mediación narrativa en la construcción de la identidad. *La ley de la existencia es la ley del orden narrativo*, se dice en el capítulo 122 de la parte segunda del Libro primero. Pero, acto seguido, el ironista Ulrich pone en la picota incluso esa primitiva épica de la vida privada consistente en algo tan simple como poder explicarse a uno mismo el decurso de su existencia mediante ordenaciones narrativas del estilo "Al ocurrir esto sucedió aquello".

"Lo que nos tranquiliza es la sucesión lisa y llana, la reproducción de la dominante multiplicidad de la vida en una forma unidimensional, como diría un matemático, el alistamiento de todo aquello que ha sucedido en el tiempo y en el espacio siguiendo una hilación, el famoso "hilo de la historia" del que deriva también el hilo de la vida. ¡Feliz aquél que puede decir "cuando", "antes de", "después de"! Puede que le haya sucedido algo malo o se encuentre acosado de sinsabores: mientras consiga reproducir los acontecimientos en la sucesión de su desarrollo temporal, se sentirá tan bien como si el sol le calentara el estómago. (...) Los hombres en sus fundamentales relaciones consigo mismos, son en su mayoría narradores. No aman la lírica, o sólo en algunos momentos, y cuando en el hilo de la vida se anuda alguna vez el "por qué" y el "para qué", aborrecen toda reflexión que los rebase; les

gusta la sucesión bien ordenada de los hechos porque parece una necesidad; y gracias a que su vida les parece un “curso”, se sienten amparados de alguna manera en el caos.” (Musil, 1992a, 428)

Y si el colapso de las narrativas en el orden privado aún permite ser denunciado irónicamente, solo se precisa un poco de buena vista y pulso crítico en la pluma para constatar que en el orden público todo se ha vuelto inenarrable. Con lucidez devastadora y *todavía* hoy irritante la literatura de Musil (como la de Joyce y Pessoa) puso negro sobre blanco el “miércoles de ceniza” del instrumental de la modernidad europea. Si el aparato conceptual de la modernidad había logrado mundanizar, según está aceptado, los presupuestos metafísicos de las instituciones políticas y religiosas (o político-religiosas) del Antiguo Régimen del Sentido, desde el horizonte de la última modernidad surgen voces que denuncian cómo, en su mundanidad recobrada, aquel aparato no escapó en modo alguno a un cierto isomorfismo estructural con aquella serie de lenguajes, tecnologías, relatos y experiencias que pretendiera desdivinizar. Y que la secularización, como gran narración de la desmitologización de los constructos teológicos, no había dicho su última y más dura palabra. La modernidad, en su último horizonte, borra las huellas de la teología política con sus adherencias escatológicas, y toma conciencia de que los instrumentos operadores de secularización han de padecer sus propios trastornos secularizadores, neutralizando definitivamente sus latiguillos mesiánicos y su ontología redentora al mismo tiempo que liquidando sus deudas formales con las hipóstasis teológico-metafísicas que habían creído mundanizar. Musil fue uno de los escritores que condujeron la *Verweltlichung* (mundanización) del sentido hasta su límite tragicómico interior: hubiera sido en exceso simple y tramposo sustituir una sagrada *religación metafísica del sentido* por una *ficción narrativa del sentido* a la postre igualmente sagrada. La pregunta que se hace Ulrich, el hombre sin atributos, forma parte de nuestro aventurarnos hermenéuticamente en la pregunta por el sentido: asumir el presente como una hipótesis aún sin superar, mirar y tratar al mundo y a la propia vida igual que un ensayo desarrolla su asunto, no engañarse acerca del hálito de revocabilidad que arrojan nuestros juegos con el yo, los objetos y los principios... ¿acaso todo eso nos convierte en máquinas de desvalorizar la vida? El desencantamiento de todas nuestras ideas al contacto con el enjambre de intersecciones (psíquicas, ani-

micas, sociales, económicas, profesionales, religiosas), que son los *modeladores políticos* o guía daimónicos de la realidad con cuya mediación aquéllas se estabilizan y adquieren un sentido funcional, obliga a Ulrich a proclamar uno de sus lemas de campaña más fenomenales: *¡hay que vivir como se lee!* Pero no conviene engañarse con este lema. Musil no está tratando aquí de la mediación narrativa en la construcción de nuestras identidades, individuales y colectivas, como si fuera el nuevo milagro de la reconstitución del sujeto en la época de su completa secularización. Aquí se está pensando antes bien en la disolución de la continuidad entre experiencia e historia, en la falta de conmensurabilidad entre subjetividad y narratividad, que *ya no* coinciden estructural y omnicomprensivamente: hay que mantener las ficciones como tales ficciones y no como segundas naturalezas que vendrían a ocupar, exactas y piadosas, la vacante del *sub-iectum* en su época clásica.

“El hombre sin atributos” es la novela de la descentralización de la subjetividad en este sentido: porque en ella se comprende que el animal humano no vive en el acontecimiento sino en el significado a él atribuido, en la intención adherente, en el sistema acoplado a cada suceso, y que por eso, comprender es para él leer la *leyenda* que da sentido a su posición. Y si puede asegurarse que la mediación narrativa de la identidad colectiva conoce en “El hombre sin atributos” un *tour de force* del que no sale excesivamente bien parada es porque, como se ha dicho antes, Musil es demasiado lúcido como para consentir sin más en sustituir una sagrada metafísica del yo al estilo sustancial del Antiguo Régimen por una ficción narrativa de la identidad a la postre igualmente sagrada, esto es, omniabarcadora, última, total, terapéutica, irrebalsable, normativa. Vale que la vida demuestre tener en cierto modo la misma estructura que una poesía, pero sería excesivamente ingenuo apostar a que en esta afirmación pudiera ir implícita alguna solución paliativa para nuestros desconciertos europeos (Lanceros, 2005). Para comprender bien lo que esto quiere decir habrá que atreverse a afrontar primero el concepto de arte en Musil, según el cual una “poesía parte en trozos el sentido del mundo dependiente de mil palabras cotidianas, lo parte por la mitad y hace de él un globo huidizo. Si a esto se le llama belleza, como es costumbre, la belleza resultaría ser un trastorno mil veces más cruel y despiadado que cualquier revolución política” (Musil, 1992a, 90). A la luz de esta afirmación, según la cual la literatura se resiste radicalmente a ser considerada un

mero "cuidado paliativo" para supuestas enfermedades terminales, trastornando más bien el sentido del mundo y haciendo de él un globo huido, es como hay que entender el lema ulrichiano de que *¡hay que vivir como se lee!* Entre otras facetas increíbles, el narrador de "El hombre sin atributos" podría ser visto así como un raro precursor de algunas de las afirmaciones que la teoría literaria ha hecho suyas décadas más tarde: "la palabra *form* procede de una raíz que tiene el sentido de "fulgurar" o "centellear" (...) el lustre de la significación poética proviene más que nada de la desintegración de la forma, del estallido de un destello visionario" (Bloom, 2003, 11).

Vuelvo al libro de Massimo Cacciari *Hombres póstumos*, para rematar el tema de las crisis de las mediaciones narrativas, analizando una de sus repercusiones o pliegues más íntimos. Siempre fue engañoso presentar el *finis Austriae* como la bancarrota de una Viena entendida en tanto "síntesis familiar de una armoniosa multiplicidad", por emplear las palabras de Magris. Cacciari caracteriza mejor *aquello* que entró en bancarrota:

"ni crisol ni síntesis armoniosa, sino cruce de caminos, dramático cruce de acontecimientos y direcciones diversas. Este cruce de caminos está formado por multiplicidad de direcciones que misteriosa y momentáneamente se unen y componen en él. La del Vaterland, la tierra patria, es una dirección, la vía maestra, el destino señalado, la retórica de la Solución. La Heimat se da tan sólo en la encrucijada: el reino sin cualidad de los posibles, el lugar donde los posibles se encuentran cruzándose, se confunden y cambian uno en el otro. De este encuentro de posibles no nace lo Real, sino otras, nuevas direcciones, que dejan a su espalda la encrucijada pasada aventurándose por nuevos caminos. El narrar narra este pasado, la ausencia ya consumada de la encrucijada de la Heimat, de la patria. La piedad del narrar consiste precisamente en custodiar este pasado. Y la custodia del mismo sólo es posible a través de la narración. El narrar mismo se muta en aquello que custodia: narrar y Heimat se confunden; el narrar deviene la única patria posible. El narrar se narra a sí mismo: lo que cuenta al final no es tanto su objeto, sino el hecho mismo de su existencia. (...) Pero si el narrar es en realidad la Heimat que se narra a sí misma, si quien narra era narrado por su Heimat (que es tierra, lenguaje, leyenda), ahora que esta Heimat es algo pasado, el narrar mismo deviene ausencia, no lugar. Si el narrar no posee ya el fundamento de la Heimat, sus palabras se arro-

jarán a una danza loca, lanzando al aire los propios miembros". (Cacciari, 1989, 188ss)

Es interesante, en mi opinión, entender "El hombre sin atributos" desde esta idea de un narrar desprovisto ya del fundamento de la *Heimat*. Sin embargo, al menos en la complejísima sátira de Musil, esto no parece implicar sin más un sencillo arrojar las palabras a una danza loca. La danza a la que arroja sus palabras "El hombre sin atributos" es la que está bailando Europa años más tarde de la muerte de su autor, la danza de la cultura postliteraria del mundo tardocapitalista, que en palabras de Fredric Jameson "no sólo refleja la ausencia de todo gran proyecto colectivo, sino también el desvanecimiento del viejo lenguaje nacional" (Jameson, 2001, 38).

POSTALES DESDE LOS ESTADOS DESUNIDOS DE EUROPA

Con lo que llevamos dicho, creo que se puede ordenar la propuesta musiliana en torno a la *subjetividad* europea conforme a algunos puntos más llamativos. Estas son las postales de Europa que Musil nos sigue enviando desde el interior de su novela.

Tal y como ha estudiado Manfred Frank, a la humanidad de "El hombre sin atributos" ya no le es dado vivenciar nunca más *algo* de forma privada, pues el yo (metafísico) ha perdido hace tiempo, bajo los golpes de la ciencia, su importancia originaria como "soberano que ordena actos de gobierno" y se ha convertido en un "imaginario punto de encuentro de lo impersonal" (Frank, 2004). Uno de los pasajes de la novela donde se da curso intensivo a esta descentralización de la subjetividad es éste incluido en el capítulo 101 del Libro Primero en que Ulrich asegura a su prima Diotima que "el yo pierde el sentido que ha tenido hasta ahora, como un soberano promulgador de leyes; nosotros aprendemos a interpretar su desarrollo legal, la influencia de su derredor, las diferencias de estructura, su desaparición en los momentos de máxima actividad, en una palabra: las leyes que regulan su formación y su conducta. Dése cuenta, prima: ¡las leyes de la personalidad! Esto es como una corporación sindical de serpientes venenosas, o como una cámara de comercio para ladrones. En efecto, siendo las leyes la cosa más impersonal del mundo, la personalidad llegará pronto a no ser más

que un imaginario punto de reunión de lo impersonal, y resultará difícil encontrar para ella una posición honrosa que no pueda echar usted de menos...". (Musil, 1992^a, 217). Si la autoconsciencia es algo irregular e inconstante (pues el *selbst* no debe el conocimiento que tiene de sí a ninguna "confidencialidad" preferente consigo mismo, sino que la aprende de elementos con cuyo ensamblaje él se compone), si el yo no posee ciertamente ninguna identidad *originaria*, ¿no la *adquiere* sin embargo, al menos *a posteriori* y como reflejo producido tras la ordenación narrativa de sus estados? Como hemos visto más arriba, Ulrich respondería que tampoco el reflejo narrativo de las vivencias permite autoconocimiento estable o definitivo alguno, puesto que las vivencias son en realidad *funciones* que me exceden y, como tales, siguen fluyendo. Su ordenación se disuelve, por tanto, a cada paso y los márgenes del *selbst* se desplazan de modo irreparable. El camino de la reflexión se expresa mejor a través de tres metáforas: es un "círculo roto", una "peonza sin eje" o un "anillo abierto" (Frank, 2004, 351). Robert Musil sostiene que el yo se encuentra falto de atributos, sin su sustancia, sin un núcleo sólido e independiente susceptible de hacer las veces de materia sobre la que legislar, el ego es una pura dificultad lógica, una realidad aporética.... pero no por eso se reduce a ser *nada en absoluto*, asegura Manfred Frank en sus lecciones sobre nueva mitología. La conclusión que él extrae de todo esto la resume bien cuando dice: "si el

alma no posee en sí sustancia alguna, si le falta un fundamento duradero, si se halla sin basamento y si no obstante es de algún modo: entonces este casi-ser suyo no puede identificarse sin más con su propio ser. Así pues tiene que haber otro ser que suministre el fundamento que le falta al sujeto insustancial del ser humano" (Frank, 2004, 353). Pero, ¿sigue siendo aceptable andar buscando *ese otro lado* que nos recompense por los desahucios padecidos en este *más acá*? Sólo en el caso de que el acceso a ese *otro lado* exija emprender antes un viaje a los confines mismos de la condición desolada de la identidad moderna, para descubrir en sus mismos límites cómo el hombre sin atributos es también el hombre de las posibilidades. Entonces, ¿qué aventuras de la desolación es capaz de prometerse a sí mismo el sujeto insustancial del europeo tardomoderno al otro lado del desierto de su yo?

Los dos árboles de la vida

La vida de Ulrich crece, por separado, en dos árboles. Como dos trayectorias imposibles de unificar que se arrojan mutuamente sus sombras (Musil, 1992a, 358ss):

La historia de la humanidad deja bien clara la distinción entre las dos actitudes fundamentales de univocación y alegoría: la una hija de la fuerza, la otra una rama benéfica del caos. (Véase tabla 2).

TABLA 1: LOS ÁRBOLES DE LA VIDA

Árbol de la Fuerza	Árbol del Caos (y del Amor)
Inclinaciones a lo malo y a lo inflexible. Manifestación de todo comportamiento incrédulo, objetivo y vigilante.	Desprovisión de atributos Uno se percató de que no sucede más que "otro tanto" ("lo habitual") y de que la vida se precipita siempre contra unas pocas docenas de moldes de los que sale la realidad.
Fuerza dura, fría, coactiva (que se refleja hasta en su profesión).	Se piensa que en todos los ambientes en que nos movemos falta algo, que ninguno de los sistemas establecidos posee el secreto de la paz.
Ulrich recuerda su infancia y comprende cómo del árbol de la fuerza crecen: - todo lo que ordinariamente suele llenar el tiesto en el que crecen las raquíticas plantas de la moral. - Y esa inactiva mitad de su ser que se patentiza mejor en la convicción de la utilidad de la mitad activa, caótica y revoltosa que aquella proyecta como una sombra.	Bajo el signo del árbol del caos caen todas las "variantes antirrealísticas". De él crecen: - la resistencia a un orden vigente y la mudable aspiración a otro nuevo. - el "ensayismo", el "sentido de la posibilidad" y la "imaginaria exactitud" versus la "pedante precisión". - la necesidad de inventar la historia: vivir las ideas y no la historia universal.

TABLA 2: VERDAD VERSUS ALEGORÍA

Univocación	Alegoría
Ley del claro pensar y obrar (dirige tanto una conclusión lógica como el cerebro de un chantajista)	Asociación de imágenes dominante en el sueño: resbaladiza lógica del alma, a la que corresponde la afinidad de las cosas en las instituciones artísticas y religiosas.
Ley que se impone como consecuencia de las necesidades de orden objetivo, armonía funcional y concierto social en la vida humana, que sería ruinosa para nuestras expectativas y políticamente peligrosa en su ambivalencia si las circunstancias no se interpretaran univocamente.	La alegoría es el medio de expresar de forma comprensible la simpatía y la antipatía, la conformidad y el desacuerdo, la admiración, la subordinación, el caudillaje, la imitación y sus contrarios: "las múltiples relaciones de hombre a hombre, de hombre y naturaleza, que nunca llegarán a ser puramente objetivas".

Frank resume estas dos corrientes de la vida con precisión, como si formaran dos cadenas de conceptos que encierran, a su vez, diferentes estilos de vivir y diferentes límites para donar sentido a la realidad. Aquí

culmina en cierto sentido la metafórica musiliana de nuestros deberes y limitaciones sociales, que él introdujera mediante la vieja imagen desdoblada del árbol. (Véase tabla 3)

TABLA 3: RATIOIDE VERSUS NO RATIOIDE

Verdad	Alegoría
IDENTIDAD	ANALOGÍA
REPETICIÓN	TRANSFORMACIÓN
PRECISIÓN	ALMA
OCURRE OTRO TANTO	OCURRE LO INESPERADO
RATIOIDE:	NO RATIOIDE:
<ul style="list-style-type: none"> - Lo científicamente sistematizable: lo caracterizado por una cierta monotonía de los hechos y sintetizable en leyes y reglas. - Aunque su ámbito es el de los enunciados científicos, tiene su análogo en el mundo moral: repetibilidad de las experiencias y seguridad de los valores sociales. Pues en "El hombre sin atributos" toda moral se halla bajo la presión de una repetición, de un copiar, de una "imitatio". 	<ul style="list-style-type: none"> - El concepto cuya aplicación coloca el material de la experiencia bajo un solo punto de vista y lo ordena conforme a la ley, no capta la riqueza de lo experimentable. - No se describe la excepción de forma negativa, como falta a la norma, sino como facultad de una variación incontrolable y positiva. Es propio de la realidad trascenderse, cambiar súbitamente de punto de vista. <p>El sentido <i>de los hechos</i> queda liquidado y se libera <i>el sentido de la posibilidad</i>.</p>

UN VIAJE HACIA LOS CONFINES DE LO POSIBLE: MUSIL O EL TEMBLOR DE LOS LÍMITES

Para esta última tendencia (la *imaginización*: analogía, caos, posibilidad) resulta amenazante ese nuevo "espíritu de la espiritualización" que es un fenómeno característicamente moderno y bajo cuyos auspicios cabe temer que la frágil relación entre *verdad* y *alegoría* acabe siendo

destruida. KaKania es símbolo de una época que siente miedo a que el principio necesitado de *fórmula, ley y orden* acabe introduciendo sus masivas fuerzas de ocupación (identidad, precisión, razón) en el territorio de la imaginación, asfixiando así completamente el mundo de las *posibilidades* bajo los oscuros auspicios de la seguridad total. Como resultado de esta destrucción del equilibrio de fuerzas surge un "orden civilizatorio perfecto". Las principales formas que adopta este proceso de *espiritualización* en la

novela son: el *orden militar*, que soluciona las “crisis de sentido” a golpe de guerras; la *moral*, cuyo origen ya no es sentido como divino, sino antes bien como demasiado humano y demasiado violento, al par que arroja al hombre a un universo donde de continuo no sucede más que “otro tanto” o “lo de siempre” (este es precisamente el título de la sección principal del Libro Primero de la novela); y el *racionalismo tardocapitalista*, para el cual el éxito es la espina dorsal del valor: “esta necesidad de univocidad, repetibilidad y constancia se satisface merced a alguna clase de violencia ejercida sobre lo anímico, y una forma especial de esa violencia, una dúctil, desarrollada, y en muchos sentidos inauditamente creadora, es el *capitalismo*. (...) Te dejo ganar a ti para ganar yo más, o te dejo ganar más para ganar yo algo, esa astucia de parásito superior es el alma de los tratos más decentes que se pueden cerrar hoy”.(Musil, 1992c, 391).

No puede extrañar que, como habitante arquetípico de este deprimente paisaje de espiritualización tardomoderna, Ulrich acabe embarcándose en la aventura más provocadora imaginable: él hace sentir al lector cómo lo mítico surge allí donde el alma sufre un desgarró. Si el *selbst* de Ulrich, el hombre sin atributos, es como un anillo abierto, Musil hace que su antihéroe emprenda viaje partiendo precisamente de esa abertura practicada en el anillo de su yo, desviándose al instante hacia la *nada* de ese círculo roto. El alma tiene, por tanto, desgarró: dentro de este yo mundano y privado de fundamentos se eleva *otro estado* superior que puede describirse, comparativamente, como “místico”. Es precisamente este “otro estado”, cuyos estadios preliminares se venían anunciando desde el arranque de la novela, lo que merece el nombre de lo *místico*, “un segundo estado concreto e insólito, de gran importancia, que el hombre es capaz de alcanzar y que es anterior a todas las religiones” (Musil, 1992b, 131): un misticismo profano y postmetafísico que nos permite captar cómo, a diferencia del *selbst* moderno producido por el ascetismo protestante desde la segunda mitad del XVI en adelante, este *playing* o *minimal Self* de Ulrich (Berriain, 2005) ya no es un instrumento *ad maiorem dei gloriam*, sino, si acaso, a mayor gloria de un viaje hacia eso que Ulrich denomina el *Imperio Milenario* y que se obra *eróticamente* mediante un agemelamiento radical, más allá del bien y del mal, con su hermana Agathe. Si la ascética luterana fue la gran comadrona del yo en la Modernidad, parece que es el *eros* místico quien le promete las mejores aventuras al *selbst* de

la última modernidad. O como dice el autor de “El dios venidero”: “El yo carente de atributos tiene una raíz en un estado místico. Si a este estado superior o místico o, en suma, “otro”, se le denomina irreal, entonces llegamos a la emocionante conclusión de que: nuestro yo real tiene una raíz en lo irreal, en lo inexistente o incluso imaginario. Si esto es así: ¿resulta entonces excesivamente aventurado afirmar que justo el afán más extremo del espíritu analítico, al que debemos la destrucción de la última fortaleza metafísica del mundo desencantado –a saber, la de la unidad de nuestra autoconciencia–, nos ha reconquistado en la contraofensiva el acceso a esa esfera de la trascendencia en la que echa sus raíces la experiencia religiosa? Exactamente éste es el experimento que plantea la novela de Musil.” (Frank, 2004, 354).

Ulrich, el hombre sin atributos, puede que sea inhábil para la experiencia, demasiado disperso como para reflejar de un modo clarividente el fin de su época y desde luego sabe que es en vano el intento de superarla pues los caminos prescritos a tal efecto son estúpidos o están colapsados en más de un punto... Y, sin embargo, se insiste en depositar esperanzas en Ulrich: “¿el sobrevivir, en su aparente superfluidad, puede todavía custodiar un posible, conservar un sentido? En el vivir la muerte de la experiencia sin traicionarla con ornamentos y figuras; en el repetir la radical diferencia de interior y exterior, impidiendo así al exterior convertirse en el único Logos; en el cumplimiento del exilio, sin querer permanecer en ningún lugar ni lenguaje que recorre; en el conjunto de esta experiencia, se puede quizás oír un silencio que no posee, que no es quizás experiencia, pero que mantiene la preocupación por conservar abierto lo posible: no experiencia, pero sí condición, hoy, de su posibilidad extrema. De esta preocupación viven las últimas páginas de la novela musiliana...” (Cacciari, 1989, 102s). Son precisamente las páginas del Libro Segundo que están dedicadas a narrar esa recíproca iluminación hermano-hermana, ese trastrocamiento amoroso y amoral de sus cuerpos, una forma melliza de “búsqueda del sentimiento”, heredera no tan lejana del encuentro de Siegmund y Sieglinde en la guarida de Hunding, en *La Walkyria* wagneriana. Una búsqueda arrancada de los escombros de “lo sentido en vano” que van dejando una época tras otra y ya han alcanzado la altura catastrófica de una montaña (Musil, 1992b, 477).

Pero conviene hacer notar que estamos ante una aventura mística que no acaba de culminar y que, salpicada como

está por el más flagrante colapso de la "acción paralela", tampoco ella logra alcanzar lo que se prometía a sí misma (las notas que dejara Musil sobre su proyecto apuntan hacia el enfriamiento de la aventura incestuosa). El propio Ulrich lo confirma en alguno de los pasajes más exaltados de sus "conversaciones sagradas" con Agathe: la cultura burguesa, al sustituir a la religiosa, se destapó como más *religiosa* que ésta y cuando el "otro estado" pretende regresar a su gran prepotencia originaria se le extirpa sin vacilaciones. Al final, las actividades de la acción patriótica, esa empresa humanitaria de signo austriaco, esa empresa austriaca de signo humanitario, esa misión histórica de Austria que desde el salón de Diotima pretendía irradiar el gran estupefaciente de la humanidad centro-europea, la gran fantasía, la gran sugestión conmemorativa y galvanizadora de la ciudadanía, capaz de suscitar un estado de entusiasmo que pudiera arrastrar consigo a todos los demás de un modo ejemplar, carece de todo sostén y termina, casi a tortas, por resumirse en una resolución final totalmente fútil, no consensuada, *kitsch* e insatisfactoria. Un auténtico parto de los montes o, como dice Ulrich, "la venganza de la imaginación moral", que reza peligrosamente así: "¡cada uno debe dejarse matar por sus ideas; pero quien obligue a otras personas a morir por ideas ajenas es un asesino!".

Pues bien, es en este con-texto de irrisión de la búsqueda de una imagen directriz para el esfuerzo común, donde Musil sitúa el extraordinario proyecto erótico-*místico* de los hermanos. Y esa variación arriesgada en el itinerario de la *Humanitas* exige una variación imposible en el itinerario del *relato*. Así, en su pequeño ensayo "Soledad acogedora", Cacciari se preocupa no tanto por la suerte que habría de correr la pareja de hermanos-amantes en su aventura erótica cuanto por la del novelista en su particular aventura narrativa empeñada en intentar reflejarla: ¿no es una apuesta desmesurada intentar narrar el *otro estado*, metafísicamente opuesto a cualquier idea de narración? La pregunta podría reescribirse con un estilo más wittgensteiniano: ¿*ir más allá* del mundo no es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo? El Musil de las "conversaciones sagradas" parece echar un pulso a aquel compatriota suyo, Ludwig Wittgenstein, quien en una conferencia sobre ética pronunciada en Cambridge en la sociedad "The Heretics" había asegurado que "si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los

demás libros del mundo" (Wittgenstein, 1995, 37). Musil, después de todo, no tenía entre manos un libro de ética. Pero el programa de amor-fusión a cargo de los "gemelos siameses" que él quiso verter a literatura tenía también algo de rebasamiento sobrenatural del mundo, de reedición mágica del ancestral mito del hombre escindido que busca su doble idéntico de sexo contrario, la búsqueda mágica del igual-distinto, de la criatura hermafrodítica que nos espía en secreto y con ojos ajenos... todo esto, como trabajo de un poeta con las palabras, bien puede ser considerado la intentona más genial por intentar demostrar que una taza de té puede contener un volumen mayor de agua que el que cabe en una taza de té, por más que una taza de té solo pueda contener el volumen propio de una taza de té. Es cierto, puede que gane Wittgenstein; pero queremos seguir leyendo sobre todo al perdedor (a quien le explotó el libro entre las manos).

Esa vocación de lo imposible dio lugar, con todo, a algunas de las mejores páginas escritas en alemán en el siglo XX. No se hace justicia, sin embargo, a este viaje por los espacios para la metáfora en la Europa desunida de Robert Musil si se lo deja manco de este *otro* viaje en que aquél se desdobra y que acaba prometiendo, y sólo prometiendo, la novela... Un viaje hacia el *Imperio Milenario*, un itinerario que Ulrich emprende, primero, como un espía matemático que tiene ante sí el sistema de sentimientos de la sociedad de KaKania y, por no poder justificar ninguno de ellos, llega a descubrir la necesidad de introducir en la vida una hipótesis imaginaria cuya naturaleza únicamente se puede reconocer por analogías. Para, finalmente, maestro en las sospechas del desencanto, convencerse de que es mejor no confiar excesivamente ni siquiera en los descubrimientos de la propia imaginación.

Por eso quizá se equivoquen los lectores que tiendan a pasar por alto o desestimar las lecciones de sensatez que imparte Ulrich bajo sus escépticos disfraces. En su juventud se había complacido en tolerar cínicamente que, puesto que no había nada que pudiera oponerse a la vida con la suficiente credibilidad, lo mejor era dejar que la vida huyera del hombre para meterse en sus propios asuntos, y así hacer una fuerza de ese *vacío* que dejara atrás con su huida. Pero, con el tiempo, Ulrich adquiere la lucidez necesaria para darse cuenta de que ese *vacío* tampoco es la chistera postmoderna de la que se saca el conejo blanco de todas las posibilidades reganadas. Ese

conejo blanco nunca más nos concederá poder actuar por convicción pues, por mucha voluntad o pasión que uno demuestre, cada vez que desee meterse de lleno hasta el centro de una cosa se verá expulsado al borde de la misma. Si el hombre sin atributos es el hombre, no de las ideologías o las coacciones, ni de las consignas o las clausuras, antes bien de las posibilidades, el *Imperio Milenario* es precisamente un viaje prometido a los confines de lo posible convenientemente secularizado: y quien lo emprenda ya no estará dispuesto a escandalizarse a sí mismo o al mundo con sus fracasos.

“Quien no haya descubierto, por las pistas dadas, lo que estaba ocurriendo entre aquellos dos hermanos, puede abandonar este relato, porque en él se describe una aventura que jamás podrá aprobar: un viaje a los confines de lo

posible: (...) un caso límite... Ulrich y Agathe fueron a parar a un camino que tenía algo que ver con los poseídos por la divinidad pero lo recorrían sin tener nada de piadosos, sin creer en Dios ni en el alma, y ni tan siquiera en un Más Allá ni en un Otra Vez; fueron a dar en él como hombres de este mundo.” (Musil, 1992b, 124)

El camino de la filosofía pasa también hoy por seguir comprendiendo la última modernidad *en su leyenda*. Y esto quiere decir que lo que habrá que buscar allí no son fundamentos sino relatos, no son ultimidades esenciales sino estilos de narrar. Como en otros muchos lugares importantes del pensamiento contemporáneo, tan versado en pluralidades y contingencias, tan afecto a los dioses guerreros y a sus melancólicas polémicas, tampoco aquí podremos poner un punto y final al intercambio de demandas entre filosofía y leyenda.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, TH. W. (2003): *Notas sobre literatura. Obra completa, 11*, Madrid, Akal.
- Bauman, Z., *La cultura como praxis*, (2002): Barcelona, Paidós.
- Beriain, J. (2005): *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos.
- Bilbao, A. (2000): *El dinero y la libertad moderna*, en REIS, 89/Enero-Marzo.
- Blanchot, M. (2005): *El libro por venir*, Madrid, Trotta.
- Bloom, H.; ET ALII, (2003): *Deconstrucción y crítica*, México D.F., Siglo XXI.
- Blumenberg, H. (1999): *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós.
- Cacciari, M. (1989): *Hombres póstumos*, Barcelona, Península.
- (2004): *Soledad acogedora*, Madrid, Abada Editores.
- (2005): *Paraíso y naufragio. Musil y el hombre sin atributos*, Madrid, Abada.
- Frank, M. (2004): *Dios en el exilio.*, Madrid, Akal.
- Jameson, F. (20013): *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta.
- Johnston, W. M. (2000): *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848-1938*, Berkeley, University of California Press.
- Jonsson, S. (2000): *Subject Without Nation. Robert Musil and the History of Modern Identity*, Durham & London, Duke University Press.
- Koselleck, R. (1993): *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós.
- Lanceros, P., *La decisión de Europa en: Política mente* (2005), Barcelona, Anthropos.
- Magris, C. (1998): *El mito habsbúrgico en la literatura austriaca moderna*, México D.F., UNAM.
- Muñoz, J., *Los protocolos de un sismógrafo*, en MUSIL, R. (2004): *Diarios*, Barcelona, Random House Mondadori.
- Musil, R. (19937): *El hombre sin atributos*. Volumen I, Barcelona, Seix Barral.
- (19926a): *El hombre sin atributos*. Volumen II, Barcelona, Seix Barral.
- (19924b): *El hombre sin atributos*. Volumen III, Barcelona, Seix Barral.
- (1992c): *Ensayos y conferencias*, Madrid, Visor.
- Sánchez Capdequí, C. (2004): *Las máscaras del dinero*, Barcelona, Anthropos.
- Schorske, Carl E. (1981): *Viena, fin-de-siècle: Política y Cultura*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Sebald, W. G. (2005): *Pútrida patria*, Barcelona, Anagrama.
- Simmel, G. (2003): *La filosofía del dinero*, Granada, Comares.
- Wittgenstein, L. (1995): *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós.

Recibido: 20 de junio de 2005

Aceptado: 4 de septiembre de 2006