

## Lo romántico en la tradición marxista. De Friedrich Schiller a Ernst Bloch

Jorge Polo Blanco<sup>1</sup>

Recibido: 02/06/2020 / Aceptado: 02/12/2020

**Resumen.** En este trabajo reflexionaremos sobre algunos componentes anticapitalistas que hallaremos en ciertos escritores románticos, barajando la posibilidad de que esa tensión antiburguesa configure uno de los aspectos más esenciales de la crítica romántica del presente. Pretendemos averiguar si los contenidos de esa “crítica” romántica fueron recogidos o asimilados, hasta cierto punto, por Marx y Engels. Y, de igual modo, comprobar si aún los podemos hallar en algunas figuras relevantes de la tradición marxista.

**Palabras clave:** Romanticismo, Anticapitalismo, Marx, Engels, Tradición Marxista.

### [en] The romantic in the Marxist tradition. From Friedrich Schiller to Ernst Bloch

**Abstract.** In this paper we will reflect on some anti-capitalist components that we will find in certain romantic writers, considering the possibility that this anti-bourgeois tension configures one of the most essential aspects of the romantic criticism of the present. We try to find out if the contents of that romantic “criticism” were collected or assimilated, to a certain extent, by Marx and Engels. And, in the same way, to check if we can still find them in some relevant figures of the Marxist tradition.

**Keywords:** Romanticism, Anti-capitalism, Marx, Engels, Marxist Tradition.

**Sumario.** 1. La crítica nostálgica. 2. ¿Se olvidaron Marx y Engels del enfriamiento del mundo? 3. La presencia del *ethos* romántico en la tradición marxista. 4. A modo de conclusión. Bibliografía

**Cómo citar:** Polo Blanco, J.. (2021): Lo romántico en la tradición marxista. De Friedrich Schiller a Ernst Bloch, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (1), 103-119.

### 1. La crítica nostálgica

De forma recurrente se ha trazado la línea que conduce del romanticismo al fascismo. Fue Georg Lukács, tal vez, el más renombrado de todos los que ensayaron dicha trayectoria. Y lo hizo con bastante acierto, a nuestro modo de ver. Pero no ha sido el único<sup>2</sup>. Sin embargo, al cargar las tintas sobre las derivas más retrógradas, contrarrevolucionarias y reaccionarias del movimiento romántico, podemos descuidar otros elementos o componentes de la “visión romántica del mundo” que sí albergaban afinidad con las corrientes más revolucionarias. Los románticos se opusieron a las más inhumanas derivas de la sociedad industrial, como veremos. Bien es cierto que su crítica del presente evidenciaba un sabor melancólico y de añoranza, pues desconfiaban del “progreso”. Pero también lo es que muchos de aquellos primeros románticos (incluidos algu-

nos alemanes, como Heine o Hölderlin) fueron ardientes defensores de la Revolución francesa y del republicanismo jacobino. Esta última no fue, sin embargo, la línea predominante. Y si algunos románticos se entusiasmaron con el temblor revolucionario, bascularon después hacia posiciones más conservadoras. Y debemos estar de acuerdo con Isaiah Berlin, cuando señalaba que un rasgo definitorio de la “cosmovisión romántica” fue su réplica (más matizada o más virulenta) a los principios de la *Aufklärung*. No podremos comprender el impulso originario del romanticismo si se ignora su esencial vertiente anti-ilustrada<sup>3</sup>. No se puede negar, en efecto, que en aquellos filósofos y literatos palpaba una desconfianza en la razón. Jamás contemplaron con simpatía la objetividad universal de la ciencia o el “abstracto” cosmopolitismo político-cultural.

Michel Löwy y Robert Sayre, en un estudio de obligada consideración, han ensayado una lectura diferen-

<sup>1</sup> Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador  
Email: polo@espol.edu.ec  
ORCID: 0000-0001-9415-5406

<sup>2</sup> DROZ, Jacques. *Le Romantisme allemand et l'état. Résistance et collaboration dans l'Allemagne napoléonienne*, Paris, Payot, 1966.

<sup>3</sup> BERLIN, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 1999.

te. Para ellos, la interpretación más ajustada es aquella que sostiene que lo más distintivo del movimiento romántico es su “oposición al mundo burgués moderno”<sup>4</sup>. Es verdad, no obstante, que con esta acotación tampoco quedaría salvada o sorteada la hipótesis que ve en el romanticismo un antecedente directo del fascismo. Entre otras cosas, porque también el fascismo fue (en muchos sentidos) un movimiento antiburgués. Löwy y Sayre son conscientes de ello, pero se lamentan de que demasiados autores (marxistas y no marxistas) solo hayan querido apreciar el lado más reaccionario y conservador de la crítica romántica antiburguesa. Lukács representa la quintaesencia de dicha visión, aunque él mismo evidenciase tendencias neorrománticas en muchos momentos de su carrera filosófica. Karl Mannheim fue uno de los primeros en desplegar un análisis riguroso del romanticismo político, destacando que su oposición a la experiencia vital burguesa era de carácter eminentemente conservadora. Los románticos (sobre todo los alemanes) mostraban una hostilidad irrefrenable antes las fuerzas rectoras del mundo moderno, es cierto, pero siempre desde posiciones predominantemente retrógradas<sup>5</sup>.

Löwy y Sayre se resisten a asimilar semejantes premisas, y niegan que el movimiento romántico deba interpretarse, en su integridad, como un síntoma ideológico de la contrarrevolución. También sugerirán que el paradigma estético-literario “realista” no es el único que puede ser empleado a la hora de esbozar una crítica del orden social vigente. Muchas obras románticas o neorrománticas han sabido construir una perspectiva radicalmente crítica de lo existente, así fuese desde parámetros escapistas. Enhebrar mundos fabulosos, maravillosos o fantásticos puede servir como contrapunto crítico de lo real, precisamente porque esa realidad se muestra como sórdida, gris e inhumana. Introducen el concepto de “irrealismo crítico”, para designar esa tensión<sup>6</sup>. Huyendo de la realidad, aseveran, se puede trazar una potente impugnación de la misma. Y es cierto que en muchos escritores románticos (encuadrados ideológicamente en el campo conservador) podremos hallar elementos muy afines a la crítica revolucionaria. Ya Ernst Fischer había sostenido en *La necesidad del arte* (1959) que lo que todos los románticos tenían en común era su profunda “antipatía” por el capitalismo. En ellos latía una “protesta” apasionada (contradictoria, eso sí) contra el prosaico mundo de los negocios y la ganancia<sup>7</sup>. Tendríamos que discutir, empero, si dicha protesta (en caso de ser tan generalizada como sostenía Fischer) se profería desde posiciones plebeyas (republicanas, jacobinas, revolucionarias) o desde nostálgicas posiciones aristocráticas.

Lo cierto es que sí hubo compromiso revolucionario en algunos románticos, como decíamos más arriba.

Pero Löwy y Sayre redoblan la apuesta, cuando sostienen que debemos admitir la existencia de una cierta “sensibilidad anticapitalista” en casi todos los autores románticos. Es más, tildaban de “pleonazgo” la expresión “romanticismo anticapitalista”<sup>8</sup>. Estos autores mantienen con mucha firmeza que el movimiento romántico no debe ser leído como una simple réplica a los excesos (o a los fracasos, según se mire) de la Revolución de 1789. Debiéramos entenderlo como una “respuesta” a la transformación económico-social, más lenta y profunda, que venía desplegándose desde más atrás. Sí, el “talante romántico” debe ser comprendido como una respuesta (todo lo incoherente y movediza que se quiera) al advenimiento de la modernidad capitalista<sup>9</sup>. Dicha respuesta podría ser heteróclita e inconexa, pues heterogéneos eran los presupuestos ideológicos de los que partían los diferentes escritores románticos. Pero habría, en todos ellos, ciertos rasgos comunes que dotarían de cierta coherencia al movimiento romántico como tal. Y esos rasgos comunes y compartidos tendrían que ver con cierta desesperación ante el avance de la economía mercantil, cuyas transformaciones sociales y culturales fueron percibidas como traumáticas. La preponderancia cada vez mayor de lo cuantitativo y el abrumador despliegue de lo mecánico generaban desazón. Se generalizó, entre todos ellos, un irrefrenable sentimiento de “pérdida”. Sentían que algo estaba desapareciendo para siempre. Lo nuevo estaba llegando con excesiva rapidez; todo quedaba trastocado o desvirtuado. Löwy y Sayre consideran que el movimiento romántico erigió la primera “autocrítica de la modernidad”<sup>10</sup>. Una autocrítica melancólica, pues ése es su rasgo definitorio. Sin embargo, y a pesar de recaer con demasiada facilidad en idealizaciones del pasado, esa “tensión melancólica” (llamémosla así) podía convertirse en una perfecta herramienta para criticar los aspectos más nocivos del inhumano (y prosaico) presente. Mirar con desasosiego el mundo actual, para imaginar un mundo mejor en el porvenir. ¿Acaso Marx y la tradición marxista pudieron prescindir de esa pulsión romántica y melancólica?

Aunque no podamos compartir las sugerentes pero hiperbólicas tesis de Löwy y Sayre, debemos admitir que en la visión romántica del mundo sí aparecían elementos muy potentes, en lo que a la crítica anticapitalista se refiere. La “crítica romántica” puso el foco en la “frialidad” que trajo consigo la sociedad industrial, toda vez que ésta promovió relaciones humanas impersonales y contractuales, deshaciendo con ello viejos lazos de “solidaridad orgánica” y “calidez comunitaria”. Podríamos decir, incluso, que semejante crítica “anticipó” de algún modo la crítica frankfurtiana del predominio avasallante de la “racionalidad instrumental” (*Zweckrationalität*). Incluso podríamos hablar, bajo estas coordenadas romántico-conservadoras, de una crítica “estética” del capitalismo, puesto que llegó a decirse que las máquinas y las manufacturas arruinaron el paisaje y afearon el mundo, saturándolo de horribos estrépitos y toneladas de hollín. Queremos analizar, en

<sup>4</sup> LÖWY, Michel y Robert SAYRE. *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 19.

<sup>5</sup> MANNHEIM, Karl. “El pensamiento conservador”. En *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 84-183.

<sup>6</sup> LÖWY, Michel y Robert SAYRE. *Rebelión y melancolía*, op. cit., p. 21.

<sup>7</sup> FISCHER, Ernst. *La necesidad del arte*, Barcelona, Península, 1973.

<sup>8</sup> LÖWY, Michel y Robert SAYRE. *Rebelión y melancolía*, op. cit., p. 25.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 32.

las siguientes páginas, las coordenadas en las que se movió este “anticapitalismo romántico” (*romantischer Antikapitalismus*), que solía ir acompañado, debemos señalarlo, de una enmienda a la totalidad del proceso histórico moderno.

Friedrich Schiller (1759-1805) fue el precursor de aquel nuevo talante, o uno de los más relevantes. Recibió con moderado alborozo, como tantos otros, el triunfo de la Revolución parisina, pero después se distanció de todo ello. Con cierta “arrogancia”, como advierte Rüdiger Safranski, el filósofo alemán pretendió erigir una revolución espiritual que sería más “profunda” que la francesa. Una revolución “interior”. Y es que pondría todas sus esperanzas en la capacidad liberadora del arte, que adquiriría de tal modo una potencia demiúrgica. Lo artístico, con su capacidad genesiaca y lúdica, era la dimensión más genuina del ser humano. Es a través de la belleza que caminamos hacia la libertad<sup>11</sup>. Pero no se trata únicamente de que la “educación estética” refine la sensibilidad de los hombres; es algo más decisivo. Se trata de que aquello que nos define como seres humanos es esa dimensión estético-lúdica. En la decimoquinta de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) encontramos su decisiva tesis antropológica, a saber, que el hombre solo es hombre en el verdadero sentido de la palabra cuando “juega”<sup>12</sup>. Y no se trata solamente de poner en valor las artes plásticas o literarias. Es algo más trascendental. Porque de esa pulsión estético-lúdica han ido brotando los avances civilizatorios que nos constituyen como humanidad. Es así que el ser humano sublimó todos sus primitivos impulsos naturales, convirtiéndose en un sofisticado animal simbólico. Por ejemplo, la sexualidad más básica se convirtió en erotismo. Ya no se trataba del mero apetito biológico y reproductivo; la sexualidad humana era ya “algo más”. Somos criaturas culturales porque lo estético-lúdico forma parte de nuestro ser más profundo, y se nos abren espacios de libertad precisamente cuando somos capaces de despegarnos de lo puramente utilitario.

En los seres humanos sí hay gestos puramente gratuitos, es decir, gestos que no están guiados por una simple funcionalidad adaptativa. Lo que nos convirtió en seres humanos –prestemos atención a esto– no fue nuestra inteligencia racional o nuestra capacidad pragmático-utilitaria. Eso no fue lo primordial, al menos. El factor determinante en el surgimiento mismo de los seres humanos fue su capacidad de situarse por encima de la inmanencia biológica (que nos impele a realizar acciones exclusivamente adaptativas). Es en este punto donde reside el secreto último de lo humano. Así ganó el ser humano su libertad, por la vía estético-lúdica. Podemos observar, en este punto, un gesto de cierta rebeldía antiburguesa. La utilidad se había convertido en un nuevo “ídolo” al que todos debían plegarse y someterse, se quejaba Schiller. Solo el arte podría salvarnos de este utilitarismo tan

totalizante, por decirlo así. Como hace notar Safranski, hay en estas reflexiones una importante carga de “crítica social”, en lo que tiene que ver con la denuncia de los efectos más nocivos de la mecanización y de la especialización del trabajo, que estaban provocando la fragmentación espiritual de los hombres. Análisis que serían aprovechados y valorados ulteriormente por Marx, Simmel y Max Weber<sup>13</sup>. Únicamente el juego de lo artístico podría compensar tan desolador panorama. Poetizar la vida, para poner un dique de contención a ese astillamiento del alma humana. El arte podría proporcionar, de alguna manera, aquel atisbo de “plenitud” que otrora ofreciera la religión. Desde la estetización de lo real, tan característica de la tradición romántica, se podía construir una actitud de desapego crítico con respecto a las derivas más embrutecedoras de la modernidad.

También descubriremos en Novalis (1772-1801), figura insoslayable del movimiento romántico, un profundo desasosiego que no se halla desprovisto de elementos “aprovechables” para la crítica del presente (del suyo y del nuestro). En *La cristiandad o Europa* (obra escrita en 1799 pero publicada póstumamente en 1826) nos encontramos con una inquietud terriblemente angustiante, y es que el poeta alemán temía que el “sentido de lo sagrado” se esfumase del mundo. El pesimismo asomaba en sus palabras, toda vez que dicho sentido hallábase en trance de extinción. Esbozará en esas páginas un relato ominoso, destacando cómo aquella experiencia de lo sagrado dejó de formar parte de la vida de los hombres. Sin embargo, culminará con una suerte de profecía de los tiempos venideros. La cristiandad recobrará un nuevo vigor y una nueva presencia. ¿Se trataba de una utopía reaccionaria? En algún sentido, sí. Pero debemos comprender qué elementos subyacentes estaban operando ahí. Manejaba una idea principal, a saber, que cuando los dioses mueran otras cosas (probablemente peores) vendrán a sustituirlos. El egoísmo desmedido es una de esas idolatrías modernas que imperarán (ya lo estaban haciendo) tras la muerte de lo sagrado. También el espíritu científico que solo se alienta de sí mismo (el “cientificismo”, que diríamos hoy) constituirá una de esas idolatrías sustitutorias. Seguramente la peor de todas. En efecto, el odio a la religiosidad creció a medida que la arrogancia cientificista se enseñoreó en el espíritu de la época. Pero cuando lo sagrado es arrojado del mundo se desencadenan múltiples efectos, puesto que con ello también menguan (o desaparecen) la moralidad, la fantasía y lo sentimental. El universo entero, despojado de todo misterio y de toda belleza, quedaba convertido en un gigantesco e inerte mecanismo. Lo sublime ya no emergía en ninguna parte. El racionalismo estéril bloqueaba todos los accesos a lo prodigioso. La imagen científica del mundo nos entregaba una naturaleza completamente desangelada y “enfriada”<sup>14</sup>.

Novalis observaba cómo los hombres modernos se afanaban con denuedo en “limpiar de poesía” la naturaleza. Insensatamente, trataban por todos los medios de borrar cualquier “huella de lo sagrado”. Las leyes mecá-

<sup>11</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2018, pp. 40-42.

<sup>12</sup> SCHILLER, Friedrich. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos; Madrid, Centro de Publicaciones del MEC, 1990, p. 241.

<sup>13</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. *Romanticismo*, op. cit., p. 44.

<sup>14</sup> NOVALIS. *La cristiandad o Europa; seguido de Fragmentos (selección)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.

nicas lo explicaban todo; ningún rincón del cosmos albergaba ya una porción de misterio. El autor de los *Himnos a la noche* (1800) comprobaba desazonadamente que una luminiscencia fría y analítica avanzaba impertérrita, aniquilando cualquier resquicio de fantasía<sup>15</sup>. Por todo ello, pensaba que eran “bellos y resplandecientes” aquellos días en los que Europa se dejaba mecer y arrullar por el cristianismo. Sí, en aquel entonces eran todavía los hombres capaces de experimentar el sentido infantil de lo “maravilloso”. Aún sabían apreciar la belleza insondable del mundo, dejarse atrapar por significados inefables. Pero todo aquello de derrumbó. La “fe” y el “amor” fueron reemplazados por el “saber” y el “tener”. Ahora solo importaba el cuidado de la propia utilidad, y un desalmado materialismo recubría todos los pliegues de lo real. La vida comercial lo anegaba todo; los hombres deambulaban hechizados por la avidez de posesiones. Todo era estrépito y aceleración; en medio del ruidoso tumulto nadie tenía tiempo para la consideración silenciosa y calmada del mundo interior. El mundo era un lugar más gris, gélido e insípido como el mecanismo de un reloj. Podemos observar en todo ello una suerte de desamparo existencial, una sensación de ahogo metafísico. Pero también podemos descubrir elementos críticos contra el nuevo orden que estaba emergiendo. Tal vez Novalis no tenía intención de construir un alegato antiburgués, pero en sus palabras hallamos un rechazo de la incipiente sociedad industrial. Anticipó la crítica al “desencantamiento del mundo”. Su “solución” no fue revolucionaria, ciertamente. ¿Qué proponía? La “fantasía” tendría que ocupar de nuevo una posición preeminente. Friedrich Schlegel (1772–1829), figura decisiva en la forja de la propuesta romántica, se hallaba en esa misma línea<sup>16</sup>. Nuestro modo de estar en el mundo tendría que volver a ser más “sentimental”. La categoría de lo “misterioso” tendría que recuperar el terreno perdido. Una nueva época del mundo, definida por una fusión de religión y poesía. Una nueva época más “cálida”.

Muy relevante fue la obra de John Ruskin, uno de los nombres que no pueden faltar, en el contexto que nos ocupa. Gran lector y admirador de los románticos Robert Southey y Walter Scott, mostró indisimuladas simpatías (al igual que Marx) por Charles Dickens, en especial por su *Hard Times* (publicada por primera vez en 1854<sup>17</sup>). Es cierto que, a juicio de Ruskin, Dickens había sucumbido al embrujo de la modernización; pero sus descarnadas descripciones de las calamidades más atroces de este orden social seguían siendo valiosísimas. Sin embargo, fue Thomas Carlyle por quien realmente profesó verdadera admiración, pues solo él había evidenciado una oposición absoluta al devenir mórbido de la modernidad. En *Past and Present* (1843), Carlyle había trazado las líneas maestras de aquella reacción romántica que se oponía, sin matices, a un presente degradado por los efectos corrosivos del maquinismo y de la religión de “Mammon” (esto es, la religión del Dios

dinero)<sup>18</sup>. En su *Unto this Last* (publicado por primera vez en 1860), Ruskin concebirá todo ese proceso como una “caída”, que dio comienzo con el ocaso de la Edad Media<sup>19</sup>. El Renacimiento comenzó a entronizar el gusto por el lujo, pero ha sido en la edad contemporánea cuando aquellos gérmenes se convirtieron en la pandemia del interés egoísta, que todo lo devora en el ignominioso presente. La moderna economía política no es más que la execrable disciplina que le pone nombre a esa degeneración, a ese predominio del *homo oeconomicus* cuya estrecha racionalidad utilitaria aniquila cualquier principio de cooperación humana. Esa pseudociencia (discute explícitamente con John Stuart Mill) pretende sostenerse sobre una serie de falsos postulados antropológicos, que conciben al ser humano nada más que como una máquina codiciosa y competitiva. Un escenario calamitoso en el que los lazos comunitarios aparecen corroídos hasta el tuétano por ese abismal egoísmo y por la malévol preponderancia del valor de cambio. Recordará, en este contexto, la etimología griega de la palabra “idiota”, aplicada a todo aquel que solo se ocupa de sus asuntos privados. En *Unto this Last* se referirá Ruskin a los capitalistas como esa “jauría carnívora” enloquecida por el afán de riqueza, cuyos miembros se devoran incluso entre sí. También tendrá palabras duras para criticar la injusta distribución de la riqueza, pues la desorbitada acumulación de unos se produce únicamente mediante el impúdico aprovechamiento del trabajo de los otros. Ese monopolio de riqueza es un verdadero latrocinio, que corrompe por lo demás todos los dominios del tejido social.

Una figura literaria aparece muchas veces en Ruskin, a saber, la de un paseante apesadumbrado que va comprobando cómo aquello que antaño eran verdes campos (proyectando en ellos el recuerdo de una vida campesina sencilla y armónica) se ha transformado ahora en un inenarrable paisaje de pestilentes suburbios urbanos. Un erial industrial en el que las horripilantes chimeneas de las fábricas envenenan el ambiente, al mismo tiempo que las almas humanas son deslavazadas en el estrépito metálico. Desiertos de fealdad e insalubre suciedad. Aparece una vindicación nostálgica de formas de vida preindustriales y formas de trabajo artesanales que se imaginaban más arraigadas en el entorno comunitario y más armonizabas con el medio natural; formas de vivir y de trabajar inclementemente arruinadas por un industrialismo desmoralizador y triturador del paisaje espiritual y natural de las gentes comunes. “Podía haber más libertad en Inglaterra en aquellos tiempos en que los señores feudales eran dueños de vida y muerte y en que la sangre de los campesinos regaba los surcos de sus campos, de la que hay hoy cuando se arroja toda la animación y la vida de esas multitudes en los hornos de las fábricas, como combustible para alimentarlos”<sup>20</sup>. Los sórdidos paisajes de la modernidad industrial, las ennegrecidas y hacinadas ciudades industriales reple-

<sup>15</sup> NOVALIS. *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, Madrid, Cátedra, 2008.

<sup>16</sup> SCHLEGEL, Friedrich. *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1994.

<sup>17</sup> DICKENS, Charles. *Tiempos difíciles*, Madrid, Cátedra, 2005.

<sup>18</sup> CARLYLE, Thomas. *Past and Present*, London, J. M. Dent & Sons; New York, E. P. Dutton, 1949.

<sup>19</sup> RUSKIN, John. *Unto this Last. Four essays on the first principles of political economy*, New York, Barnes & Noble Digital Library, 2011.

<sup>20</sup> RUSKIN, John. *La naturaleza y el hombre*, Madrid, Rubio, 1933, p. 190.

tas de hombres desarraigados que son triturados en la maquinaria productiva, todo ello es contemplado desde el prisma de una nostalgia por un viejo mundo preindustrial ya perdido; aquel bucólico mundo, comunitario y aldeano, que quedó sepultado por el fragor del molino industrial. “El grito agudo que se deja oír en todas nuestras ciudades fabriles, más alto que las llamaradas de sus hornos, es porque allí lo elaboramos todo menos hombres”<sup>21</sup>. Los monstruosos ritmos del maquinismo industrial descuartizan la esencia humana. Seres humanos reducidos y disminuidos. En las modernas factorías el trabajo ha perdido todo su sentido, mutando en un proceso absurdo y despojado de dignidad. El anticapitalismo reaccionario siempre se alimentó, siquiera fuera subrepticamente y en mayor o menor grado, de esa “melancolía” romántica que pugna contra una sociedad industrial en la que todos los lazos humanos y todas las lealtades comunitarias se diluyen en lo pecuniario. Son dos modos de vivir esencialmente confrontados, como señaló en *The two paths* (1859). Dos cosmovisiones irreconciliables, valdría decir. Se trata de elegir entre la vida y la muerte. Pero Ruskin invierte radicalmente los términos “progresistas” de la Ilustración, puesto que a su juicio era el mundo actual el que debía ser denominado con el ominoso título de “edad oscura” (“Dark Ages”). Dibuja angustiosas imágenes del porvenir (de sabor distópico), tras observar la devastación antropológica y natural del presente ¿A dónde nos conducirá esta indetenible e intensa industrialización? El futuro solo puede ser coloreado con tonalidades de pesadilla. Señala que nos esperan guerras que serán infinitamente más aniquiladoras que las del pasado, puesto que serán tecnológicas, mecánicas y químicas. En esto último acertó más de lo que nos hubiera gustado.

En Ruskin, la contundente reprobación de la modernidad basculará a través de ciertos ejes determinantes: una crítica de los efectos más nocivos de la ciencia moderna, del imperio absoluto del dinero y del industrialismo galopante. Con respecto a la ciencia, se lamentará amargamente de que ese avance en el terreno de los conocimientos conlleve una muerte de la fe y de la religiosidad. Se perdió el sentido de lo sagrado y el contacto con lo sobrenatural (con lo “numinoso”, diríamos nosotros). Se instauró, así, una visión del universo enteramente mecanicista. Pero el espíritu humano se empobreció, en ese trayecto. En el tercer tomo de *Modern Painters* (1856) se referirá al mundo homérico, al que también se mira con cierta nostalgia, toda vez que en aquellos tiempos la naturaleza estaba aún poblada de dioses<sup>22</sup>. Aquél era todavía era un mundo *encantado*, al igual que el gótico. Y solo en un contexto semejante podía emerger un arte noble y profundo, a diferencia de la vulgarización cultural del presente, desmenuzada en *The Political Economy of Art* (1857). La muerte de lo religioso conllevaría, para Ruskin, una degeneración del sentido estético. El “desencantamiento del mundo” (no emplea esta fórmula, pero se está refiriendo exactamente a eso) también atrofió nuestro gusto, cercenó nuestra

sensibilidad artística. Ambos procesos son inseparables. Es decir, la desacralización del universo corrió pareja a la mercantilización del arte.

¿Fue Ruskin un reaccionario puro? Influyó notablemente en los “prerrafaelistas”, un movimiento artístico británico que pretendió un regreso a los estilos, temáticas y atmósferas del arte medieval. Sin embargo, George Bernard Shaw comentó en alguna ocasión que sus verdaderos herederos fueron los bolcheviques. Su influencia fue decisiva, desde luego, en el socialista inglés William Morris. Es más, podría rastrearse esa influencia en la formación misma del obrerismo británico, siendo así que en la evolución del mismo estuvo muy presente una obra como *Unto this Last*. Incluso se embarcó en cierto proyecto educativo-laboral de carácter utópico, *The Guild of St George*, concebido para restituir una comunidad fundamentada en principio comunitaristas, gremiales y preindustriales. Un lugar saludable (en lo natural y en lo antropológico), en el que la personalidad humana no estuviese pervertida por el racionalismo económico moderno. Se consagró íntegramente a este proyecto en la segunda mitad de la década de 1870, pero hacia 1880 se fue retirando de todo ello. En 1884 impartió una última serie de conferencias, bajo el sombrío título de “The Storm Cloud of the Nineteenth Century”. La oscuridad gana terreno día tras día, y nos encaminamos de forma inexorable hacia un futuro envenado y sin esperanza. Su crítica demoledora de la modernidad alcanza ahora un paroxismo alucinatorio y apocalíptico<sup>23</sup>. En un sorprendente paralelismo biográfico con Nietzsche, Ruskin sufrió un progresivo desquiciamiento psíquico, hasta que su equilibrio mental se quebró definitivamente. Al parecer, no escribió nada desde 1890 hasta su muerte, en 1900; la misma década de silencio y locura que contemplamos en el filósofo de Zaratustra.

No podemos obviar la figura de Sismondi (1773-1842), un escritor y economista suizo que supo trazar una crítica muy contundente del capitalismo, desde coordenadas claramente románticas. En su *Études sur l'économie politique* (1837) hallaremos observaciones acerca de cómo el sistema industrial había “rebajado” la vida humana a niveles de indignidad<sup>24</sup>. Es cierto que no fue un socialista, pero sí un crítico mordaz del *laissez faire* y un partidario de la intervención gubernamental para regular el desarrollo económico. Pero también mostraba, como buen romántico, esa querencia por las edades doradas preindustriales y precapitalistas, como puede vislumbrarse en algunos pasajes de *Nouveaux principes d'économie politique* (cuya primera edición es de 1819)<sup>25</sup>. Lenin escribiría en 1897 un panfleto contra Sismondi, condenando sin piedad su “romanticismo económico”. Sin embargo, Rosa Luxemburgo lo defenderá contra el propio Lenin (y contra casi todos los marxistas del siglo XX), en su influyente *Die Akkumulation des Kapitals* (1913). Subrayará su enorme lucidez a la hora de aprehender las contradicciones inter-

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>22</sup> RUSKIN, John. *Arte primitivo y pintores modernos*, Buenos Aires, El Ateneo, 1944.

<sup>23</sup> LÖWY, Michel y Robert SAYRE. *Rebelión y melancolía*, op. cit., pp. 163-165.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

<sup>25</sup> SIMONDE DE SISMONDI, J. C. L. *Nuevos principios de economía política. De la riqueza en sus relaciones con la población*, Barcelona, Icaria, 2016.

nas del capitalismo industrial. Y en el propio *Manifiesto* encontramos profundos elogios a Sismondi, pues Marx y Engels deben reconocer que “analizó agudamente las contradicciones existentes en las modernas relaciones de producción. Desveló los hipócritas encubrimientos de los economistas. Demostró de manera irrefutable los efectos destructivos de la maquinaria y de la división del trabajo, la concentración de los capitales y de la propiedad de la tierra, la sobreproducción, las crisis, el necesario hundimiento de los pequeños burgueses y pequeños campesinos, la miseria del proletariado, la anarquía en la producción, las escandalosas desigualdades en el reparto de la riqueza [...]”<sup>26</sup>. Es como si Lenin no hubiera leído este pasaje, pues los encomios y alabanzas a Sismondi son de envergadura. Marx y Engels tildaban su posición de “socialismo pequeñoburgués”, es cierto, pero al mismo tiempo le reconocían una deuda intelectual muy significativa al economista romántico.

## 2. ¿Se olvidaron Marx y Engels del enfriamiento del mundo?

Es cierto que Marx y Engels tildaban de “reaccionarias” todas esas propuestas provenientes del “romanticismo anticapitalista”, toda vez que tejían ensoñaciones nostálgicas sobre un pretendido (pero imposible) retorno a pretéritas configuraciones sociales precapitalistas. Pero también es verdad que algunos de aquellos escritores impugnaban el devenir deshumanizador de la sociedad industrial, poniendo el foco en la cruenta laminación que sufrieron ciertos entramados institucionales tradicionales (comunales y laborales) anteriores al advenimiento sucio y traumático de la fábrica. Por lo tanto, no se debiera ignorar (o minusvalorar) la presencia de esa “crítica” romántica en la propia intervención teórica marxiana y engelsiana. Los elogios de Engels al mencionado Thomas Carlyle, como veremos después, deberían hacernos entender que esa diatriba romántica contra la modernidad industrial –por lo que ésta tenía de alienación maquinica y fabril, por la apoteosis absoluta de los valores cuantitativos o por la extensión implacable del “espíritu de cálculo” a todos los dominios de la vida social y espiritual– que esa impugnación romántica de la modernidad capitalista, decíamos, en absoluto pasó desapercibida a los autores de *Das Kapital*. Los referidos Löwy y Sayre así lo han mostrado.

En el *Manifest der Kommunistischen Partei* (publicado por primera vez en Londres, en febrero de 1848) se rechazaba, precisamente por reaccionaria, cualquier propuesta política que propugnase alguna suerte de retorno a formas precapitalistas de producción. Es más, Marx y Engels adjudicaban a la burguesía un cierto papel “progresista”, e incluso “civilizador”, precisamente por haber pulverizado todas las estructuras económicas y político-jurídicas del feudalismo. Gracias a lo cual, buena parte de la población escapó del “idiotismo de la vida campesina”<sup>27</sup>. Nada más delirante, por ende, que

idealizar la Edad Media. Debemos notar, sin embargo, que esos “elogios” a la burguesía no dejaban de estar recargados con una cierta dosis de ironía. El feudalismo fue liquidado, ciertamente (al menos en países como Inglaterra o Francia, pues en Alemania las “supervivencias feudales” aún tenían bastante presencia). Pero el precio del tal “progreso” fue demasiado alto (las violentas calamidades sociales de semejante proceso secular quedaron bien plasmadas en el capítulo sobre la “acumulación originaria” de *El capital*). La revolución burguesa trituró inveteradas relaciones de servidumbre (y esto debía ser saludado y aplaudido); pero el asunto es más complejo. En efecto, esa gigantesca transformación desencadenó otros efectos no tan encomiables. La nueva sociedad burguesa anegó a los seres humanos “en las aguas heladas del cálculo egoísta”. La vida social y familiar quedó despojada de todos antiguos ropajes que aún conservaban alguna tonalidad sentimental, hundiéndose en la frialdad de las relaciones dinerarias. Muchas cosas fueron destejidas para siempre. Emergió un nuevo mundo, en el cual la dignidad humana quedó “disuelta” en el valor de cambio. Todo lo sagrado había sido profanado<sup>28</sup>. Es justamente aquí donde Marx y Engels se “reencuentran” (en algunos aspectos y hasta cierto punto) con la tradición romántica<sup>29</sup>. Yendo todavía un poco más lejos, Löwy y Sayre han considerado que el romanticismo es una de las “fuentes olvidadas de Marx y de Engels”; una fuente relevante y decisiva, y en modo alguno secundaria o menor<sup>30</sup>.

Los autores del *Manifiesto* siempre tuvieron en alta estima a ciertos escritores románticos que se oponían (así fuera desde presupuestos conservadores o reaccionarios) a la dinámica deshumanizadora de la industria capitalista. También se dejaron influir por el economista romántico Sismondi, como ya hemos visto, por no hablar de socialistas románticos (utópicos) como Charles Fourier. Y, como apuntaba Francis Wheen, bebieron con fruición de las novelas de Dickens (cuántas tonalidades dickensianas se perciben en algunos pasajes de *Das Kapital*) y de Balzac (conservador y monárquico)<sup>31</sup>. Se apropian sin titubeo de las diatribas que lanzan estos literatos contra la modernidad industrial y contra la sociedad burguesa. Engels llegó a decir en una carta de 1888 que había aprendido más en las novelas de Honoré de Balzac que en el conjunto de historiadores y economistas profesionales de ese periodo<sup>32</sup>. Pero es cierto que, en este contexto, merece especial atención la obra de Thomas Carlyle, al que ya nos habíamos referido con anterioridad, pues su *Past and Present* tuvo un significativo impacto en la formación de los autores del *Manifiesto*. Engels, de hecho, publicó (en 1844) una entusiástica reseña de la mencionada obra de Carlyle, admirando la humanidad de su “romanticismo Tory”, puesto que desde tales presupuestos conservadores supo lanzar demoledo-

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

<sup>29</sup> LÖWY, Michel y Robert SAYRE. *Rebelión y melancolía*, op. cit., p. 104.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>31</sup> WHEEN, Francis. *La historia de El Capital de Karl Marx*, Barcelona, Debate, 2007, p. 15 y p. 93.

<sup>32</sup> LÖWY, Michel y Robert SAYRE. *Rebelión y melancolía*, op. cit., p. 106.

<sup>26</sup> MARX, Karl y Friedrich ENGELS. *Manifiesto comunista*, Madrid, Alianza, 2005, p. 73.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

ras críticas contra el despiadado “mammonismo” de la civilización capitalista (y lo hizo mejor de lo que hubiera podido hacerlo cualquier ideólogo “Whig”). También Marx estudiará y extractará un librito sobre el cartismo que Carlyle había publicado en 1840<sup>33</sup>.

Las páginas de Friedrich Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845) no constituyen un informe de carácter puramente economicista sobre las terribles condiciones de vida de las clases trabajadoras, pues en ellas también podremos encontrar observaciones sobre la deshumanización espiritual padecida por aquellos desgraciados y desgraciadas. La situación de aquellos seres humanos era de auténtica postración material, es cierto. Tan cierto era, que su existencia se degradaba prácticamente hasta los límites mismos de la animalidad. El asfixiante trabajo—cuyo ritmo, intensidad y duración eran verdaderamente despiadados—terminaba produciendo una efectiva bestialización de aquellas criaturas, cuyas almas (digámoslo así) quedaban para siempre atrofiadas. Intelectualmente embrutecidos y moralmente degradados<sup>34</sup>. El sistema fabril convertía a esas personas en meros apéndices de las máquinas. Sus facultades genuinamente humanas se iban estrechando de forma irreparable, hasta quedar convertidos en un amasijo orgánico exánime y desalmado. Perdían la salud de su cuerpo, y un profundo aburrimiento liquidaba toda su capacidad intelectual<sup>35</sup>. La oxidación física de sus organismos extenuados iba acompañada de una pérdida de sentido vital; ambos procesos se retroalimentaban. Engels lo supo ver. Y es entonces cuando tiene que reconocer, a pesar de todo, que el romántico Carlyle “tiene, en realidad, completa razón”<sup>36</sup>.

También el joven Marx de los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844) había observado y analizado la terrible “reducción” mercantilizadora a la que estaban siendo sometidos los empleados de la industria capitalista. Una reducción que los sumergía, ciertamente, en la pura animalidad. “*La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía*. Si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los obreros se hunde en la mendicidad o muere por inanición. La existencia del obrero está reducida, pues, a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El obrero se ha convertido en una mercancía y para él es una suerte poder llegar hasta el comprador”<sup>37</sup>. Hubieron de concurrir múltiples procesos históricos—todos ellos violentísimos y disruptivos—para llegar a una situación tal en la que el ser social de los hombres se determinase como mercancía, esto es, para que los seres humanos quedasen reducidos a esa condición que los sujeta a una compraventa equiparable a cualquier otra mercancía. Semejante asunto, ¿fue leído por Marx desde un prisma estrechamente economicista? Desde luego que no. “La producción produce al hombre no sólo como *mercancía, mercancía*

*humana*, hombre determinado como mercancía; lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser *deshumanizado* tanto física como *espiritualmente*”<sup>38</sup>. El mísero salario tiene el mismo sentido que el mantenimiento o conservación de cualquier otro “instrumento productivo”<sup>39</sup>, puesto que a un obrero se le entrega un salario al igual que a una máquina se le añade aceite o combustible: para que pueda seguir “funcionando”. El modo de producción capitalista *no distingue* entre que una persona enferme (o muera) y una máquina se estropee. Por eso, cuando esos seres humanos—objetivamente tratados como meros “instrumentos de la producción que deben aportar lo más posible y costar lo menos posible”—dejan de resultarle rentables a la industria, ésta sencillamente los expulsará como si de un residuo o de una maquinaria obsoleta se tratase<sup>40</sup>.

En ese contexto, la deformación moral de esos hombres y mujeres reducidos a mercancía es de una cualidad no esencialmente económica. O, al menos, no es solo económica<sup>41</sup>. Es el propio capital el que roba todo el tiempo del ser social del hombre, que se ve así reducido a la más tosca condición de animal de carga. “Pero la Economía Política sólo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales”<sup>42</sup>. Y, a renglón seguido, Marx cita (suscribiéndolas) unas palabras de Friedrich Wilhelm Schulz: “Para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede *tiempo para poder crear y gozar espiritualmente*”<sup>43</sup>. Es indiscutible el “sabor” romántico de estas palabras, que Marx hace suyas. Ese tiempo que el capital sustrae al obrero es un tiempo vital que no debe ser comprendido en términos económicos. Toda la crítica marxiana a la “enajenación del trabajo” tiene la intención de hacer ver que ese proceso de extrañamiento del obrero “mortifica su cuerpo y arruina su espíritu”, conllevando finalmente una “pérdida de sí mismo”<sup>44</sup>. Las críticas del joven Marx se deslizan por unas coordenadas que, en algunos aspectos nucleares, coinciden con ciertos elementos del “romanticismo anticapitalista”. Se intensifica la “desvalorización del mundo humano” a medida que crece la “valorización del mundo de las cosas”, sentenciará<sup>45</sup>.

¿Las cosas fueron muy diferentes en el Marx maduro? Veámoslo. Lo determinante es averiguar si en *Das Kapital* encontramos una crítica centrada *exclusivamente* en la explotación laboral y en la extracción de plusvalía. Hay numerosos pasajes que desmentirían tal aserto. Por ejemplo, cuando se dice que “el obrero no es, desde que nace hasta que muere, más que fuerza de trabajo; por tanto, todo su tiempo disponible es, por obra de la naturaleza y por obra del derecho, tiempo de trabajo y

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>34</sup> ENGELS, Friedrich. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Júcar, 1980, pp. 123-124.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 169-170.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>37</sup> MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2010, p. 52.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>41</sup> POLO BLANCO, Jorge. “También explotación, pero no sólo. Un diálogo imprescindible y polémico entre Marx y Karl Polanyi”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, México, Número 49, 2015, pp. 81-121.

<sup>42</sup> MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 61.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 107-110.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 106.

pertenece, como es lógico, al capital para su incrementación. Tiempo para formarse una cultura humana, para perfeccionarse espiritualmente, para cumplir las funciones sociales del hombre, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales de la vida humana, incluso para santificar el domingo [...] ¡Todo una pura pamema! En su impulso ciego y desmedido, en su hambre canina devoradora de trabajo excedente, el capital no sólo derriba las barreras morales, sino que derriba también las barreras puramente físicas de la jornada de trabajo. Usurpa al obrero el tiempo de que necesita su cuerpo para crecer, desarrollarse y conservarse sano. Le roba el tiempo indispensable para asimilar el aire libre y la luz del sol. Le capta el tiempo destinado a las comidas y lo incorpora siempre que puede al proceso de producción, haciendo que al obrero se le suministren los alimentos como a un medio de producción más, como a la caldera carbón y a la máquina grasa o aceite<sup>46</sup>. ¿Qué estaba diciendo Marx ahí? El tiempo de aquellos seres humanos proletarizados era permanentemente sacrificado en los altares del capital. Su tiempo para la vida familiar, para el ocio y el descanso, para el disfrute de las relaciones lúdicas y sociales, e incluso su tiempo para la religión, todos estos “tiempos antropológicos”, quedaron pulverizados. Arrasados sin contemplaciones. El capital se apropió de todos ellos. Incluso el “tiempo de las comidas” —que debiera ser un tiempo de alegría y esparcimiento comunitario— quedaba reducido a una estricta y desangelada función animal. Aquellos cuerpos eran alimentados triste y escuetamente, únicamente para que siguiesen “funcionando” un ratito más. Debía obtenerse el máximo rendimiento, y se “engrasaban” a tal fin los nervios y los tendones. Los nutrientes elementales ingresaban a duras penas en aquellos organismos extenuados, de la misma manera que los engranajes de las máquinas eran “alimentados” con aceite. Pero estos “gestos nutricionales” se hallaban desconectados de cualquier lazo antropológico que mereciera tal nombre. La depauperación emerge no como un fenómeno reducido a lo estrictamente económico, sino como un proceso más amplio que, sin dejar de estar obviamente relacionado con la explotación física y salarial impuesta por la lógica estructural de ese determinado modo de producción, conlleva asimismo una corrosión moral y cultural de las masas obreras; su deterioro “espiritual”, podríamos decir.

Hallaremos en el texto marxiano imágenes muy plásticas (casi de literatura gótica, en ocasiones) que tratan de ofrecer una idea cabal de esa “sustracción” y “succión” (“vampirización”) de tiempo vital que el capital ejerce sobre los trabajadores, cuando compra y utiliza su fuerza de trabajo. “Y el capital no tiene más que un instinto vital: el instinto de acrecentarse, de crear plusvalía, de absorber con su parte *constante*, los medios de producción, la mayor parte posible de trabajo excedente. El capital es trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa. El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante

el que el capitalista *consume* la fuerza de trabajo que compró. Y el obrero que emplea para sí su tiempo disponible roba al capitalista<sup>47</sup>. El capital evidencia una tendencia estructural a usar durante la mayor cantidad posible de tiempo (y con la mayor intensidad posible) esa peculiar “mercancía” llamada “ser humano”. Disponer del tiempo de vida del obrero; un tiempo que no es de suyo económico, sino personal, social o espiritual. La mercantilización brutal de la fuerza laboral supone un desmoronamiento de la integridad personal que va inherente a dicha fuerza. En el capítulo “Maquinaria y gran industria” observaremos cómo el desarrollo creciente del maquinismo industrial tiene un efecto importante en la composición de la explotación del trabajo humano. La maquinaria, al ir permitiendo en muchos sectores industriales prescindir de la fuerza bruta de la musculatura humana, abre una nueva configuración de explotación que acaba trastocando todos los tejidos antropológicos, entre los cuales ha de destacarse, cómo no, la comunidad doméstica o familiar. Se puede percibir un deje de lamento melancólico en estas páginas<sup>48</sup>.

Debemos destacar que esa “pulsión romántica”, si se nos permite utilizar tal expresión, se hizo aún más presente en la obra tardía de Marx y Engels. El “descubrimiento” de la “comunidad primitiva” vendrá a reforzar dicha pulsión. Renunciando a la rigidez de los esquemas evolucionistas (o progresistas) de la Historia, estudiarán con mayor simpatía las formaciones sociales premodernas. No se tratará, en este caso, de valorar el modo de vida medieval, sino de retroceder aún más atrás en el tiempo. En ese sentido, prestarán mucha atención a las obras de Georg Ludwig von Maurer (historiador de las antiguas comunidades germánicas) y a los trabajos etnológicos de Lewis Henry Morgan (acogieron con mucho entusiasmo su *Ancient Society*, publicada en 1877). Es verdad que el antropólogo norteamericano era, a juicio del propio Marx, “un autor nada sospechoso de tendencias revolucionarias”. Sin embargo, ejerció una honda influencia en su pensamiento de madurez (y aún más en el de Engels). Marx, fascinado por aquellas comunas arcaicas o primitivas, llegó a decir que en ellas existió un igualitarismo tal, que hasta el mismísimo Proudhon hubiera podido llegar a estremecerse<sup>49</sup>. Una típica idealización del pasado. Era un cambio de perspectiva, en lo que a la “filosofía de la historia” se refiere. Quizás el género humano no progresa siempre (y necesariamente) hacia “lo mejor”. Tal vez hayamos dejado “atrás” algunas cosas extremadamente valiosas. Pero comprender esto implicaba sumergirse en ciertas coordenadas de velado romanticismo. Podemos hacernos una idea de cuán lejos se hallaban estas últimas indagaciones marxianas de lo que ulteriormente habría de ser el marxismo oficial (pensemos en Plejánov o Bujarin, de forma paradigmática), toda vez que éste adquiriría un tono radicalmente “antirromántico, modernizador, evolucionista y admirador incondicional del progreso capitalista-industrial”<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>49</sup> ENGELS, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1986.

<sup>50</sup> LÖWY, Michel y Robert SAYRE. *Rebelión y melancolía*, op. cit., p. 109.

<sup>46</sup> MARX, Karl. *El capital I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 207-208.

En ese sentido, creemos muy plausible la consideración de Teodor Shanin cuando advierte de una “última etapa” en la biografía intelectual de Marx, normalmente ignorada e infravalorada por la tradición marxista más escolástica, a saber, la época en la que Marx entabla un contacto profundo con el populismo ruso y con la realidad social de aquel vasto Imperio. Considera Shanin que Engels fue menos propenso a explorar esas nuevas direcciones, permaneciendo hasta el final de sus días mucho más anclado a las tesis evolucionistas, positivistas y naturalistas. En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. A la luz de las investigaciones de Lewis H. Morgan* (así reza el título completo de la obra, que vio la luz en 1884, tras la muerte de Marx), Engels presenta un compendio de los estudios del antropólogo, construyendo a partir de ellos un esquema del devenir de las sociedades humanas a través de un claro andamiaje dialéctico y evolucionista; en él, propone un progreso que transcurre desde la infancia de la raza humana hasta las organizaciones sociales más complejas, determinado todo ello por unas leyes ineluctables que hacen surgir cada estadio de otro precedente y más atrasado, con insoslayable inevitabilidad. Y esto, si era parcialmente correcto para Engels, lo fue mucho más para Kautsky (el teórico oficial de la socialdemocracia) y para Plejánov (el primer gran codificador del marxismo en Rusia). Pues bien, es precisamente ese esquema el que, según Shanin (a tenor, por ejemplo, de los borradores de las cartas escritas por Marx a la populista rusa Vera Zasúlich), habría ido quedando desacreditado en los últimos esbozos del pensamiento marxiano, debilitándose considerablemente toda perspectiva positivista-evolucionista<sup>51</sup>.

El último Marx recelará abiertamente de la inexorable evolución unilineal de las sociedades humanas, considerando que no era necesario que Rusia tuviera que pasar necesariamente (para llegar al socialismo) por las terribles penurias del capitalismo. Y, de igual forma, la comuna rural rusa no tenía por qué ser un arcaísmo condenado por las “inexorables leyes de la historia” a ser absorbida y eliminada por un progreso encaminado hacia un estadio superior de la evolución social<sup>52</sup>. Aunque lo cierto es que también Engels (en contra de lo que sostiene Shanin) supo zafarse de aquel evolucionismo ramplón, como lo demuestra su fascinación con la obra de Maurer, en base a la cual escribió un pequeño ensayo sobre la “comunidad rural”. Es más, en una carta dirigida a Marx en 1882 se quejaba de que el propio Maurer no terminaba de dejar atrás el prejuicio progresista típico de la Ilustración<sup>53</sup>. Porque quizás fuera posible, según se desprende de los comentarios engelsianos, encontrar en aquellas formaciones sociales pretéritas algunos elementos humanamente valiosos. O, por decirlo en otros términos, quizás las modernas sociedades capitalistas representaban un “retroceso” (en ciertas dimensiones éticas relacionadas con la dignidad humana) con respecto a aquellas comunas arcaicas. Incluso podemos encon-

trar en *El origen de la familia* algunos pasajes donde, de una forma explícita y alegre, se esboza una idealización de aquel remoto pasado.

Contrástense estas posiciones tardías, con aquellas otras posiciones más descarnadamente “progresistas”, “etapistas” y “evolucionistas” que el propio Marx había sostenido con anterioridad, por ejemplo al referirse a la India. Marx siempre fue consciente de que los británicos estaban arrasando, sin contemplaciones, multitud de formas de vida arcaicas, destrozando todo tipo de tradiciones preindustriales, desguazando todas las relaciones sociales preexistentes y desarticulando ferozmente todos los entramados culturales que allí se daban antes de la llegada del imperialismo inglés. Pero escuchemos lo que entonces decía: “Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor [...] Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución”<sup>54</sup>. Nos podríamos compadecer sentimentalmente (románticamente) de semejante aniquilación antropológica. Sin embargo, desde el punto de vista de la Historia (resonancia hegeliana) tal proceso representaba una evolución progresiva. Es verdad, como parece evidenciarse a la luz de semejante texto, que en un cierto momento Marx quiso ver el “componente ilustrado” que llevaba consigo el capitalismo. Si el mecanismo institucional del mercado había inoculado un inmenso caudal de sufrimiento a la población autóctona, desarticulando todo su entramado institucional y toda su organización cultural, no cabía duda de que, a largo plazo, un “progreso” se había producido o se habría de producir en la India. Otro tanto había señalado Engels con respecto a las bárbaras prácticas que los norteamericanos habían infligido a los mexicanos<sup>55</sup>. Pero Marx (también Engels, hasta cierto punto) abjuraría de este tipo de interpretaciones en la última etapa de su vida, como ya hemos señalado. La dimensión romántica de su pensamiento siempre estuvo ahí, en su juventud y en su madurez.

### 3. La presencia del *ethos* romántico en la tradición marxista

William Morris (1834-1896) fue un personaje singular, que tal vez mereciera más atención de la que normalmente se le brinda. Fue un socialista que supo articular, en sus reflexiones, elementos marxistas y elementos románticos. En 1883 se adhirió a la *Social Democratic Federation*, pero ésta se dividió en 1884 y Morris fue uno de los fundadores de la facción escindida de-

<sup>51</sup> SHANIN, Teodor. *El Marx tardío y la vía rusa*, Madrid, Revolución, 1990.

<sup>52</sup> KRADER, Lawrence. *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

<sup>53</sup> LÖWY, Michel y Robert SAYRE. *Rebelión y melancolía*, op. cit., p. 108.

<sup>54</sup> GODELIER, Maurice; MARX, Karl. y Friedrich ENGELS. *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona, Martínez Roca, 1977, p. 84.

<sup>55</sup> RIBAS, Pedro. “Introducción”, en *Manifiesto comunista*, op. cit., p. 22.

nominada *Socialist League*. Sin embargo, muchos de sus pensamientos estaban inspirados en los escritos de su maestro John Ruskin. “De romántico a revolucionario”, reza el voluminoso y magnífico libro que E. P. Thompson dedicara a su figura<sup>56</sup>. En alguna ocasión se autoproclamó “odiador” de la civilización moderna. Su novela *Noticias de ninguna parte* (1890), encuadrada en el fascinante género de la utopía, circuló ampliamente y fue traducida a varios idiomas, incluyendo el ruso y el alemán<sup>57</sup>. En ella encontraremos la fabulación de un mundo futuro, situado en la Inglaterra del siglo XXII. La ruidosa y sucísima Londres del siglo XIX ha desaparecido, sustituida por verdes campos y casitas con amenos jardines. La “fealdad” del mundo industrial ha quedado reemplazada por un sistema ecológicamente sustentable que descansa, en buena medida, en la producción artesanal. En el relato aparecen bastantes guiños medievalizantes. Subsisten algunas maquinarias y pequeños talleres, pero solo de forma subsidiaria. Los grandes centros fabriles y los suburbios insalubres han desaparecido. Los productos se distribuyen sin necesidad del dinero. Han dejado de funcionar los “sagrados derechos de propiedad”. Queda abolida la distinción entre campo y ciudad. No existen las cárceles. No hay pobreza. Las gentes tienen un aspecto físico más saludable, y su carácter es más afable.

Un tema central en todo ello es la reconciliación entre “trabajo” y “placer”. Las labores productivas ya no serán sinónimo de enojosa tortura. El subtítulo de la novela es “Una era de descanso”. La meta es reducir al mínimo el sufrimiento en el trabajo, hasta lograr finalmente que deje de ser sufrimiento en ningún grado. La humanidad habrá “progresado”, en ese porvenir fantaseado; pero lo habrá hecho de un modo tal que las máquinas y la velocidad se habrán esfumado. Sí, la civilización se habrá tornado extremadamente igualitaria y pacífica, pero “llegando-regresando” (he aquí una potente paradoja) a una vida más sencilla, apegada a lo natural y a lo campestre. Porque es una utopía anti-urbana y anti-moderna. ¿Un sociedad socialista? Los elementos románticos que hallamos en esta proyección imaginaria son abundantes y notorios. Y de ello nos advertimos con mayor claridad cuando consideramos que *Noticias de ninguna parte* fue concebida como una suerte de “respuesta” dialéctica a *Looking Backward*, una novela de Edward Bellamy que había sido publicada en 1889. En ésta, la imagen del futuro mostraba un socialismo demasiado centralizado, industrializado y tecnificado, a juicio de Morris. En tal sistema la alienación permanecería, pues el trabajo podía seguir siendo una carga insufrible.

Su actividad como conferenciante fue muy notable, y en algunas de ellas arremetió contra una civilización moderna que se había “separado” de la naturaleza; más aún, que se había construido *contra* ella. Sus críticas a la industrialización y a la urbanización sin límites albergaban igualmente una carga estético-poética, puesto

que a su juicio tales procesos estaban inyectando más “fealdad” en el mundo. Su llegada al socialismo también tuvo que ver con este asunto. Esas ciudades crecían inorgánicamente, y terminaban siendo lugares inhabitables y visualmente detestables. No faltaban en estas pontificaciones las consabidas críticas a la “mecanización” del trabajo. Operarios despersonalizados que vagan en los desiertos industriales como fantasmas oxidados despojados de toda creatividad. Un empobrecimiento galopante del alma humana, mortificada por un trabajo despojado de todo significado y percibido como una maldición bíblica. Por todo ello, una revolución política deseable sería aquella que brindara espacios de ocio (pero de un verdadero ocio) a los trabajadores. Los obreros aprenderán a valorar lo bello, y no solamente lo justo<sup>58</sup>. Entre las labores de los sindicatos obreros hay una que no debería olvidarse: cultivar la sensibilidad artística del proletariado. La creación artística representa el paradigma de “alegría en el trabajo” (la organización laboral de tipo artesanal también se aproxima mucho a semejante situación). También latían en aquellas intervenciones algunas diatribas contra la “inautenticidad” (no emplea este exacto término, pero se refiere exactamente a eso) de una vida dedicada al consumo inercial y compulsivo de objetos insulsos<sup>59</sup>.

Rosa Luxemburgo, figura destacada de la tradición marxista, se movió en ciertas coordenadas “neorrománticas”. Recordemos que valoró mucho la obra de Sismondi, el patriarca del “romanticismo económico”. Pero, además, criticó con dureza los esquemas históricos evolucionistas y positivistas que terminarían cuajando en la línea más ortodoxa. Esto se puso de manifiesto en su fascinación por las comunidades precapitalistas, tal y como les había sucedido a Marx y a Engels en sus últimos años. De hecho, ésa fue la temática principal de su *Introducción a la economía política*, manuscrito publicado de forma póstuma en 1925 (otros de sus papeles se perdieron para siempre, cuando saquearon su casa). El tercer capítulo de dicho manuscrito (incompleto e inacabado) llevaba por título, precisamente, “Elementos de historia económica. La sociedad comunista primitiva”<sup>60</sup>. Llama la atención, de entrada, el abultado número de páginas dedicadas a esas sociedades arcaicas. Uno de los principales motivos de semejante interés tenía que ver con una circunstancia importante, a saber, que la mera existencia de aquellas comunidades evidenciaba que la “propiedad privada” (moderna) no era una institución eterna (como pretendían los apologetas del liberalismo económico). Sí, la propiedad comunal fue posible en este mundo.

Aquellas sociedades primitivas también podían concebirse como una hermosa plataforma desde la cual criticar el carácter cosificador, irracional e inhumano de la sociedad capitalista. Estas formaciones arcaicas constituían, para Rosa Luxemburgo un espejo en el que poder observar una vida humana no sometida a los imperativos

<sup>56</sup> THOMPSON, Edward Palmer. *William Morris. De romántico a revolucionario*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institutió Valenciana d'Estudis i Investigació, 1988.

<sup>57</sup> MORRIS, William. *Noticias de ninguna parte*, Madrid, Capitán Swing, 2011.

<sup>58</sup> MORRIS, William. *Lo bueno, lo útil y lo bello*, Buenos Aires, Mochuelo Libros, 2014.

<sup>59</sup> MORRIS, William. *La era del sucedáneo y otros textos contra la civilización moderna*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2015.

<sup>60</sup> LUXEMBURGO, Rosa. *Introducción a la economía política*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1974.

del “valor de cambio”. Apreciará mucho la obra de Maurer, como ya hicieron Marx y Engels, llegando a decir que aquellas “comunidades germánicas” representaban una organización social extremadamente sencilla y armónica; un lugar en el que todos trabajaban de forma equitativa para satisfacer las necesidades de todos, y en el que todos decidían acerca de todo. Semejante “comunismo primitivo” albergaba rasgos y valores claramente superiores a la “civilización” capitalista moderna. Apoyándose en los trabajos históricos de Máximo Kovalevski (por el cual Marx ya había mostrado interés), especuló con la posibilidad de que el “comunismo agrario” hubiese sido la forma social que predominara de forma universal en algún momento del desarrollo humano. También se pronunció sobre el asunto de la India, haciendo hincapié en la dimensión tenebrosa y destructora de la labor “civilizadora” británica, que aniquiló sin piedad un conjunto de formaciones sociales comunitarias (en las que, probablemente, aquellos seres humanos vivían más apaciblemente de lo que lo hicieron en el mundo que vino después). Sea como fuere, con semejantes observaciones el progresismo evolucionista saltaba por los aires. Estos escritos —de textura tan romántica— solo podrían ocasionar malestar y desagrado en la ortodoxia estalinista, rabiosamente “modernizadora”.

Pocos años después, pero al otro lado del Atlántico, hallaríamos a José Carlos Mariátegui, un importante teórico que sabría entrelazar marxismo e indigenismo. Su obra más conocida, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, fue publicada en 1928<sup>61</sup>. Se enfrentó al paradigma de la “modernización”, que entendía que el “progreso nacional” solo podía producirse mediante la asimilación y la integración de los elementos más arcaicos del orden social, esto es, de los pueblos indígenas. Semejantes nociones, que hundían sus raíces en el siglo XIX, contemplaban planes educativos destinados a homogeneizar la vida sociocultural de la nación (la única nación legítima, a saber, la criolla-mestiza). En la construcción de los Estados-nación hispanoamericanos siempre predominó una visión que contemplaba la existencia de un componente atávico refractario al “progreso”, una rémora cultural que obstaculizaba de manera persistente los “impulsos modernizadores”. Atavismos y rémoras que se identificaban con lo indígena. Pero, por otro lado, los análisis de tipo marxista-leninista y maoísta que proliferaron a partir de los años sesenta del siglo XX, vinculados al surgimiento de movimientos guerrilleros insurgentes, categorizaron a los pueblos indígenas como “campesinos pobres”, un discurso que también ignoraba y oscurecía su componente étnico específico (ignorando, así, las problemáticas y las vindicaciones ligadas a dicho componente). Además, eran tratados en muchas ocasiones como elementos “reaccionarios”, e incluso “contrarrevolucionarios”, por parte de aquellas organizaciones.

Las aspiraciones y demandas de estos pueblos debían ser formuladas en el lenguaje de la lucha de clases; tenían que ser clasificados como “campesinos pobres”, pero jamás debían vehicular su lucha a través de una vindicación comunitaria que aludiese a su identidad étnica,

cultural o “nacional”. También aquí, por lo tanto, su idiosincrasia quedaba subsumida o diluida en una exterioridad asimiladora. Mariátegui, saliendo de dichos esquemas, siempre reconoció la especificidad irreductible de la “cuestión amerindia”. Ciertamente marxismo (positivista y progresista-evolucionista) carecía de los instrumentos teóricos más adecuados para aprehender en su verdadera textura la realidad histórico-cultural de los pueblos originarios. Mariátegui, que había fundado el Partido Socialista del Perú, tuvo importantes desavenencias y encononazos con la Internacional Comunista, precisamente por esta cuestión. En cualquier caso, encontraremos posos de romanticismo en su intervención teórica. Nostalgia por mundos antiguos que se pierden, y una idealización del pasado prehispánico. Quizás, de una forma mistificada y ahistórica, se pretendía que aquel universo indígena (antes de la llegada de los europeos) había sido una tierra plenamente armónica y pacífica. Aquellas sociedades indígenas de antaño se organizaron de una forma casi perfecta e igualitaria, cuando aún no se habían visto perturbadas por el infame “progreso modernizador” de los invasores. Es más, el socialismo moderno debía sustentarse en ciertas tradiciones comunitarias indígenas que se remontaban a un (presunto) “comunismo inca”. La romantización es evidéntisima.

Pero regresemos a Europa, para entrar en la fascinante obra de Georg Lukács. En su pensamiento de juventud no encontraremos que el referente precapitalista sea el “comunismo primitivo” de ciertas comunidades neolíticas, o el protocomunismo de las comunidades campesinas tradicionales (como sí ocurría en Marx, Engels y Rosa Luxemburgo). En este caso, el joven Lukács (embebido de ese *ethos* romántico que se agita, desilusionado, ante el vacío de lo real) volcará sus añoranzas en ciertas configuraciones culturales del pasado: el mundo de la Grecia homérica, la espiritualidad literaria rusa o el misticismo hindú. En *La teoría de la novela* (1916) tomará a Dostoievski como portador paradigmático de una espiritualidad ajena a la mecanización deshumanizada propia de la sociedad capitalista. Y lo tomaba, a su vez, como una suerte de profeta de un mundo nuevo<sup>62</sup>. La sociología de finales del siglo XIX y comienzos del XX, de inspiración romántica (y a la que nosotros nos referiremos, en otro capítulo, como “sociología de la nostalgia”), también influyó de manera palpable en la formación de su pensamiento. En el prólogo que escribió en 1962 a la reedición de *La teoría de la novela* encontraremos la inclemente autocrítica de un Lukács ya maduro. En él, renegaba de su romanticismo juvenil (ahora podemos sonreír, dice, al contemplar aquel “primitivo utopismo”), y señalaba igualmente que todos aquellos intentos por superar las inconsistencias del racionalismo positivista (desde las “ciencias del espíritu” y desde las “filosofías de la vida”) implicaron casi siempre un paso en dirección al irracionalismo, algo que aplicaba especialmente a la obra de Simmel y Dilthey. Aquellos devaneos románticos, insistía en el referido prólogo, se alzaban sobre la fusión de una “ética de iz-

<sup>61</sup> MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Barcelona, Crítica, 1976.

<sup>62</sup> LUKÁCS, Georg. *El alma y las formas; La Teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

quierda” y una “epistemología de derecha” (fusión de la que nunca supo escapar su viejo amigo Ernst Bloch). Pero, sea como fuere, lo cierto es que aquella primera crítica romántica del capitalismo terminó derivando en una radicalización intelectual y política, que lo condujo finalmente al socialismo y al bolchevismo.

Con su adhesión al Partido Comunista húngaro en 1918 no desaparecerá, sin embargo, la dimensión romántica de su hacer intelectual. En 1919 publica *Alte Kultur und neue Kultur*, un texto cuyo eje discurre por el fuerte contraste entre ciertas culturas del pasado y la “no-cultura” del presente capitalista<sup>63</sup>. Es cierto que no ofrecerá un análisis fundamentado en la sucesión de diversos modos de producción, sino que hablará de un modo genérico de las “épocas que precedieron al capitalismo”, pues en todas ellas encontrará algunos rasgos comunes que desaparecieron con la revolución económica moderna. En aquéllas todavía predominaba un “espíritu artístico”, y las actividades productivas presentaban aún un aspecto orgánico, lento y armonioso. Con el advenimiento del capitalismo, sin embargo, todo perdió su valor intrínseco (ético o artístico). Todo lo humano terminó diluido en el tráfico mercantil. También encontramos en este texto referencias a la tiranía de la moda y a la artificiosidad de los productos culturales, en intuiciones que prefiguraron a Walter Benjamin. Para este joven Lukács el principal reproche –amargo y contundente– que cabe hacerle al capitalismo es su rol de “destructor de cultura”. En consecuencia, la revolución socialista supondría una suerte de “restauración cultural”; una vez destruida la mercantilización de la vida social –que debe ser entendida como una suerte de calamitoso paréntesis– los seres humanos podrán recobrar su capacidad de generar verdadera cultura. El futuro revolucionario conectará, por esa vía, con los mejores y más esplendorosos momentos de las culturas premodernas.

En *Historia y conciencia de clase* (1923) se alejó, hasta cierto punto, de todas esas querencias románticas (prácticamente desaparecen, en esta obra, las referencias a cuestiones estéticas o literarias). Incluso se referirá críticamente a ciertas derivas reaccionarias de algunas teorías organicistas, procedentes del romanticismo alemán, de la “escuela histórica de derecho” (igualmente alemana) o de pensadores como Ruskin y Carlyle. Sin embargo, también observará que autores como Carlyle comprendieron, mucho antes que el propio Marx, la esencia tiránica y destructiva del capitalismo. Y no dejarán de asomar en este escrito multitud de “elementos románticos”, sobre todo cuando empiece a describir cómo en la sociedad capitalista la vida humana –que antaño pudo desplegarse por cauces de mayor calidez orgánica y comunitaria– quedó enteramente sometida a los imperativos de la mecanización y al cálculo mercantil. El tema esencial de esta obra, la “cosificación” o “reificación” (*Verdinglichung*), se hallará inspirado, en buena medida, por aquellos sociólogos “nostálgicos” que rezumaban buenas dosis de desasosiego romántico (Tönnies, Simmel, Weber). También empleará, no obstante,

abundantes pasajes de *Das Kapital* (aquéllos en los que se analizaba la mecanización del trabajo, por ejemplo). Debemos mencionar en este punto el “encuentro” de Lukács con el joven Marx, pues este episodio está cargado de significativas resonancias. El filósofo húngaro estaba en Moscú (1930-1931), colaborando en el Instituto Marx-Engels-Lenin, cuya labor esencial en aquel entonces era la edición de las obras completas de los autores de *Das Kapital*. Es ese contexto en el que aparecen los *Manuscritos* de 1844 (fueron publicados íntegramente por primera vez en 1932), pudiéndose decir que fue Lukács el primer marxista de talla que pudo estudiar aquel significativo documento marxiano. Lo interesante es que dicho texto (precisamente el más “romántico” de todos los que pudo escribir Marx) venía a “ratificar” aquel conjunto de teorizaciones sobre la reificación y la cosificación Lukács había expuesto en su obra de 1923. En efecto, *Historia y conciencia de clase* mostraba una sorprendente afinidad con aquellos juveniles *Manuscritos*. El influjo de éstos también se dejó notar en los posteriores escritos lukaescianos.

Los análisis de Lukács resultan muy pertinentes a la hora de presentar ese traumático proceso histórico por medio del cual la mercancía se transforma en la forma omnimoda de configuración social. En ese sentido, apuntará que “antes de tratar el problema mismo tenemos que dejar en claro que el problema del fetichismo de la mercancía es un problema *específico* de nuestra época, un problema del capitalismo *moderno*. Como es sabido, ya en estadios evolutivos muy primitivos de la sociedad ha habido tráfico mercantil y, con él, relaciones mercantiles objetivas y subjetivas. Pero lo que aquí importa es otra cosa: en qué medida el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en la vida *entera* de la sociedad, igual la externa que la interna. Importa, pues, el problema de la medida en la cual el tráfico mercantil es la forma dominante de intercambio o metabolismo de una sociedad, y esa cuestión no puede resolverse de un modo simplemente cuantitativo concorde con las modernas costumbres de pensamiento, ya cosificadas bajo la influencia de la forma dominante de la mercancía. La diferencia entre una sociedad en la cual la forma mercancía es la dominante, la forma que influye decisivamente en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la cual esa forma no aparece episódicamente es más bien una diferencia cualitativa”<sup>64</sup>. El anterior pasaje nos hace recordar ciertos análisis de Karl Polanyi en los que éste abundará sobre cierta cuestión muy importante, a saber, en el hecho de constatar que la mera presencia de “elementos de mercado” en civilizaciones pretéritas no equivale a presentar dichas civilizaciones como depositarias de un sistema de mercado integrado. Lo que Lukács está diciendo, de igual modo, es que el “tráfico mercantil” ocasional o fragmentario en sociedades preindustriales no puede dar lugar a un dominio masivo de la “forma mercancía”; sólo en el moderno capitalismo el entero metabolismo social viene determinado y dominado por dicha forma.

<sup>63</sup> LUKÁCS, Georg. “Antigua y nueva cultura”, en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005.

<sup>64</sup> LUKÁCS, Georg. *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1976, p. 124.

Son muy interesantes las observaciones de Lukács acerca de cómo, en el moderno capitalismo, se produce una estructuración totalizante ejercida por la forma mercancía sobre la subjetividad; sobre la percepción misma del tiempo y del espacio. “Con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un continuo lleno de «cosas» exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los «rendimientos» del trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio. En ese tiempo abstracto, exactamente medible, convertido en espacio de la física, que es el mundo circundante de esta situación, presupuesto y consecuencia de la producción científica y mecánicamente descompuesta y especializada del objeto de trabajo, los sujetos tienen que descomponerse racionalmente de un modo análogo”<sup>65</sup>. En efecto, todas las “facultades psicológicas” son puestas a trabajar; analizadas y clasificadas funcionalmente, economizadas, explotadas, aprovechadas. Asistiríamos, utilizando por nuestra parte una fórmula de sabor romántico, a una gigantesca industrialización de las almas. Los fenómenos de cosificación, en efecto, habían penetrado en la textura íntima de la consciencia de los hombres. “La transformación de la relación mercantil en una cosa de «fantasmal objetividad» no puede, pues, detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancías. Sino que imprime su estructura a toda la consciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como «cosas» que el hombre «posee» y «enajena» exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo. Y, como es natural, no hay ninguna forma de relaciones entre los hombres, ninguna posibilidad humana de dar vigencia a las «propiedades» psíquicas y físicas, que no quede crecientemente sometida a esa forma de objetividad [la objetividad mercantil]”<sup>66</sup>. También en el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, por ende, podemos hallar múltiples elementos críticos de estirpe romántica, puesto que en estos pasajes podemos detectar una cierta añoranza de aquellos mundos previos a la omnímoda mercantilización cosificadora.

Es solo hacia el final de la década de 1920 cuando se agudiza su hostilidad contra la tradición romántica. Su acercamiento al estalinismo (para el cual la industrialización masiva suponía un pilar esencial) debió ser una de las causas de este nuevo talante. En un artículo de 1931, donde empleará por vez primera el concepto “anticapitalismo romántico”, trazará una mordaz crítica a su antaño amado Dostoievski, al que ahora tildará de reaccionario. En este texto, publicado en Moscú, acusará al escritor ruso de promover una visión que tiende a convertir los problemas sociales reales en meros problemas “espirituales”. En 1928 había publicado, igualmente, una elogiosa reseña sobre la obra que Carl Schmitt dedicara (en 1919) al romanticismo político, en la que tildaba a éste de inconsistente, incoherente y subjetivo

vista<sup>67</sup>. A partir de entonces, la actitud de Lukács con respecto al “anticapitalismo romántico” será muy ambivalente y fluctuante. Porque lo cierto es, a pesar de todo, que su pulsión romántica emergerá a la superficie de sus reflexiones, así sea de manera intermitente. Pero aquel artículo de 1931 despertará la indignación de su amigo Ernst Bloch (en el cual nos detendremos más adelante), hasta el punto de que su amistad quedó mermada. El filósofo húngaro seguirá profundizando en esa línea, conectando la cosmovisión romántica con el fascismo alemán. La apoteosis de todo ello será *El asalto a la razón*, de 1954. En un manuscrito de 1933 (que ya prefiguraba las tesis de aquella obra) podemos observar cómo reniega, incluso, de su *Historia y conciencia de clase*. Todavía reconocerá, sin embargo, la presencia de elementos valiosos en las obras de Tönnies, Simmel o Weber (o en ciertas “filosofías de la vida”). Sin embargo, concluirá que esa misma corriente derivó (con Spengler, Jünger y Heidegger, entre otros) en una visión explícitamente irracionalista y prefascista<sup>68</sup>. En otro ensayo (1934) arremeterá contra el expresionismo, movimiento artístico que a su juicio también hubo de conducir ineluctablemente al fascismo<sup>69</sup>. Una cosa, dirá, son las intenciones “subjetivas” más o menos bien intencionadas de aquellos artistas, y otra muy distinta el contenido “objetivo” de sus obras, que es esencialmente reaccionario. Incluso se pondrá a sí mismo como “mal ejemplo”, arguyendo que *La teoría de la novela* —con toda su parafernalia romántico-anticapitalista— no fue más que un misticismo idealista que nada tenía que ver con la verdadera liberación socialista.

En un trabajo de 1936, elaborado en Moscú, arremetía duramente contra Carlyle (acusándole de ponerse de acuerdo de los “bandoleros reaccionarios que abatieron la revolución del 48”) y contra el economista Sismondi<sup>70</sup>. Sentenciará, con demasiada dureza, que “el anticapitalismo romántico degeneró en una demagogia engañosa y pintoresca”<sup>71</sup>. Sin embargo, en este mismo escrito encontramos algunas pinceladas de tonalidad romántica. Por ejemplo, cuando vuelve a señalar que la “división capitalista del trabajo”, lejos de afectar al terreno puramente material o intelectual, se introduce en el “alma” de cada persona, ocasionando en ella las “deformaciones más profundas”<sup>72</sup>. O cuando se refiere a la “fealdad general de la era capitalista”, refiriéndose a la hostilidad que dicho sistema muestra hacia el arte<sup>73</sup>. ¿No hubiesen suscritos tales asertos aquellos viejos románticos? Incluso hará referencia a una curiosa paradoja, y es que algunos escritores portadores de una cosmovisión reaccionaria han sido verdaderos maestros a la hora de reflejar de una forma vívida las miserables condiciones de vida de las masas, mientras que otros escritores presumible-

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>67</sup> SCHMITT, Carl. *Romanticismo político*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

<sup>68</sup> LÖWY, Michel y Robert SAYRE. *Rebelión y melancolía*, op. cit., pp. 124-126.

<sup>69</sup> LUKÁCS, Georg. “Grandeza y decadencia del expresionismo”, en *Ensayos sobre el realismo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.

<sup>70</sup> LUKÁCS, Georg. *Marx y el problema de la decadencia ideológica*, México, Madrid, Bogotá, Siglo Veintiuno, 1986, p. 28.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 56.

mente progresistas obstaculizaron y distorsionaron con sus obras la comprensión de aquella injustísima realidad social<sup>74</sup>. La posición de Lukács con respecto al romanticismo nunca quedó perfilada de una manera rotunda.

Algunos años más tarde el juicio de Lukács volverá a fluctuar o a titubear, puesto que en algunos ensayos redactados también en Moscú (entre 1939 y 1941) reaparecerán figuras románticas, como Balzac o Carlyle. Reconocerá que en estos autores emergió una sincera y despiadada crítica del orden social capitalista. Es más, en un artículo de 1943 regresará a Dostoievski, para rehabilitarlo, toda vez que en el escritor ruso latía una profunda rebelión contra “la deformación moral y espiritual” que el capitalismo ocasiona en los hombres<sup>75</sup>. En los años que siguen a la Segunda Guerra Mundial, empero, su talante antirromántico se recrudece, hasta desembocar en *Die Zerstörung der Vernunft*, escudriñando —como pudo leerse en el subtítulo de ediciones posteriores— la “trayectoria” del irracionalismo moderno desde Schelling hasta Hitler<sup>76</sup>. Tal vez Lukács incurrió, con esta obra monumental y culminante, en ciertas dosis de reduccionismo, toda vez que solo quiso ver en la tradición romántica (y en todo lo que ella inspiró) elementos de irracionalismo reaccionario, pretendiendo desconocer los elementos críticos (incluso anticapitalistas) que latían en dicha tradición. Pero él mismo se nutrió de todo ello en sus primeros años de reflexión, como hemos visto. De hecho, su transición al pensamiento socialista vino propulsada desde su adherencia a las tendencias románticas (que jamás desaparecieron por completo). En su prefacio de 1967 a la reedición de *Historia y conciencia de clase* hubo de reconocer que aquellos elementos románticos sí contribuyeron a su formación ético-política e intelectual, integrándose incluso en su versión del marxismo. Lukács reconoció que fue una gran felicidad para él haber iniciado su formación con Max Weber y Georg Simmel, y no con Karl Kautsky. Admitió que tal circunstancia fue, incluso, muy favorable para su desarrollo como pensador revolucionario.

La figura de Ernst Bloch es verdaderamente sobresaliente, sobre todo si lo que nos concita es hablar de la presencia del romanticismo en la tradición marxista. Fue alumno de Simmel en Berlín, ciudad en la que entabló amistad con Lukács. Ambos marcharon a Heidelberg, donde habrían de participar en las reuniones celebradas en casa de Max Weber. En su círculo, por lo demás, flotaban ideas vinculadas a una *Kulturkritik* pesimista, hostiles a los excesos del progreso burocrático-industrial. El sociólogo alemán se hallaba lejos de ser un romántico en sentido estricto. Aunque nos atrevemos a sostener que importantes posos de romanticismo latían en la obra weberiana. En muchos pasajes de *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905) podemos escuchar un timbre significativamente ominoso, insertado entre sus análisis presuntamente desapasionados. “El sistema capitalista actual es un cosmos terrible en el que

el individuo nace y que es para él, al menos como individuo, como un caparazón prácticamente irreformable, dentro del que tiene que vivir”<sup>77</sup>. Todos los seres humanos que viven en el interior de este “cosmos terrible” irán quedando troquelados de una determinada forma, en su carácter más íntimo. La entera vida quedará recortada y reconfigurada en todos sus mimbres con los patrones de esa legalidad metalizada. El mundo quedó atrapado en esa tremenda *stahlhartes Gehäuse*, expresión que se ha traducido habitualmente como “jaula de hierro”<sup>78</sup>. La novedad absoluta y disruptiva de la modernidad capitalista estribó en haber configurado una mentalidad económica (un “espíritu económico”) enteramente programada para el cálculo y para la maximización de las ganancias. Es decir, si la codicia existió (como rasgo psíquico o moral) en cualquier momento del pasado, nunca antes se había forjado (ni mucho menos generalizado masivamente) una estructura de comportamiento orientada *exclusivamente* por una lógica semejante. También en *La ciencia como profesión* (1919) analizará, con evidentes dosis de inquietud, esa expansión de la “racionalidad instrumental” en todos los ámbitos de la vida<sup>79</sup>. De este mismo desasosiego participó, aunque no podemos detenernos en ello, Georg Simmel con su *Filosofía del dinero* (1900). Una obra formidable, desde muchos puntos de vista, que nos presentaba la abrupta transformación de la condición humana que terminó fraguándose en las dinámicas de lo que él denominaba “economía monetaria”<sup>80</sup>. También Ferdinand Tönnies se había movido en unas coordenadas neorrománticas, cuando articuló (en 1887) su célebre y “nostálgica” distinción entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*)<sup>81</sup>.

Pero regresemos a Bloch. Su primera obra relevante fue *Geist der Utopie*, cuya primera versión apareció en 1918<sup>82</sup>. En ella, y desde un estilo cercano al expresionismo, lanza sus primeras diatribas contra la galopante reificación (*Verdinglichung*) del mundo. Lanzará, de igual modo, un ataque irónico y frontal contra las pretensiones desmedidas de la técnica moderna. El maquinismo, asesino de la imaginación, desemboca en un sistema de trabajo infrahumano (*untermenschlich*) y “carente de vida”. En este texto aparecerá también una temática medularmente romántica, a saber, la añoranza de aquel trabajo artesanal que era lento y amoroso; un modo de trabajar que habrá de ser restituido, una vez pongamos término al capitalismo, comprendido como una suerte de desviación aberrante (*die kapitalistische Abirrung*). Estas actitudes maximalistas, en lo que a la exaltación del pasado se refiere (y también su pasión “anti-técnica”), quedaron algo atenuadas en la versión de 1923. Ahora reconocerá, por ejemplo, que los viejos artesanos no regresarán jamás, y aspirará en todo caso a una utilización más controladas de las máquinas. Sin embargo,

<sup>77</sup> WEBER, Max. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2003, p. 63.

<sup>78</sup> MITZMAN, Arthur. *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza, 1976.

<sup>79</sup> WEBER, Max. *La política como profesión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

<sup>80</sup> SIMMEL, Georg. *Filosofía del dinero*, Granada, Comares, 2003.

<sup>81</sup> TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979.

<sup>82</sup> BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1964.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>75</sup> LÖWY, Michel y Robert SAYRE. *Rebelión y melancolía*, op. cit., pp. 127-128.

<sup>76</sup> LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo, 1968.

en ambas versiones de *Geist der Utopie* encontraremos esa visión de la modernidad capitalista como propiciadora de un desarraigo radical (y, en ambas versiones, hallaremos igualmente una revalorización de la forma cultural gótica y medieval). Ciertos componentes místicos y milenaristas siempre estuvieron ahí, a lo largo de toda su obra, enhebrados con el marxismo; la liberación económica habrá de conducirnos a una situación en la que los individuos puedan volcarse en las interioridades del alma, aspecto que habíamos descuidado por demasiado tiempo. “Lo que constituye la originalidad de *Espíritu de la utopía*, sobre todo en su primera versión, es la movilización de los argumentos y los temas del *Kulturpessimismus* reaccionario y melancólico al servicio de una perspectiva revolucionaria optimista, y la utilización del análisis weberiano, sobrio y resignado, de la modernidad como racionalidad instrumental, para fundar un proyecto a la vez romántico y socialista”<sup>83</sup>. El término “utopía”, que Bloch habría retomado del teórico anarquista Gustav Landauer (que lo había empleado en su obra *Die Revolution*, de 1907)<sup>84</sup>, adquirió en él una mayor profundidad metafísica; se trataba de apelar a algo que, no siendo todavía, adquiriría sin embargo un estatus de realidad más tangible y valioso que la anodina facticidad de los hechos.

Durante su exilio en Suiza (1917-1919), Bloch mostrará en algunos artículos sus diferencias con el bolchevismo. En primer lugar, por su fuerte estatismo (mostrando, así, ciertas veleidades libertarias). Pero, ante todo, por su olvido de aquellas tradiciones místicas de las comunas campesinas rusas; por haber olvidado, en definitiva, el “espíritu de Tolstói”<sup>85</sup>. Pero será en su obra *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921) donde se articulen vivamente el marxismo y su romanticismo revolucionario<sup>86</sup>. Aparece de nuevo la idealización del pasado, pero ya no mirará tanto al gótico y a la Baja Edad Media (como ocurría en *Geist der Utopie*), sino a la Alta Edad Media, esto es, los siglos que siguen a la caída del Imperio Romano. Allí creía descubrir formas de vida comunitarias más sencillas y auténticas, esto es, rescoldos de un cristianismo más primitivo. También se hará eco de las tesis de Weber sobre el calvinismo, enfatizando de nuevo que éste pervirtió la ética comunista del genuino cristianismo antiguo, sustituyéndola por una ética de la codicia individualista (y abriendo el camino a la instauración de la “religión de Mammon”). Pero aquellas comunidades pretéritas deben desempeñar el papel de inspiración para las utopías del porvenir.

Es cierto que dará su apoyo a la URSS, pero no por ello abandonará su sensibilidad romántica, algo que desembocaría en un desencuentro con su amigo Lukács, para el cual el romanticismo anticapitalista no podía desembocar en otro lugar que no fuera el fascismo (no obstante, y como ya tuvimos ocasión de ver, el filósofo húngaro titubeó durante toda su vida en lo tocante

al romanticismo). Publica Bloch en 1935 su *Erbschaft dieser Zeit*, obra en la que defiende la potencialidad subversiva y anticapitalista de ciertas expresiones románticas (frente a Lukács), sin dejar de hacer empero una frontal crítica a las manifestaciones más derechistas y fascizantes de cierto neorromanticismo conservador (Klages o Spengler, por ejemplo)<sup>87</sup>. Observamos una vez más elementos de nostalgia, destacando que las relaciones humanas eran más vivas y cálidas antes de que la modernidad industrial lo desalmara todo. El deseo de felicidad, señalará, jamás se dibujó en un porvenir absolutamente inédito y vacío. Muy al contrario, el sueño de un mundo nuevo obtenía su alimento de aquella rememoración de paraísos perdidos, evocando pretéritas formas de vida más equilibradas y humanas. De ahí sus críticas a ciertas líneas teóricas predominantes en el Partido Comunista de Alemania (KPD), excesivamente anclado en una filosofía de la historia evolucionista y progresista que, embotada en esa unilateralidad, resultaba ser incapaz de comprender los elementos valiosos que pudieran descubrirse en el pasado. Ese gélido materialismo –absolutamente abstracto, racionalista y economicista– aniquilaba al mismo tiempo todos los componentes imaginativos que se precisan para construir un proceso utópico-revolucionario. En ese sentido, no se diferenciaba demasiado del vulgar materialismo de cuño burgués.

*Das Prinzip Hoffnung*, erudita y heteróclita obra escrita entre 1938 y 1947 durante su exilio en los Estados Unidos, apareció en varios volúmenes desde 1954 (primero, en la República Democrática Alemana). Una vez más, tensionará sus reflexiones en torno a una idea-fuerza que jamás lo abandonó: el porvenir aún no llegado se torna visible en el pasado<sup>88</sup>. No se trata de contemplación melancólica de un tiempo inmemorial, sino de hallar en tiempos pretéritos una savia capaz de alimentar las futuras transformaciones revolucionarias. Pero su romanticismo se deja ver en múltiples pasajes en los que cuestiona acerbamente algunos aspectos de la moderna *Zivilisation* que ya habían sido cuestionados amargamente por el romanticismo anterior. Menciona, por ejemplo, cómo la “sed de ganancia” ha terminado por aplastar los impulsos humanos más nobles. Y critica esa arquitectura abstracta y funcional de las ciudades modernas, que ya no constituyen un verdadero hogar (*Heimat*). Muy al contrario, esas monstruosas urbes constituyen la ominosa quintaesencia de la automatización y mercantilización de la vida humana. No es casual que Bloch se refiera con simpatía al “socialismo artesanal” de Ruskin, por ejemplo. Por supuesto, aparece ese típico desasosiego romántico ante la dominación técnica de la naturaleza, explotada de forma ilimitada y convertida en pura reserva de mercancías. Esta añoranza de una relación más armoniosa y cualitativa con el mundo natural, cuando dicha relación todavía no estaba enteramente condicionada (o pervertida) por los imperativos cuantificadores del valor de cambio, hizo que Habermas se refiriese a Bloch como el “Schelling marxista”, precisamente por esa inédita síntesis entre marxismo y filosofía

<sup>83</sup> LÖWY, Michel y Robert SAYRE. *Rebelión y melancolía*, op. cit., p. 217.

<sup>84</sup> LANDAUER, Gustav. *La revolución*, Barcelona, Tusquets, 1977.

<sup>85</sup> LÖWY, Michel y Robert SAYRE. *Rebelión y melancolía*, op. cit., p. 219.

<sup>86</sup> BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

<sup>87</sup> BLOCH, Ernst. *Herencia de esta época*, Madrid, Tecnos, 2019.

<sup>88</sup> BLOCH, Ernst. *El principio esperanza I*, Madrid, Trotta, 2004.

romántica de la naturaleza<sup>89</sup>. Su tratamiento de la religión también fue peculiar, pues quiso alejarse de las versiones más vulgares de la *Aufklärung*, que habían provocado un desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*) excesivamente tajante. Las esperanzas escatológicas de la religión debían ser trasladadas al terreno de la inmanencia, pero no por ello debían despreciarse todas aquellas tradiciones místicas (incluidas múltiples “herejías” milenaristas, anabaptistas o husitas) que, en el pasado, habían producido imágenes utópicas de un mundo humano reconciliado y armonioso (y habían experimentado *modus vivendi* cercanos al comunismo primitivo). Todo ello habría de ser un combustible para las transformaciones revolucionarias del futuro. De hecho, el marxismo tendrá que trabar una ineludible síntesis de intelectualismo analítico y esperanza milenarista; aunar la sobriedad de la racionalidad científica con la imaginación utópica. Se trataría, en suma, de fusionar la “corriente fría” y la “corriente cálida” del marxismo. Eso sí, Bloch parece establecer una cierta primacía, de sabor enteramente romántico: la corriente fría ha de poner su capacidad al servicio de la corriente cálida<sup>90</sup>.

#### 4. A modo de conclusión

Habiendo llegado a este punto, debemos admitir que en la visión romántica del mundo sí operaban algunos

elementos antiburgueses muy significativos. La “crítica romántica”, pues así cabría denominarla, puso el foco en la “frialdad” que trajo consigo la sociedad industrial, deshaciendo implacablemente los viejos lazos de “solidaridad orgánica” y “calidez comunitaria”. Debemos asumir que la filosofía romántica se embriagó abundantemente con ciertas idealizaciones del pasado. Nostalgias de viejos mundos ya periclitados o en trance de desaparecer. Pero semejante crítica, indudablemente retrógrada en muchos de sus componentes, “anticipó” de algún modo la crítica frankfurtiana del predominio avasallante de la “racionalidad instrumental”. Es una extraña paradoja. Incluso podríamos hablar, bajo estas coordenadas romántico-conservadoras, de una crítica estética del capitalismo, puesto que llegó a decirse que las máquinas y las manufacturas afearon el mundo humano. La vida se tornó gris y mecánica. Es verdad que todo ello quedaba encuadrado dentro de un esquema reaccionario, en la mayor parte de las ocasiones. Sin embargo, en la tradición marxista subsistió un *ethos* romántico. Lo hemos podido comprobar a lo largo de estas páginas. Incluso hemos podido localizar cierta “tensión” romántica en Marx y en Engels. Hubo un “anticapitalismo romántico”. O podríamos decirlo de otro modo: todo impulso anticapitalista tiene algo de romántico. Toda proyección socialista contiene alguna dosis de nostalgia romántica. La añoranza de algo que nos fue arrebatado.

#### Bibliografía

- Berlin, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 1999.
- Bloch, Ernst. *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1964.
- Bloch, Ernst. *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza I*, Madrid, Trotta, 2004.
- Bloch, Ernst. *Herencia de esta época*, Madrid, Tecnos, 2019.
- Carlyle, Thomas. *Past and Present*, London, J. M. Dent & Sons; New York, E. P. Dutton, 1949.
- Dickens, Charles. *Tiempos difíciles*, Madrid, Cátedra, 2005.
- Droz, Jacques. *Le Romantisme allemand et l'état. Résistance et collaboration dans l'Allemagne napoléonienne*, París, Payot, 1966.
- Engels, Friedrich. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Júcar, 1980.
- Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1986.
- Fischer, Ernst. *La necesidad del arte*, Barcelona, Península, 1973.
- Godelier, Maurice; Marx, Karl. y Friedrich Engels. *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona, Martínez Roca, 1977.
- Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*, Barcelona, Taurus, 2019.
- Krader, Lawrence. *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- Landauer, Gustav. *La revolución*, Barcelona, Tusquets, 1977.
- Löwy, Michel y Robert Sayre. *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
- Lukács, Georg. “Grandeza y decadencia del expresionismo”, en *Ensayos sobre el realismo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.
- Lukács, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo, 1968.
- Lukács, Georg. *El alma y las formas; La Teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1976.
- Lukács, Georg. *Marx y el problema de la decadencia ideológica*, México, Madrid, Bogotá, Siglo Veintiuno, 1986.

<sup>89</sup> HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*, Barcelona, Taurus, 2019.

<sup>90</sup> PÉREZ DEL CORRAL, Justo. *El marxismo cálido. Ernst Bloch*, Madrid, Mañana, 1977.

- Lukács, Georg. “Antigua y nueva cultura”, en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005.
- Luxemburgo, Rosa. *Introducción a la economía política*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1974.
- Mannheim, Karl. “El pensamiento conservador”. En *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 84-183.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Barcelona, Crítica, 1976.
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2010.
- Marx, Karl. *El capital I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *Manifiesto comunista*, Madrid, Alianza, 2005.
- Mitzman, Arthur. *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza, 1976.
- Morris, William. *Noticias de ninguna parte*, Capitán Swing, Madrid, 2011.
- Morris, William. *Lo bueno, lo útil y lo bello*, Buenos Aires, Mochuelo Libros, 2014.
- Morris, William. *La era del sucedáneo y otros textos contra la civilización moderna*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2015.
- Novalis. *La cristiandad o Europa; seguido de Fragmentos (selección)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.
- Novalis. *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, Madrid, Cátedra, 2008.
- Pérez del Corral, Justo. *El marxismo cálido. Ernst Bloch*, Madrid, Mañana, 1977.
- Polo Blanco, Jorge. “También explotación, pero no sólo. Un diálogo imprescindible y polémico entre Marx y Karl Polanyi”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, México, Número 49, 2015, pp. 81-121.
- Ruskin, John. *La naturaleza y el hombre*, Madrid, Rubio, 1933.
- Ruskin, John. *Arte primitivo y pintores modernos*, Buenos Aires, El Ateneo, 1944.
- Ruskin, John. *Unto this Last. Four essays on the first principles of political economy*, New York, Barnes & Noble Digital Library, 2011.
- Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2018.
- Schiller, Friedrich. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos; Madrid, Centro de Publicaciones del MEC, 1990.
- Schlegel, Friedrich. *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1994.
- Schmitt, Carl. *Romanticismo político*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- Shanin, Teodor. *El Marx tardío y la vía rusa*, Madrid, Revolución, 1990.
- Simmel, Georg. *Filosofía del dinero*, Granada, Comares, 2003.
- Simonde de Sismondi, J. C. L. *Nuevos principios de economía política. De la riqueza en sus relaciones con la población*, Barcelona, Icaria, 2016.
- Thompson, Edward Palmer. *William Morris. De romántico a revolucionario*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1988.
- Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979.
- Weber, Max. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2003.
- Weber, Max. *La política como profesión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- When, Francis. *La historia de El Capital de Karl Marx*, Barcelona, Debate, 2007.