

Actualidad del Romanticismo

Michael Löwy y Robert Sayre*

El debate actual en Francia

La visión romántica se ha mantenido viva durante todo el siglo XX, y hay que agregar que en lugar de disminuir, actualmente el romanticismo suscita un gran interés, que se disemina sobre todos los aspectos que enfoca. En efecto, en Francia, en Alemania, en Estados Unidos y en otros países, bajo formas diferentes, existe un debate intelectual de alto nivel sobre el valor que podemos adjudicarle a la modernidad.

Podemos decir, *grosso modo*, que en la cultura francesa reciente dos grandes tendencias se han confrontado, una romántica y la otra modernizante: "el espíritu del 68" —corriente "caliente" o humanista, que valora la pasión y la imaginación—, y la otra "estructuralista" y "posestructuralista", que

*CNRS, Francia. Este artículo forma parte del libro *Revolte et mélancolie*, publicado en Francia.

desde este punto de vista no se diferencia mucho de la anterior —corriente "fría", antihumanista, que valora la estructura y la técnica. A lo largo de estos últimos decenios, estas dos tendencias han coexistido en una relación de fuerzas que fue variando. Con el reflujó del movimiento del 68, hacia la mitad de los 70, la perspectiva romántica conoció un eclipse durante cierto tiempo, pero hoy asistimos a su renacimiento.

Si bien el debate actual se inspira en corrientes culturales anteriores (un cierto número de autores tienen sus raíces en el espíritu del 68), la oposición entre románticos y antirománticos toma ahora una forma sensiblemente diferente, pues se trata de una discusión explícita y tratada en libros y ensayos sobre el estado actual de la "civilización" y sobre las opciones futuras del desarrollo social. Esta discusión hace resaltar varios interrogantes fundamentales de total actualidad, en un momento en el cual las perspectivas de evolución posterior de las sociedades parecen estar singularmente ausentes, y cuando la pregunta "¿hacia dónde ir?" se plantea con una fuerza particular.

Dos referencias filosóficas importantes constituyen el trasfondo intelectual del debate en Francia: Heidegger y Habermas. El primero representa la puesta en cuestionamiento "anti-moderna" de la racionalidad occidental, y el segundo es el continuador del proyecto racionalista de la Ilustración y la modernidad.

Sin embargo, el impacto de su obra es mucho más ambiguo, no solamente a causa de la diversidad de interpretaciones francesas de estos autores, sino porque su relación con la modernidad es en sí misma ambivalente: recordemos que Heidegger veía en la tentativa de controlar la técnica moderna "la grandeza y la verdad interna" del nazismo, mientras que Habermas integraba en su obra ciertos aspectos de la crítica frankfortiana de la modernidad —notablemente en su rechazo a la colonización del mundo realizada por la lógica instrumental de los sistemas.

La ofensiva antiromántica

A partir de los años 70, especialmente en su segunda mitad, se desarrolla en la vida intelectual francesa una reacción creciente contra el espíritu del 68, particularmente por aquéllos que habían participado en el movimiento: izquierdistas arrepentidos (nuevos filósofos y otros), que destruyen alegremente sus ídolos de antaño y echan con el agua sucia del baño toda idea de crítica social.

Lanzados por esta vía llegarán rápidamente a reivindicar parte de aquello que habían puesto en duda en mayo del 68. En los años 80 surge un cierto número de defensores e

"ilustrados" del *status quo* de la modernidad, quienes atacan todo aquello que, de manera revolucionaria o no, contesta al orden establecido. Estos "sesentaiocheros", y otros de la misma generación, pasan del rechazo romántico de izquierda, como el del 68, al anatema en contra del romanticismo en su totalidad. Es así que vemos surgir un ataque sistemático contra la tradición y la visión romántica.

De esta manera, un cierto número de intelectuales franceses descubren un poco tarde, después de los ideólogos norteamericanos de la Guerra Fría, que el paraíso existía ya, *Hic Et Nunc*, y cantan loas a la modernidad en todos sus aspectos: el liberalismo, comprendido en todas sus formas más "avanzadas" (el thatcher-reaganismo), la lógica del derecho y de la política moderna de los países occidentales, la industrialización y la posindustrialización (el reino de la alta tecnología), la sociedad de consumo, etc. Así, la orientación que predomina en algunas de las corrientes nacidas después del 68 es la glorificación de lo moderno en su globalidad y el repudio de aquellos conceptos que habían servido anteriormente para criticarla.

Esta ofensiva de la modernidad militante, esta defensa de la modernidad-realmente-existente prosigue y crece en varios campos del pensamiento: filosofía, filosofía política, sociología, economía. Los trabajos son menos interesantes en sí mismos que como síntoma, como una expresión cultural de un fenómeno social. Es el caso por ejemplo, en filosofía política, de la máquina de guerra antiromántica de Blandine Barret Kriegel con su libro *El Estado y los esclavos*¹ que tuvo cierto éxito; así como en sociología los ensayos de Gilíes Lipovetsky.²

Aunque algunos —como Lipovetsky—terminan sus carrera con un tono apologista, otros manifiestan en sus primeros escritos una tendencia crítica pronunciada, para después dejarse caer en la trampa que les tiende el objeto que critican. Así por ejemplo, si *La sociedad de consumo* de Jean Baudrillard es una "denuncia" al mismo tiempo que un análisis de la sociedad contemporánea, el autor evoluciona en el curso de los años 70 y en su libro *América* ya no encontramos ninguna distancia crítica en relación con el objeto que analiza.

En su cuaderno de viajes a través de los Estados Unidos, país de la modernidad por excelencia, (Baudrillard) se deleita por la ausencia de todo lo que de buen o mal grado subsiste en Europa, tales como raíces, tradición, espesor cultural e histórico, es decir valores cualitativos. En síntesis lo que a Baudrillard le agrada de América es que en ella se desarrolla en extremo la lógica de lo moderno, esta homogeneidad, este aplanamiento, esta uniformidad radical de la vida que efectúa esa sociedad y la tendencia a reducirla a niveles puramente cuantitativos y físicos.

¹ Barret-Griegel, B. *L'Etat et les esclaves*, París, Payot, 1989; existe otra versión editada por Levy en 1979.

² Lipovetsky, Gilíes. *La era del vacío*, Gallimard, 1983 y *El imperio de lo efímero*, Gallimard, 1987.

³ Baudrillard, Jean. *La sociedad de consumo*, CSGPP, 1970 y *América*, Grasset, 1986.

Baudrillard, como buena parte de los apologistas de la modernidad, no tiene necesidad de atacar las nostalgias románticas que niega implícitamente. Otros lo harán en su lugar, aunque tengan que pagar el precio de distorsionar considerablemente la realidad. Es el caso muy especialmente, de ***El Estado y los esclavos*** de Blandine Barret-Kriegel y ***La sociedad industrial y sus enemigos*** de Francois Guéry.⁴

Barret-Kriegel, antigua izquierdista del 68, trata de hacer responsable al romanticismo, no solamente del totalitarismo de derecha (el nazismo) sino también del totalitarismo de izquierda (el *goulag*), y esto lo realiza a través de una identificación absoluta (y abusiva, diríamos nosotros) de Marx con el espíritu romántico. Para ella, los primeros románticos alemanes anuncian ya, por su tono, el camino de las izquierdas del siglo XX. Veamos la manera curiosa en que nos evoca este fenómeno:

ya los conocemos, este tono, ya los hemos escuchado: son las consignas, los *slogan*, la línea, el "espíritu del partido". Los jóvenes románticos experimentaban en las palabras el sabor metálico que venía desde el oeste del Rhin haciendo caer cabezas, edificando un sistema inquietante de línea cultural "justa" [...] Militares, insolentes, perentorios, *señores*, los Schlegel, Novalis, Tieck, y Schleiermacher, rama pionera del romanticismo.⁵

Sin haber realizado un análisis serio de las verdaderas concepciones, ideas y maneras de vivir de los románticos, Barret-Kriegel identifica en ellos todo aquello que detesta actualmente. En una imagen caricaturesca tallada a la medida de sus necesidades para lograr su demostración ideológica ella quiere, contradictoriamente, que sea a la vez el terror jacobino y la nobleza arrogante del antiguo régimen lo que prefigura al izquierdista y al militante del partido comunista, reduciéndolos a simples fanáticos.

En la búsqueda de este romanticismo-monstruoso, Barret-Kriegel quiere situarse en la tradición de Las Luces y de la filosofía política "clásica", generadoras de la teoría del "Estado de derecho", adquisición fundamental de la modernidad desde su punto de vista. La democracia parece ser mucho menos importante: ella subraya sobre todo los peligros de ésta,⁶ y una de sus principales referencias es Hobbes, el antidemócrata por excelencia.

Para Francois Guéry, la modernidad occidental se encarna principalmente en la industria, aunque, como Barret-Kriegel, le dé también una importancia fundamental al mercado. En su óptica

⁴ Guéry, F. ***La Société industrielle et ses ennemis***, París, Olivier Orban, 1989.

⁵ Barret-Kriegel, B. ***L'Etatet...***, París, Payot, 1989, pp. 173-174.

⁶ *Ibid.*, pp. 159-160. Ella sería "la forma más propicia para la tiranía y la más compatible con la dictadura".

de partidario incondicional de lo moderno, Guéry se asombra, sin poder comprender el fenómeno, de que nos encarnicemos tanto en la crítica "de aquello que nos es tan íntimamente propio, como si fuera una potencia extranjera, hostil e invasora";⁷ e inicia una crítica de las críticas (románticas o parcialmente románticas) de la modernidad, y una parte notable de su libro constituye una réplica a Heidegger y a Marx. En su texto, después de evocar largamente las críticas más elocuentes del costo humano, propio de la industrialización (y de la sociedad mercantil que lo acompaña), Guéry deja finalmente de lado los problemas que él mismo ha puesto de relieve y los esquiva sin darles respuesta. Para él, los "abusos" de la industrialización pueden y deben corregirse a través de un mayor progreso en el mismo sentido: la salvación reside en la automatización. Concluirá con una versión no comunista "de las mañanas que cantan", y querrá seducirnos con "promesas mundanas de felicidad por la industria".

Pero probablemente la expresión más extrema y consecuente del antirromanticismo contemporáneo —puesto que muestra sus metas lógicas y quiere incluso negar el concepto mismo de la crítica romántica del mundo moderno— se encuentra en un artículo aparecido en la revista *El Debate* —publicación cuya estrategia editorial es glorificar la modernidad—, titulado "Para terminar con el concepto de alienación".⁹

Éste gira sobre el aspecto del consumo, y su argumentación va tan lejos que en ciertos momentos el lector podría preguntarse si se trata quizá de una parodia, o de una demostración llevada al absurdo de la misma tesis que los articulistas tratan de criticar.

Para estos autores (Anne Godignon y Jean-Louis Thiriet), la modernidad constituye "el advenimiento de la libertad individual, siendo ésta "entendida como independencia cada vez más real del individuo frente a la exterioridad de los discursos y las cosas".¹⁰ Esta libertad se ejerce en el consumo, pero no sólo como lo había pretendido Lipovetsky en *La era del vacío* y *El imperio de lo efímero*, sino como la capacidad real de escoger. Todo es equivalente; los consumidores insaciables desean todo, puesto que no desean nada en particular. De ahí su hiperactividad como consumidores que tiene como finalidad renovar perpetuamente la afirmación de su ser y de su libertad... El consumo como praxis culmina con el nihilismo, aún abstracto, que anima la negación de los valores, el rechazo del sentido y de toda herencia que es aquello que caracteriza a la modernidad.¹¹

⁷ Guéry, F. *La Société industrielle et...*, op. cit., p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 264.

⁹ Godignon, A y J. L. Thiriet, "Para terminar con el concepto de alienación", *Le Débat*, septiembre-octubre de 1989, núm. 56.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 172-173.

¹¹ *Ibid.*, p. 174.

Tomando como postura el extremo opuesto de la tradición crítica romántica, los autores de este artículo no temen llegar a la conclusión de que el valor del cambio desaliena, en tanto que el valor de uso es alienante (el valor de cambio vuelve "libre" al individuo al desatarlo de los objetos en su particularidad). Pero Godignon y Thiriet van aún más lejos. Ellos quisieran una extensión de esta libertad del individuo hasta su culminación en el rechazo de todo contenido específico del "sí mismo";¹² en síntesis la última libertad del individuo y su desalienación sería la negación de la personalidad individual, la negación del sí mismo. Si seguimos hasta su extremo la lógica del mundo moderno llegaremos por lo tanto aun vacío radical.

La crítica romántica actual

Frente a este cuasiconsenso modernizante, en el curso de los últimos años en Francia encontramos una corriente minoritaria, pero no despreciable, de sensibilidad romántica, que elabora una crítica radical de la civilización moderna. Un rasgo común de la mayoría de los representantes de esta corriente es la ausencia de referencias significativas a la tradición romántica del siglo XIX —aún muy presente en las generaciones de antes de la guerra.¹ Esto no quiere decir que no exista entre ellos un interés literario o cultural bastante grande por los autores románticos del pasado, pero es raro que sean percibidos como fuente o punto de arranque en la crítica de la sociedad industrial actual. Este papel ha sido jugado por ciertos pensadores contemporáneos, cuyas obras se han traducido (o comienzan a serlo) en Francia: es el caso, para los filósofos, de los autores de la Escuela de Franckfurt o de Heidegger; los ecologistas se interesan por Ivan Illich, mientras que los economistas descubren a Karl Polanyi y a Emmanuel Wallerstein.

La obra de Polanyi, su análisis de la ruptura fundamental que representa el mercado autorregulado en relación con la economía "integrada" (Embedded) a lo social en las sociedades premodernas, se ha convertido —sobre todo después de la traducción de *La gran transformación*, en 1983—, en una referencia central, más allá de las fronteras interdisciplinarias, para críticos y adversarios del "sistema" en Francia.

Algunos autores pondrán en evidencia la *novedad* de la etapa actual de la modernidad capitalista. Este es el caso, por ejemplo, de Jean Chesnaux. Según él, hemos entrado en un período nuevo no previsto por Polanyi: por un choque en retroceso, una modificación de la

¹² *Ibid.*, p. 178.

¹³ Entre las excepciones: J. J. Ulunenburg, en su libro *La Raison contradictoire* (Albin Michel, 1990), insiste en la importancia del imaginario como fuerza contraria a las codificaciones simplificadoras de la racionalidad cartesiana, y rehabilita la lógica de la contradicción y de la pradoja en la filosofía y la naturaleza romántica.

relación entre lo económico y lo social, todo el tejido de la vida social ha sido invadido por la economía y se ha desagregado. Un sistema total ha surgido, una especie de pancapitalismo omnipresente que recubre todos los continentes y todos los aspectos de la vida social, y que está llevando consigo además al Tercer Mundo, así como al socialismo real, en ese sentido. La desagregación social se manifiesta a nivel del *espacio*, en el desarraigo de la población, en la monotonía repetitiva de los lugares sociales, en la multiplicación de sistemas "fuera de suelo" (disociados en relación con su entorno natural o social). Esta nueva situación se traduce también, de manera particularmente virulenta en el nivel de la *temporalidad* vivir únicamente en la instantaneidad y en lo inmediato, el hombre moderno no conoce más que un tiempo puramente cuantitativo, sintetizado en el presente que destruye el sentido de la duración. Se encuentra encerrado en "un presente perpetuo sin pasado y sin futuro" (Orwell). Un tiempo tal, observa Chesnaux, es perfectamente extraño a las culturas no occidentales, y es incomprensible y absurdo a los ojos de los amerindios o de las gentes de Melanesia, y lo es también totalmente a la mirada de nuestros campesinos europeos tradicionales, que se han cuidado mucho de "saber tomar su tiempo". El frenesí del instante, la locura de la obsolescencia, y la obsesión de la rapidez se instalan con la modernización, creando un conflicto de más y más intensidad con los ritmos profundos de la biosfera y de la atmósfera.¹⁴

Otros críticos, en cambio, pondrán el acento sobre el largo término o la continuidad corriendo el riesgo de ahogar esa modernidad en una cronología mucho más vasta. Este es el caso de Raoul Vaneigem quien, en su último libro ***Mensaje a los vivos sobre la muerte que nos gobierna***, pronuncia un discurso profundo contra la civilización mercantil. Este filósofo situacionista reconoce que en el transcurso de los dos últimos siglos un frenético empuje del proceso económico "se ha realizado", pero lo que condena es toda la historia de la civilización: a partir de la revolución neolítica, "no existen gestos ni pensamientos, actitudes o proyectos que no entren en una relación contabilizada en la que todo tiene que ser pagado por trueque, moneda, sacrificio, o sumisión". La preponderancia del intercambio ha impuesto la estructura del mercado a todos los comportamientos, a las costumbres, a las maneras de pensar, a la sociedad entera desde hace Inueve mil años! El problema con este tipo de acercamientos es que no pueden dar cuenta fácilmente de la especificidad de la modernidad capitalista e industrial en tanto que ruptura histórica y civilizatoria.¹⁵

La mayor parte de estos análisis tienen una aspiración holística: el *conjunto del "sistema"* es puesto en duda, en su estructura y en su movimiento aparentemente irreversible. Entre aquéllos que hemos llamado los disidentes de la modernidad, algunos como Jaques Ellul, Michel

¹⁴ Chesnaux, J. *Modernité-monde*, Brave modern world, *op. cit.*, pp. 194-196 y 208-209.

Vaneigem, R. *Adresse aux vivants sur la mort qui les opprime et la oportunité de s'en défaire*, Paris, Seghers, 1990, pp. 90-91.

Leinin, René Dumot y Jean Chesnaux atacan el problema tomándolo como un todo en sus diversas manifestaciones y con una misma coherencia y lógica implacable. Pero los diferentes autores no están siempre de acuerdo sobre la definición de lo que constituye la dimensión esencial de esta modernidad capitalista.

Para muchos, se trata fundamentalmente de la *tecnología*, en tanto que proceso de automatización, alienado y cosificado, donde se pone en evidencia la contradicción entre el potencial emancipador (especialmente gracias a la automatización) y la forma destructiva actual. Esta crítica señala menos los estragos infligidos a los trabajadores por la técnica industrial (tema que encontramos en Marx y en Ruskin) que las consecuencias sociales del fenómeno. En un ensayo filosófico reciente, Michael Henry nos da cuenta de aquello que él llama la "barbarie técnico-científica" de los tiempos modernos como la responsable de la atrofia de la cultura, de la muerte del arte y de la pérdida de lo sagrado. En cuanto a Jean Chesnaux, él llamará nuestra atención sobre las consecuencias políticas de la tecnología de los medios de comunicación modernos: en la televisión de nuestros días la política no sobrevive más que como un juego simulado, frente a una masa de espectadores pasivos y no comprometidos. El ciudadano desaparece ante el "espectador de la televisión" y se encuentra sumido en una impotencia, en una indiferencia, en un acostumbamiento tal que favorece el repliegue narcisista a la vida privada.¹⁶

Para otros es el *utilitarismo*, como racionalidad instrumental y limitada, lo que constituye la característica central de las sociedades modernas, lo que conduce a una homogeneidad unidimensional y a un achatamiento del sistema de valores, que reduce todo al cálculo de los intereses individuales. La interacción a partir del siglo XVII, entre la Reforma protestante, el desarrollo del mercado, el progreso técnico y el surgimiento de las clases medias, facilitó el triunfo del utilitarismo a través de la dominación del mercado autorregulado (Polanyi). Los paradigmas de la civilización capitalista occidental se imponen así y se extienden en el universo entero, mediante el sometimiento de culturas, o bien por el genocidio.¹⁷

En fin, para los ecologistas el *productivismo*, la producción por sí misma, la acumulación infinita e irracional de mercancías como meta en sí (independientemente de las verdaderas

¹⁶ Véanse entre otros a Elull, J. *Le Bluff technologique*, Hachette, 1987; Henry, M. *La Barbarie*, Grasset, 1987; Chesnaux, J. *Modernité-monde*, op. cit., Mattelart, A. *La Culture contre la démocratie, l'audiovisuel a l'heure transnationale*, La découverte, 1984.

¹⁷ Este tema ha sido desarrollado especialmente en los trabajos del MAUSS, (Movimiento Anti-Utilitarista en las Ciencias Sociales), que se reclama heredero intelectual de Marcel Mauss. Véase muy especialmente Caillé, A. *Critique de la raison utilitaire* (La Découverte, 1989), obra basada en el trabajo colectivo del movimiento. Consúltese también el libro de Lotouche, S. *L'occlentalisation du monde* (La Découverte, 1989), miembro también del Mauss, quien escribe: "¿El desencadenamiento utilitarista del interés personal no vacía la democracia de lo esencial de su contenido al instrumentalizar a bs hombres dentro de la gran máquina técnica?" pág. 41.

necesidades sociales auténticas) es lo que constituye el "pecado original" de la modernidad industrial y la causa del desgaste catastrófico que engendran sobre el equilibrio natural. El desastre ecológico de la modernidad (degradación de la capa de ozono, polución del aire y de las aguas, acumulación de desperdicios, destrucción de los bosques) no son accidentes o errores, sino resultados necesarios de esta seudoracionalidad productivista. Según los ecosocialistas existe una contradicción irreductible entre la lógica moderna de la rentabilidad inmediata y los intereses generales de largo término de la especie humana, entre la ley del beneficio y la salvación del entorno, entre la ley de la ganancia y la salvaguarda del medio, entre las leyes del mercado y la sobrevivencia de la naturaleza (y por lo tanto la humanidad).

Estos diferentes análisis críticos de la civilización moderna—más bien complementarios y convergentes que contradictorios— retoman a menudo temas de la tradición romántica, pero dándoles un significado nuevo, en función de las realidades específicas de fines del siglo XX. Esto no resulta necesariamente de una liga directa o de una influencia intelectual de los pensadores románticos del siglo XIX: es la persistencia de los rasgos esenciales de la modernidad industrial-burguesa lo que explica la analogía.

Los "disidentes" románticos de estos últimos años comparten, con los románticos del siglo pasado, la referencia a culturas del pasado; se trata generalmente de un recuerdo indiferenciado: conjunto de formaciones sociales precapitalistas y premodernas que sirven como punto de comparación, en tanto que ejemplos de un modo de vida alternativo, de contraste que permite resaltar los oscuros contornos de nuestro presente, o bien como memoria de un universo comunitario regido por los valores cualitativos distintos a los actuales.

Podemos advertir una fascinación particular por las culturas llamadas "primitivas", las más alejadas de la modernidad —ya sea en el tiempo o en el espacio— como civilizaciones de la prehistoria o como pueblos "salvajes" aún sobrevivientes. Podemos hablar, desde este punto de vista, de *una sensibilidad roussoniana* del pensamiento romántico de fines del siglo XX (ya presente en la escuela de Frankfurt, especialmente en Walter Benjamín). ¿Por qué estas culturas "arcaicas" atraen tan a menudo a los adversarios contemporáneos de la sociedad moderna?.

Pueden avanzarse diferentes hipótesis: por un lado, mientras la modernidad "progresa" más y desarrolla su lógica implacable, más suscita, en reacción, la búsqueda apasionada —a veces desesperada— de un paradigma social literalmente colocado en las antípodas de esta

¹⁸ Chesneaux, J. *Modernité-monde*, *op. cit.*, pp. 165-166; véase también Serres, M. *Le contrat naturel*, Francois Bourin, 1989; Domot, R. *Un monde intolérable, le libéralisme en question*, París, Seuil, 1988, y el conjunto de artículos aparecidos en *"Le Monde Diplomatique"*; publicados en 1990 bajo el título "El planeta metido en la bolsa" (así como las obras recientes de pensadores de ecología política: André Gorz, Alain Lipietz, Pierre Juquin, entre otros).

civilización, y que representa, por su naturaleza profunda, *la antítesis por excelencia de la actual*. Como lo dice Pierre Clastres:

... el ser de la sociedad primitiva siempre ha sido tomado como el lugar de la diferencia absoluta en relación con la sociedad occidental actual, como el espacio extraño e impensable de la ausencia de todo lo que puede constituir el universo sociocultural de los observadores: mundos sin jerarquía, gentes que no obedecen a nadie, sociedad indiferente a la posesión de la riqueza, jefes que no mandan, culturas sin moral ya que ignoran el pecado, sociedad sin clase, sociedad sin estado, etc.

Para las generaciones anteriores, el Oriente o las sociedades no occidentales en general, podían aún jugar este rol de *espejo negativo*, pero con la "occidentalización" y la "modernización" acelerada del Tercer Mundo por las empresas multinacionales, esto parece ser ahora problemático. Por otra parte la crisis o debilitamiento de la crítica interna de la sociedad burguesa (por el movimiento obrero especialmente), favorece la tentativa de encontrar *en otro lado*, modelos críticos y una alteridad imaginaria.

Este nuevo roussonianismo (término que empleamos sin ninguna connotación peyorativa) rebasa ampliamente el medio de los antropólogos críticos (Robert Jaulin, Roger Renaud, etc.).

Así, para los antiutilitaristas, las sociedades arcaicas aportan una nueva prueba de que el cálculo interesado no ha sido siempre el aspecto dominante de las relaciones sociales. La gran lección de los pueblos llamados "salvajes", donde el intercambio se operaba bajo la forma de don, es que la comunidad no sabía constituirse a partir de criterios "estrictamente utilitarios", aun cuando ello debía satisfacer las necesidades de cada uno. La lógica del desinterés, del don, de lo no utilitario, que conformaba la vida de las sociedades arcaicas, representa el rechazo por la excelencia de la sociedad moderna.

Encontramos en este género de argumentos el viejo sueño de la edad de oro, o bien de la aurora de la historia humana. Tratando de no caer en una idealización del pasado, Main Caillé piensa que "la imagen del paraíso perdido o de la edad de oro no puede ser única y exclusivamente mítica, como se cree generalmente": todas las encuestas etnográficas concuerdan en mostrarnos que en las sociedades salvajes el tiempo de trabajo medio no excede de cuatro horas al día. "Lo esencial del tiempo es consagrado al sueño, el juego, a la plática, o a la celebración de ritos". Capaces de limitar sus necesidades, estas sociedades no se preocupaban en lo más

mínimo por acumular: si por azar podían llegar a ser más productivas, aumentaban no su producción, sino el tiempo que consagraban al placer.²⁰

Este primitivismo crítico es llevado hasta sus últimas consecuencias por Raúl Vaneigem; para este antiguo situacionista, no es más que en la *civilización paleolítica* en la que podemos encontrar una simbiosis perfecta (las "bodas alquímicas") entre el hombre y la naturaleza que conducían a la felicidad de sí y de los otros, y a la solidaridad que nacía espontáneamente "de una armonía de pasiones que destellan alrededor de un amor apasionado por la vida". Son estas civilizaciones no mercantilistas, sostenidas por la caza y la recolección, anteriores al neolítico, en las que los hombres de la economía mercantil celebraron durante siglos, bajo el nombre de Edén, la edad de oro, el país del desenfreno, descrito como el lugar donde reina la abundancia, la gratitud y la armonía entre los seres y los animales. Es de ahí que la memoria colectiva ha bebido su nostalgia de una sociedad armoniosa, el recuerdo de un bienestar original, que inspira, aún en nuestros días, en detrimento de las leyes mercantiles y de intercambio, "la secreta exaltación que [...] presta una gran fuerza al amor, a la amistad, a la hospitalidad, a la generosidad, al afecto, al impulso espontáneo del don, y a la innegable e inexpugnable gratitud".

Podemos criticar la idealización de lo arcaico en esta antropología poética e imaginaria; podemos interrogarnos también sobre la pertinencia de las culturas "salvajes" como paradigmas para la transformación de las sociedades contemporáneas. Esto no impide que —como en los escritos de Marx o de Rosa de Luxemburgo sobre las comunidades primitivas— esta forma de mirar hacia el pasado sea una herramienta potente y subversiva que permite *relativizar* la civilización occidental moderna. Si es azaroso ver en estas formas de vida antigua una solución a las catástrofes de la modernidad, ello no deja de constituir un reservorio de valores humanos auténticos, que no han perdido en absoluto su magia.

¿Cuál es el futuro del romanticismo?

Aunque intentemos defender la contribución de la tradición cultural romántica contra sus adversarios, nos vemos obligados a no esconder sus límites ni debilidades, al igual que los peligros que puede provocar.

Por una parte, la *idealización* —"utopización", podríamos decir— del pasado es parte integrante de la visión romántica. Es evidente que siendo este pasado objeto de nostalgia, un

²⁰ Caillé, A. *Critique de la raison utilitaire*, op. el, p. 67.

Vaneigem, R. *Adresseaux vivants...*, op. cit., pp. 89-90.

pasado real (la prehistoria, la antigüedad, la era feudal, etc.) más que mítico, la perspectiva histórica se encuentra falseada en cierta medida.

Si cantamos loas sin matices al "buen tiempo pasado", cualquiera que éste sea, podemos ser conducidos, según el caso, a dejar en silencio, o por el contrario, a incluir en la alabanza los peores aspectos de esos momentos del pasado: el esclavismo, los privilegios, la sumisión de la mujer, la miseria más oscura de la mayoría de la población, la guerra, las plagas, las enfermedades etc., en síntesis todo aquello que hacía poco deseable la vida, al menos para gran parte de la humanidad. Debemos, sin duda, reconocer que las etapas anteriores del desarrollo de la sociedad humana contuvieron siempre importantes regiones de sufrimiento y de injusticia.

Inversamente, el malestar vivido por los románticos en la vida moderna, su actitud radicalmente crítica contra ella, los lleva, muchas veces, a rechazar la modernidad *en bloque*.

En la perspectiva romántica, *todo* lo que es nuevo puede transformarse, rápidamente, en odiable. En este caso el romanticismo puede suscitar una forma de rescate de los elementos positivos, o potencialmente positivos, en lo que hemos llamado "progreso"; ésta es una visión del mundo compartida por los positivistas, los *utilitaristas*, y los liberales en relación al pasado. Es innegable que muchos de los avances de la modernidad son irreversibles, tanto para los individuos como para la sociedad y la economía, y representan adquisiciones importantes del proceso histórico y contribuciones indudables al desarrollo —aún por realizar— del género humano. También debemos reconocer que no se puede rechazar "todo" en la modernidad. Por ejemplo, si no hay ningún punto de garantía en contra de los abusos del poder, el "Estado de derecho" constituye, sin duda alguna, una protección necesaria del individuo (creación preciosa de la época moderna) en contraposición a la arbitrariedad del príncipe, de un partido, o del "pueblo". De la misma manera, si la industrialización —tecnología actual— implica una serie de graves peligros, de nuevas formas técnico-modernas, podría abrir una vía a través de la reducción del tiempo de trabajo y de su carácter oneroso, lo que generaría posibilidades inusitadas de comunicación y de información hacia la autorrealización de la humanidad, circunstancia que pudo ser *esperanza en las sociedades del pasado*.

En fin, más allá de estos "puntos ciegos", podemos decir que la visión romántica lleva en sí un peligro. Hemos combatido la idea de que el romanticismo se halla en el origen de las ideologías más perniciosas del siglo XX, del fascismo al integrista, y hemos sugerido que el concepto de "modernismo reaccionario" da cuenta de este aspecto. Pero no podemos ignorar que las afinidades (parciales) entre éste y el romanticismo hacen fácil el pasaje de uno a otro ni que muchas alianzas han podido realizarse entre ellos. El modernismo reaccionario, en su forma fascista así como integrista, ha explotado con éxito la veta romántica de su público potencial y de los intelectuales "compañeros de ruta".

En particular, el que un considerable número de artistas y pensadores con sensibilidad romántica, y entre ellos algunos de primer rango (Gottfried Benn, Heidegger), hayan podido jugar a aprendices de brujos apoyando el nazismo, debe hacernos reflexionar. Y si estas caídas están lejos de ser inevitables —existe siempre una gama de otras posibilidades políticas del romanticismo— no podemos negar que es a partir de la crítica romántica de la modernidad que se han producido y que podrían aún producirse.

Lo que sucede es que la modernidad capitalista, y esto también es válido para la modernidad no capitalista (además en vía de desaparición), pueden llegar a un *impasse*. Por un lado debido a su carácter humano, social y culturalmente destructor. Por otro lado, por la amenaza que pesa sobre la supervivencia de la especie (peligro catastrófico nuclear o desastre ecológico).

Es aquí que el romanticismo ha revelado toda su fuerza crítica y su lucidez, frente a la ceguera de las ideologías del progreso. Las críticas de los románticos han tocado —aún hechos de una manera intuitiva o parcial— lo que era impensable para el pensamiento burgués; *vieron* lo que estaba fuera del campo de la visión liberal individualista del mundo: la reificación, la cuantificación, la pérdida de los valores humanos y culturales cualitativos, la soledad de los individuos, la pérdida de raíces, la alienación por la mercancía, el dinamismo incontrolable del maquinismo y de la tecnología, la temporalidad reducida a lo instantáneo, la degradación de la naturaleza. En pocas palabras, describieron la *facieshippocratica* de la civilización moderna. Que hayan presentado este diagnóstico penetrante a nombre de un estetismo elitista, de una religión retrógrada o de una ideología política reaccionaria no quita en absoluto su precisión ni su valor —*en tanto que diagnóstico*. Si bien no estuvieron siempre a la altura de proponer soluciones a las catástrofes provocadas por el progreso industrial —más que a través de un retorno ilusorio a un pasado perdido—, sí pusieron en evidencia los errores de la modernización occidental.

Preocupados por la progresión de la enfermedad moderna, los románticos del siglo XIX y de principios del XX eran generalmente melancólicos o pesimistas: movidos por un sentimiento trágico del mundo y por presentimientos terribles, ellos presentaron el futuro bajo colores sombríos. Sin embargo, estuvieron lejos de prever hasta qué punto la realidad rebasaría sus peores pesadillas.

En efecto el siglo XX ha conocido un cierto número de acontecimientos y fenómenos monstruosos: dos guerras mundiales, el fascismo, los campos de exterminio. La fuerza de la ideología del progreso es tal que describió esos hechos como "regresiones", como "retornos a la barbarie". Y nos asombramos de que tales horrores hayan sido posibles "en nuestra época", en pleno siglo XX. Pero estos acontecimientos —y otros similares, como la utilización de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki o la guerra de Vietnam— están íntimamente ligados en su forma y en su contenido a la modernidad industrial. ¡No encontramos nada comparable en la

Edad Media, ni en las tribus bárbaras, ni en ninguna de las épocas del pasado!. En realidad no podían darse más que en el siglo XX, ya que presuponen un nivel del desarrollo técnico e industrial que no existe más que en nuestra época. Los románticos —aún aquéllos del siglo XX, como Walter Benjamín, que tuvieron la intuición del abismo que comenzaba a abrirse— no pudieron prever estas catástrofes, pero fueron los únicos que percibieron el peligro inherente a la lógica de la modernidad.

Este rol de Casandra es ahora el de los ecologistas. Si hace algunos años aún "el buen sentido" progresista y el consenso modernizador creían poder refutar sin duda los pronósticos alarmantes, al tratarlos como "románticos incurables o espíritus retrógrados" —y al acusar los programas como un intento de regresar a "la edad de las cavernas"—, hoy no es el caso: si bien son pocas las medidas concretas que se toman para proteger realmente el medio ambiente, no le es posible a los poderes estatales ignorar estas advertencias.

La perspectiva romántica podría jugar un rol particularmente fructífero en el contexto actual, caracterizado entre otras cosas por la desaparición del "socialismo realmente existente". Ya que históricamente, impulsado en gran medida por un anticapitalismo de tipo *no romántico* que desconocía el carácter global de la civilización capitalista, ese sistema se propuso, como objetivo, rebasar el capitalismo llevando al extremo la modernidad, en lugar de cuestionar su lógica. El socialismo real estuvo condenado a reproducir (muchas veces agravándolas) las tareas más elementales del capitalismo.

En este sentido, nada es más elocuente que los testimonios del escritor de Alemania del Este Christa Wolf. Describe su crisis y la de su generación, así como los sufrimientos de los intelectuales de la Alemania del Este a partir de los años 70, en un contexto histórico general:

atravesados por el desencanto y petrificados, hemos aquí frente a frente con los sueños objetivados de este pensamiento instrumental que insiste en reclamarse de la razón pero que, desde hace mucho tiempo, se ha separado del postulado emancipatorio formulado por los pensadores de la filosofía de la Ilustración, que nos intuían un estado de madurez para la humanidad. Este pensamiento desde la entrada a la época industrial, se ha transformado en un puro delirio utilitario.²²

No es casual en parte que Christa Wolf, al principio de este *período de crisis*, haya tenido

Wolf, C. *Lesen und Schreiben*, Darmstadt et Neuwied Luchterhand, 1984, p. 320, citado en Maser, W. ***Romantisme et crises de la modernité. Poésie et encyclopedie dans le Brouillon de Novalis***, Québec, Ed. du Préambule, 1989 (trad. de W. Moser).

la necesidad de regresar a la lectura de los primeros románticos alemanes, y escribir en (1977) una narración histórica imaginaria —titulada de manera significativa "Algún lugar. Ninguna parte". Encuentro entre dos autores románticos: Karolyne von Günderrode y Heinsrich von Kleist. Así, con la bancarrota espiritual —y ahora material— del "socialismo realmente existente", la problemática romántica está más que nunca a la orden del día.

Una alternativa a la modernidad "realmente existente" ¿es posible? ¿será el repliegue desesperado sobre la (droga), el integracionismo religioso o el nacionalismo xenofóbico quizá la única respuesta a la desesperación social creada por el reino de la racionalidad mercantil?.

¿Cómo escapar de la lógica binaria que nos impone elegir entre tradición y modernidad, retorno al pasado y aceptación del presente, reacción oscurantista y progreso devastador, colectivismo autoritario e individualismo posesivo, irracionalismo o racionalidad tecnoburocrática?.

Tertium datur! Existe otra perspectiva: la superación dialéctica de esas oposiciones hacia una *nueva cultura, una nueva unidad con la naturaleza, una nueva comunidad*. Estas formas nuevas se distinguen radicalmente de las manifestaciones precapitalistas por la integración de ciertos elementos esenciales de la modernidad.

Aún no podemos prever las modalidades concretas que podría tener esta *Gemeinschaft* poscapitalista, fundada no sobre la coacción a los lazos de sangre, sino por la adhesión voluntaria de los individuos. No será la totalidad inmediata "orgánica" ya dada, sino una *totalidad mediata* que pase por la necesaria mediación de la individualidad moderna.

Asimismo, la nueva relación con el entorno natural no será un restablecimiento de la naturaleza "virgen" del pasado prehistórico, sino el resultado de un equilibrio ecológico establecido con la ayuda de técnicas innovadoras. En otros términos: no se trata de retornar del molino eléctrico al molino de viento, sino de ir hacia adelante, hacia un sistema productivo nuevo, fundado sobre la utilización de energías renovables.

El romanticismo paseísta, en sus diferentes variantes —comprendido aquí un tipo de ecologismo tradicionalista—, puede difícilmente proponer una alternativa realista y humanamente válida ante los retos que ha planteado la barbarie de la civilización industrial capitalista: su proyecto de restauración de modos de vida premodernos es totalmente irrealizable —y en cierta manera perfectamente no deseables.

El romanticismo reformador (también presente en una parte de la corriente ecologista), por el contrario, ha tratado de presentar soluciones prácticas y concretas a diferentes calamidades modernas. Su limitación es quedarse en los síntomas y no ir a las raíces del "mal del siglo".

Moderado y "realista", no ésta muy lejos de aceptar los fundamentos del orden tecnológico, económico y social establecido como un dato objetivo que no puede ser contestado —posición que conduce a abandonar el universo cultural y político del romanticismo.

Más interesante nos parece la actitud del romanticismo utópico revolucionario —o al menos de algunos, entre sus principales representantes William Morris o Herbert Marcuse—y de ciertas corrientes cuyos herederos actuales son el ecosocialismo, y diversos movimientos sociales, tanto de los países industriales como del Tercer Mundo. Partiendo del carácter históricamente necesario y humanamente legítimo de ciertas conquistas de la Ilustración y de la Revolución Francesa —la democracia, la tolerancia, las libertades individuales y colectivas— así como del progreso científico y técnico, los románticos revolucionarios no buscan *restaurar* el pasado premoderno sino *instaurar un futuro nuevo*, en el cual la humanidad reencontraría una parte de las cualidades y valores que ha perdido con la modernidad: la comunidad, la gratitud, el don, la armonía con la naturaleza, el trabajo como arte, el encanto de la vida. Pero esto implica el cuestionamiento radical del sistema económico fundado sobre el valor de cambio, la ganancia, el mecanismo ciego del mercado: el capitalismo (o su *alter ego* en vías de dislocación, el despotismo industrial, la dictadura burocrática sobre las necesidades).

No se trata entonces de encontrar "soluciones" para ciertos "problemas", sino vislumbrar una alternativa global al estado de cosas existentes, una civilización nueva, un modo de vida-ofro, que no sería la negación abstracta de la modernidad, sino su "aushebung", su negación guardando sus mejores adquisiciones, para llegar a una forma superior de cultura —una forma que restituiría a la sociedad algunas cualidades humanas destruidas por la civilización burguesa industrial. Esto no significa un *retorno* al pasado, sino un pasaje por el pasado, hacia un futuro nuevo, que permite al espíritu humano tomar consciencia de toda su riqueza cultural, de toda la vitalidad social que ha sido sacrificada por el proceso histórico que desató la revolución industrial, buscando los medios para hacerla revivir. No se trata entonces de querer *abolir* el maquinismo y la tecnología, sino de someterlos a otra lógica social —es decir transformarlos, reestructurarlos y planificarlos—en función de criterios que no son los de la circulación de mercancías: la reflexión socialista autogestionaria sobre la democracia económica y aquella de los ecologistas sobre la nuevas tecnologías alternativas—como la geotérmica y la energía solar— son los primeros pasos en esa dirección. Pero son objetivos que exigen una transformación revolucionaria del conjunto de las estructuras socioeconómicas y político-militares actuales²³

Hace ya un siglo, en 1890, el socialista libertario inglés William Morris soñó despierto, se imaginó una rebelión obrera y popular que conducía a un "gran cambio" en Inglaterra: el advenimiento (después de un período de transición) de una sociedad libre y fraternal, sin clases

y sin Estado, sin mercancías ni acumulación de capital; un mundo comunista fundado sobre el placer, sobre el trabajo como actividad artística, y sobre la gratuidad de los dones y de los intercambios; una comunidad humana que fuera capaz de establecer una complementariedad entre la producción mecánica y la creatividad artesanal, entre el retorno a la naturaleza y al florecimiento de la cultura, entre máquinas "infinitamente superiores a las que existían antes" y una arquitectura urbana de inspiración medieval. A pesar de sus límites —y de algunas ideas francamente inaceptables (especialmente en relación a la condición femenina) el universo comunitario, socialista y ecológico de *Las noticias de ninguna parte* aparecen con una sorprendente actualidad a fines del siglo XX.

¿Sueño utópico? Sin duda. A condición de comprender la utopía en su sentido etimológico y original: lo que no existe aún en ninguna parte. Sin utopías de este tipo, el imaginario social estaría limitado al horizonte estrecho de lo "realmente existente", y la vida humana a una reproducción monótona de lo mismo.

Esta utopía tiene sus raíces potentes en el presente y en el pasado: en el presente, porque se apoya sobre todas las potencialidades y contradicciones de la modernidad para hacer estallar el sistema, y en el pasado porque encuentra en las sociedades premodernas ejemplos concretos y pruebas tangibles de un modo de vida equivalente cualitativamente diferente, distinto de (y en cierto grado superior a) la civilización industrial capitalista. Sin nostalgia del pasado no puede existir el sueño de un avenir auténtico. En este sentido, *ja utopía será romántica o no lo será*