

este tipo de teatro. Nos encontraríamos en este caso, pues, con algo así como un *alma descerebrada* que insiste en apelar a la acción a través de un ambiguo lenguaje sentimental que se recrea en sentimientos fuertes (angustia, amor u odio extremo, etc), de los que Musil decía que precisamente por su carácter de pasiones en las que se pierde la cabeza, son altamente impersonales. No es quizás inoportuno recordar aquí que estos desarrollos extremados de lo no racioide, con su rechazo de la dialéctica y la intelectualidad, tuvieron su coartada en la identificación nietzscheana del hombre teórico como signo de decadencia.

## 2. La confluencia de los polos opuestos

Pero tanto el desarrollo unilateral del entendimiento como algo meramente instrumental como la unilateralidad del sentimiento como algo ajeno a la racionalidad, eran considerados por Musil como *síntomas* de la condición escindida del hombre de su (¿de nuestro?) tiempo. Pues tanto lo racioide como lo no racioide son no sólo dos ámbitos ontológicos de la realidad, sino también dos potencialidades humanas que han quedado divididas. El insistir unilateralmente en cualquiera de ellas contribuye a la polarización de sus direcciones en lugar de a su *reconciliación*, y con ello a la reunificación del ser humano. Pues Musil, digámoslo de pasada, hereda aquí de Friedrich Schiller la convicción de que el hombre es una «naturaleza sensible-racional»<sup>22</sup>. Así, la unilateralidad de lo racioide —del entendimiento— bajo el capitalismo invita a un *dejarse llevar* en el que se delega la responsabilidad en los especialistas de la maquinaria estatal. Además, la necesidad de encontrar «líneas rectoras»<sup>23</sup> que garanticen la seguridad y el sentimiento de pertenencia puede buscarse en la nación.

Por su parte, la entrega a la unilateralidad de lo no racioide comporta otro *dejarse llevar*, esta vez de manos de sentimientos poderosos. En ambos casos, pues, se renuncia a la autonomía personal, al debate intelectual, y se hace entrega de uno mismo en manos de algo que se da por concluso, sea la nación, el sentimiento, la comunidad, o el saber de los especialistas. Precisamente este carácter supuestamente definitivo resulta también para Musil sintomático por un doble motivo. En primer lugar, y desde un punto de vista ontoepistemológico, transparenta una creencia en la existencia de sustancias, mientras que Musil —deudor en esto en buena parte de E. Mach, y más tarde de la teoría de la *Gestalt*— está convencido de que los conceptos de sustancia y causa deben ser sustituidos por los de elemento y función. La interacción de un elemento con otros da lugar a la constitución de un determinado todo que puede quedar alterado por

<sup>22</sup> Schiller, F, Cartas sobre la educación estética del hombre, p. 199.

<sup>23</sup> Musil, R, Ensayos y conferencias, p. 370.

nuevas relaciones. En segundo lugar, con una consideración antropológica, tal dejarse llevar renuncia a la *tradición* de lo que significa el cultivo del ser humano que no es otra que «dar forma a un alma humana individual»<sup>24</sup>. Se renuncia igualmente al planteamiento de las direcciones —las valoraciones— con las que la vida pueda ser vivida.

Ahora bien, ¿a dónde condujeron esos dos intentos de encontrar amarras en base al dejarse llevar por los especialistas de la maquinaria estatal, o por un supuesto sentir compartido de la comunidad? ¿Dónde se encontraron la unilateralidad de lo racioide y de lo no racioide; quiénes se entregaban a la voracidad de la maquinaria capitalista o a la nostalgia por el Imperio en descomposición? La respuesta es la primera guerra mundial. En ella se dió «el sentimiento embriagador de tener por primera vez algo en común con cada alemán. De pronto uno se había convertido en partícula, humildemente disuelta en un acontecer impersonal, y arropado en él, sentía la nación como algo verdaderamente corpóreo»<sup>25</sup>. En la guerra se recuperó el sentimiento de pertenencia a la comunidad, se trató en efecto de «una experiencia reunificadora»<sup>26</sup>. Por otra parte, la guerra, aquella especie de ídolo pagano en el que antes de 1914 no creía ningún hombre razonable, fue acogida con entusiasmo como liberación de un mundo que no satisfacía. Pero durante su cruel curso cayó de nuevo la creencia confortable de unos ciudadanos capaces de autocontrol. En medio de aquella nueva relación funcional el individuo «se había revelado capaz de todo y había dejado hacer»<sup>27</sup>. Se ponía de manifiesto una de las convicciones más acendradas de Musil: aquella por la cual el ser humano es un ser *lábil*, maleable, conformable socialmente hasta extremos sorprendentes. En aquella guerra, si maduró algo, fueron «experiencias asquerosas»<sup>28</sup> tal como lo desenmascaró Karl Kraus en *Los últimos días de la humanidad*.

Las dos formas de dejarse llevar a que hemos hecho referencia se valieron también de una terminología concebida de nuevo en términos esencialistas. Fueron *fetiches lingüísticos* que nombraban una serie de entidades supuestamente esenciales y cerradas sobre sí mismas a las que se atribuía un poder orientador, es decir, señalador de direcciones, de caminos a los que ser arrastrados. En esto, Musil se halla de acuerdo con Wittgenstein, quien también desconfiaba de aquellos términos que nos persuaden por su poder evocador cuasimágico. Fueron nombres o frases que sonaban bien: el «espíritu de la época»<sup>29</sup>, la nación, la raza como definidora de la pertenencia a un grupo, la cultura, la «gran época» en la que supuestamente se vivía, la intuición que supuestamente aclaraba «la vida de un golpe»<sup>30</sup>. De nuevo la crítica de Musil insiste en que no existen tales esencias, sino relaciones funcionales. Nos encontramos, por tanto, ante un caso de «mal uso

<sup>24</sup> Idem, p, 153.

<sup>25</sup> Idem, p, 96.

<sup>26</sup> Idem, p, 352.

<sup>27</sup> Idem, p, 97.

<sup>28</sup> Idem, p, 349.

<sup>29</sup> Idem, p, 382.

<sup>30</sup> Idem, p, 89.

del lenguaje»<sup>31</sup>. Y, como en Wittgenstein, se trata de lograr un uso *correcto* enraizado en los supuestos ontoepistemológicos musilianos, los cuales no tienen ninguna pretensión de originalidad.

Mencionemos dos aspectos especialmente relevantes. En primer lugar, la ya citada sustitución de los conceptos de sustancia y causa por los de elemento y función. En segundo, la del concepto de esencia por el de estado (*Zustand*) Así, el más recuperable de aquellos fetiches lingüísticos, la cultura, no era algo cerrado y sustancial que simplemente se heredara, sino cierto *estado* de cosas. Se puede hablar de *cultura* cuando impera una ideología y una forma de vida unitarias. Se debe hablar de civilización cuando esa relación entre formas de pensar y vivir se difumina. La cultura no es algo cerrado *circularmente* sobre sí mismo sino algo que queda conformado en un determinado desarrollo al ser heredado y vivido por individuos concretos. Además, aclaremoslo para evitar malentendidos, forma de vida e ideología unitaria no significan una situación igualitaria; por el contrario la cultura más que un elemento homogeneizador es un «privilegio de las capas superiores y por tanto un argumento para ascender socialmente»<sup>32</sup>, un instrumento de estratificación social. Sin embargo, dentro de la cultura pueden producirse círculos cerrados sobre sí mismos, segmentados de todo lo demás, e impermeabilizados «herméticamente frente a cualquier otro»<sup>33</sup>. Musil nombra entre otros los existentes en torno a Stefan George y Ludwig Klages, los cuales juzgarían las obras de autores ajenos a su propia mancomunidad espiritual según sus particulares sistemas de prejuicios. De forma análoga, el culto al teatro en Viena dedicaría más atención a los modales de los actores —los cuales representaban preferentemente actitudes rurales y preindustriales— que a las propias obras y autores. Aspectos como la muerte o la pasión se habrían petrificado en «convenciones formales»<sup>34</sup> aisladas de la vida real. Es el caso también de lo que Musil llama «teatro ilustrativo» —como el teatro politizado— cuyo propósito es hacer propaganda de una solidificada visión del mundo.

De esta manera tanto los fetiches ideológicos como la atrincherada formación de círculos literarios resultan formas de enmascaramiento de la realidad cuya función sería reforzar la seguridad a costa de perder contacto con la vida misma. En ambos casos, se trataría de actitudes que consideran los hechos —Musil acusa a la cosa en sí kantiana de haber causado un gran daño— como algo cerrado y que contribuyen a formar pasivamente la actitud de los sujetos.

### 3. Del círculo a la espiral

Frente a esas posiciones encastilladas dentro de su peculiar círculo puede decirse que Musil privilegia la figura de la *espiral*. En su posición se

<sup>31</sup> Idem, p. 332.

<sup>32</sup> Idem, p. 150.

<sup>33</sup> Idem, p. 184.

<sup>34</sup> Idem, p. 135.

aúna su peculiar empirismo con la convicción de que el hombre es ante todo espíritu. Por contraposición a ese «dejarse llevar» en el que hemos venido insistiendo, la vocación de Musil, en aras de la autonomía personal y colectiva, es la de ser un elemento activo en la realidad, contribuir a su formación. En este sentido, los creadores no se limitan a retomar la cultura del pasado, sino que al revivirla la transforman activamente. Revitalizan así la tradición. Una tradición viva —Musil habla también de pensamientos vivos y pensamientos muertos—, una cultura viva, no se repite en círculos como una pescadilla que se muerde la cola sino que abre en espiral vías de continuidad y renovación. Volviendo al ejemplo de la escena, Musil habla de un «teatro creador» cuyo objetivo sería experimentar en las relaciones existentes. Introducir cambios, podría decirse «de laboratorio», en las relaciones existentes. Ello es posible si se considera que los hechos son algo «entreabierto»<sup>35</sup>, susceptibles de ser modificados por alteraciones en las relaciones funcionales existentes entre sus elementos. En su posición se trata de lograr una *síntesis de lo racioide y de lo no racioide* a través de la ideología, pues ésta es la «ordenación del sentimiento por el pensamiento»<sup>36</sup>. Tal pretensión será tanto más eficaz en cuanto compatibilice una *compresión* correcta de los hechos con la identificación de una *dirección* a proseguir. Dicho de otra manera, *los valores con voluntad de contribuir al encauzamiento de lo existente serán creíbles si parten de la atención a lo fáctico*. No escisión de alma y pensamiento, —no unilateralidad racioide o no racioide, como habían promovido la racionalidad meramente calculadora o el mito hasbúrgico— sino su complementación. Desde esta perspectiva se comprende mejor que por negarse a tener en consideración el estado de cosas presente, el mito hasbúrgico propusiera nostálgicamente valores irrealizables. De la misma manera se comprende que a Musil le pareciera irreal e ilusorio —es decir, algo que no forma parte de lo posible— el pretender dirigir la realidad desde valores concebidos como sustanciales y conclusos. En este caso, se partiría de una concepción errónea de lo empírico, puesto que los hechos son funcionales y no sustanciales.

Ahora bien, precisamente el empirismo de Musil le obliga a poner límites a la voluntad de modificar la realidad. En diversos escritos define su posición epistemológica a este respecto como *especulación con el espíritu a la baja*: sostiene que son los acontecimientos que se dan a lo largo de la historia —en la acción (*Handlung*)— los que determinan la configuración de la conciencia de los hombres. Como ya había escrito en el *Esbozo del conocimiento del poeta*, «no es la naturaleza la que se ha guiado por la *ratio*, sino ésta por la naturaleza»<sup>37</sup>. *Ratio* que incluye los elementos subjetivos y los objetivos, y que por ello pretende explicar la conducta de los

<sup>35</sup> Idem, p. 367.

<sup>36</sup> Idem, p. 383.

<sup>37</sup> Idem, p. 65.