

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 1 • N.º 2 • OUTUBRO 92

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Modernidade, Fundamentalismo e Pós-Modernidade*

J. Ma. Ga. GOMEZ-HERAS - *La Naturaleza Reanimada - Del Desencantamiento del Mundo en la Racionalidad tecnológica al Reencantamiento de la Vida en la Utopia ecológica*

AMÂNDIO A. COXITO - *Ainda o Problema da Filosofia Portuguesa - Recordando Joaquim de Carvalho, no Centenário do seu Nascimento*

FRANCISCO V. JORDÃO - *Joaquim de Carvalho e Espinosa - O Acordo de Intenções no Campo político-religioso*

JOAQUIM NEVES VICENTE - *Subsídios para uma Didáctica Comunicacional no Ensino-Aprendizagem da Filosofia*

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO - *Noção, Medição e Possibilidade do Vácuo segundo Henrique de Gand*

# LA NATURALEZA REANIMADA — DEL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO EN LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA AL REENCANTAMIENTO DE LA VIDA EN LA UTOPIA ECOLÓGICA

J. Ma. Ga. GOMEZ-HERAS

Confrontar dos mundos: *el mundo desencantado* de la civilización técnico-utilitaria y el mundo reencantado de la cultura utópico-humanista, conduce inevitablemente a dialogar con dos seductoras figuras del pensamiento de nuestro siglo: M. Weber y E. Bloch. Con ellos, desde donde ellos llegaron, se pretende avanzar en el análisis de un problema escasamente presente en Weber y si, por el contrario, proféticamente sospechado en Bloch: *el problema ecológico*. El primero levanta acta sociológica de un fenómeno que, plausiblemente no le agrada y ciertamente le inquieta en extremo: el advenimiento en Occidente del mundo desencantado de la mano de la racionalidad instrumental<sup>1</sup>. El

<sup>1</sup> Crece entre nosotros durante los últimos años el interés por el pensamiento de M. Weber. Diversas editoriales (Península, Tecnos, Amorrortu, Alianza Editorial, ...) han publicado selecciones de los ensayos weberianos sobre teoría de la ciencia social. A la ya antigua traducción de *La ética protestante* (Ed. Península, 1969) hay que añadir la reciente de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, I-III (Taurus, 1984ss.) y de otros estudios históricos (Ed. Akal, Fondo de C. Ec., Martínez Roca). También han sido traducidas algunas obras básicas, de carácter general, sobre el pensamiento weberiano: A. MITZMAN, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Weber* (Madrid, 1969); A. GIDDENS, *Política y sociología en M. Weber* (Madrid, 1976); G. MARSHALL, *En busca del espíritu del capitalismo* (México, 1986); J. FREUND, *Sociología de M. Weber* (Barcelona, 1967). La revista "Arbor" (1990) ha dedicado recientemente a M. Weber un número monográfico con colaboraciones de W. Hennis, W. Schluchter, W. J. Mommsen, conocidos estudiosos del pensamiento weberiano. A ellos se suman las firmas de los españoles I. Sotelo, J. Ma. González García, J. Abellan y J. Almaraz. Del creciente interés entre nosotros por las ideas de M. Weber son buena muestra ensayos como los de VILLACAÑAS, J. L. *Razón y Beruf: el problema de la eticidad en Kant y en Weber*, incluido en el colectivo MUGUERZA, J. & RODRIGUEZ-ARAMAYO, R., *Kant despues de Kant* (Madrid, 1989) 501-529; J. Ma. GONZALEZ GARCIA, *La herencia de Kant en el pensamiento de Weber*, *Ibidem*, 481-500. IDEM, *Sobre dioses y demonios: decisionismo y razón práctica en M. Weber*, en *Revista de Filosofía*, 2 (1983) 197-212.

segundo, practica una crítica radical de ese mundo en nombre de una utopía posible, cuya experimentación permitiría reencantar la vida<sup>2</sup>. Ambas opciones implican un sistema de relaciones, a veces no explicitado, entre el hombre y la naturaleza. La racionalidad instrumental, que para Weber sustenta la génesis del capitalismo y de la sociedad lucrativa, es denunciada por Bloch como racionalidad capaz de hacer naufragar el sentido de la historia, de no ser integrada en la utopía de una sociedad basada sobre el principio de la naturalización del hombre y de la humanización de la naturaleza. Tras los análisis sociológicos de la historia de M. Weber y tras la hermenéutica futurista de nuestra cultura, propuesta por Bloch, resuenan ecos de las alternativas contrapuestas y frecuentemente conflictivas, que colisionan en nuestra situación histórica. Según el primero, el encanto del mundo agoniza a manos de la racionalidad instrumental, puesta al servicio del éxito y de la eficacia; Según el segundo, el mundo es capaz de recuperar el encanto perdido de la mano de la utopía y de la esperanza. Lo que denominamos modernidad, fase de la historia de nuestra cultura en la que se diversifican los modos, a veces contrapuestos, de entender las relaciones entre la naturaleza y la historia, la técnica y la cultura, el progreso y la tradición, la persona y la sociedad..., es susceptible de interpretaciones también contrapuestas a partir del concepto de razón y de racionalidad desde el que se opera. Tales cuestiones, relevantes en todo caso, para comprender las relaciones entre el hombre y la naturaleza, constituyen el material sobre el que reflexionan las páginas que siguen.

1 — *La civilización occidental como proceso de desencantamiento del mundo.*

En una circunstancia histórica en la que las potencias europeas administraban imperios coloniales y el eurocentrismo era aceptado como soporte de la economía y política mundiales, Weber se pregunta por las señas de identidad de nuestra cultura, la de occidente, cultura capaz de generar tal forma de dominio sobre el mundo. El tema de la peculiaridad de la cultura europea en relación otras civilizaciones, v.g. las asiáticas, era cuestión que, por entonces, alimentaba las cavilaciones de sesudos

<sup>2</sup> A pesar del derrubamiento del marxismo, el pensamiento de E. Bloch continúa seduciendo aqueude y allende nuestras fronteras. Baste echar una ojeada a la bibliografía recogida por M. UREÑA PASTOR, E., *Bloch ¿Un futuro sin Dios?* (Madrid, 1986) XIX-XXXIII. A ella sería posible añadir títulos, acompañando a la reciente monografía de V. RAMOS, *Utopía y razón práctica en E. Bloch* (Madrid, Policopia de la Univ. Complutense, 1989) y en la que se ofrece una bibliografía actualizada.

filósofos e historiadores<sup>3</sup>. Weber denomina racionalización al rasgo distintivo de nuestra cultura<sup>4</sup>. La sociedad Occidental, en contraste con otras sociedades, ha organizado todas sus manifestaciones culturales ateniéndose a la pauta de una racionalidad instrumental, cuya meta es la productividad y la eficacia. Tal proceso conlleva un creciente dominio del hombre sobre el mundo, dominio posibilitado por el instrumental tecnológico. Este fenómeno, al menos, en su alcance universal, es ajeno a otras civilizaciones, si bien se encuentre en fase de universalización. El tipo de razón que en él se implanta no es una razón totalizante, a lo Hegel o a lo Marx, y menos aún una razón teológica, a lo S. Agustín o Bossuet, sino una razón técnico-utilitaria, cuya esencia radica en la adecuación entre los fines que una acción persigue y los medios que, para conseguirlos, se habilitan<sup>5</sup>.

La racionalización se extiende a todas las manifestaciones de la cultura occidental. Aunque se trata de un fenómeno del que encontramos manifestaciones tanto en la sociedad griega como en la religiosidad judeocristiana, es durante la modernidad cuando su expansión y radicalidad asume aquellos rasgos, que convierten a la humanidad occidental en acontecimiento singular y diferenciado. Se racionaliza el saber en la denominada "ciencia moderna", se racionaliza el cosmos con la físico-matemática, se racionaliza la acción y relaciones humanas mediante el

<sup>3</sup> Un contemporáneo de Weber, el fundador de la Fenomenología, E. Husserl, se pregunta también cuál sea el elemento diferenciador de la cultura europea. Su respuesta aparentemente es coincidente: la racionalidad. Pero razón y racionalidad tienen para Husserl un significado muy diferente a razón instrumental. Razón y racionalidad coinciden con el complejo de valores, que integran el mundo del sujeto y con la teleología del humanismo europeo. Cf. *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. al castellano (Barcelona, ed. Critica, 1991) 328 ss.

<sup>4</sup> Los análisis weberianos del fenómeno de la racionalización han provocado un aluvión de escritos por parte de los estudiosos de Weber. Cf. KALBERG, St., *M. Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Process in History in American Journal of Sociology*, 85 (1990) 1145-1180 y, especialmente, los del autorizado intérprete de Weber W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidental Rationalismus* (Tübingen, 1979); *Rationalismus der Weltbeherrschung* (Frankfurt, a. M., 1980) y R. MUENCH, *M. Webers "Gesellschaftsgeschichte als Entwicklungslogik gesellschaftlicher Rationalisierung*, en *Köl. Zeitsch.S.S.*, 32 (1980) 774-786 en donde se debate la interpretación de Schluchter. De Weber mismo dos pasajes como muestra: *Introducción a Ensayos sobre sociología de la religión*, I, 11 ss; *El político y el científico*. Trad. de F. Rubio (Madrid, 1967) 198-201.

<sup>5</sup> Cf. *Economía y sociedad* (Mexico, F. C. E., 1979) 20 ss. HABERMAS, J., ha tomado la teoría weberiana de la racionalización como pauta de contraste para sus finos análisis socioculturales. Cf. *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid, Taurus, 1987) I, 197-285; II, 429-469.

derecho y la burocratización, se racionaliza la religión con dogmas y teologúmenos, se racionaliza el arte con la distribución geométrica del espacio, se racionaliza, incluso, la música al ser cuantificados arítmicamente el ritmo y el sonido... Solo Occidente en el decurso de tal proceso produce un universo categorial dotado de ferrea lógica y un instrumental tecnológico apto para dominar el entorno del hombre. Si desde el punto de vista del dominio del mundo la racionalización encuentra su expresión mas radical en las ciencias exactas de la naturaleza y en la civilización tecnológica sobre ellas construída, desde otros puntos de vista, tales el económico-social y el político, la racionalización se presenta como la estructura peculiar del Estado moderno. Formas de Estado de racionalidad deficiente como las articuladas en la "polis" griega o en el "imperio medieval" son sustituidas a lo largo de la modernidad por el *Leviatan* hobbesiano en los ambitos de la administración, del derecho, de la seguridad ciudadana, de la salud o de la educación, siendo aquellos organizados sobre la pauta de la razón instrumental. La modalidad peculiar de racionalización del Estado moderno toma cuerpo en la creciente *burocratización* que administra las relaciones sociales en orden a la obtención de la maxima eficacia en la relación medios-fines. Es de ese proceso de racionalización del Estado de lo que se ocupa la sociología del derecho. Los análisis de la misma se orientan a explicar y a comprender la organización jurídica de la sociedad sobre la pauta de la racionalización. En contraste con otras culturas de nuestro mundo, especialmente las orientales, donde el proceso de realización burocrática fue frenado por el componente mágico y por las creencias religiosas, Occidente, primero con el Derecho penal y posteriormente con el Civil, evacuó los componentes de una sociedad encantada, para substituirlos con ordenamientos legales cuya lógica se adecua a la racionalidad "conforme a fines" o instrumental.

Contemplar el acontecer histórico como un proceso de despliegue o implantación de la razón no es contribución novedosa. Es idea que, con alcance muy diverso, encontramos en las teologías y filosofías de la historia desde S. Agustin a K. Marx. La cuestión reside en precisar de qué tipo de razón se trata y en que consiste el proceso de racionalización que singulariza la civilización occidental. Y la contribución de Weber a este respecto, sí es inovadora. La razón que se despliega en la civilización occidental no es una razón única, totalizante, orientada hacia un "telos" último, que confiere legitimidad y valor ético a lo que acontece, sino una razón plural y polivalente, potencialmente conflictiva, que se corresponde con el "politeísmo axiológico" vigente e cuya función reside en proporcionar saber y técnica adecuados a un hombre que toma decisiones, racionales o irracionales, con las que determina los acontecimientos del

acontecer histórico. Es la razón que sirve de soporte el pluralismo político y cultural de las democracias liberales y que se despliega en la historia moderna de Occidente bajo formas de competitividad en economía o en política y que mas que generar consenso ocasiona disenso en una sociedad plural en la que impera la lucha entre los dioses y la colisión entre los intereses. Racionalizar equivale a implantación de método, técnica, reglamentación... con la consiguiente burocratización de las instituciones. Lo que denominamos "modernidad" es homologado frecuentemente con el proceso de la realización de los diferentes ámbitos de la vida social: la política, el derecho, la economía, la comunicación, los sistemas de conocimiento y de acción. El triunfo del cálculo, de las estrategias de acción, de los medios eficaces, etc. configuran una superestructura, que encorseta las relaciones humanas y en la que la subjetividad y su mundo restan atrapados en la tela de araña confeccionada por el hombre mismo. El "mundo de la vida del sujeto", según feliz denominación husserliana, con su bagaje de valores, intencionalidades y convicciones subjetivas, resta relegado al olvido, mientras adquiere relevancia un modelo de conocimiento y acción, tomado en préstamo del objetivismo científico-natural<sup>6</sup>. La racionalidad que, en tal hipótesis, la modernidad trae consigo, aparece desplazada del ámbito de la vida del sujeto a la esfera de la objetividad, expresada en cálculo, organización y eficacia. Tal tipo de racionalidad, postreligioso y postromántico, levanta acta de desaparición de mártires, heroes y genios y habilita cancha espaciosa de juego a estrategias, técnicos y calculadores.

Lejos, pues, nos encontramos del concepto de razón que, cada uno a su modo, profesaron Aristoteles, Sto. Tomas, Hegel o Marx y si, por el contrario, cercanos a la idea de la misma que, a partir del renacentista Bacon, impregna el modelo técnico-utilitario de sociedad y Estado. Racionalizar consiste en elegir los medios mas apropiados para conseguir determinados fines, en sopesar posibilidades y consecuencias, es decir, razón equivale a previsión, técnica y eficacia. La razón, en este caso, afecta a la esfera de los medios y no a la de los fines<sup>7</sup>. El tipo de

<sup>6</sup> Husserl, con frecuencia, ha proporcionado a Habermas bagaje categorial para su confrontación con Weber y para sus críticas a la racionalidad instrumental. Cf. A. PONSOTTO, *Emanzipazione e mondo della vita. L'influsso della fenomenologia husserliana nel pensiero di Habermas* en VARIOS, *La svolta comunicativa. Studi sul pensiero di Habermas* (Milano, 1984). De Husserl cf. *La crisis de las ciencias...* par. 9g-h, 14, 34 ss..

<sup>7</sup> La *Zweckrationalität* weberiana (racionalidad con arreglo o adecuada a fines) se contrapone a la racionalidad teleológica en sentido tradicional y coincide ampliamente con las denominadas "razón" instrumental, estratégica, mesológica o estratégica. La *racionalidad con arreglo a fines* no concierne a la racionalidad de unos fines o valores,

conocimiento con que se construye saber es el conocimiento empírico, formalizado con la ayuda de la matemática y formulado en leyes constantes. Cuanto mas perfecto sea este, tanto mas probable será la previsión de resultados. La razón orienta la acción, en tal hipótesis, hacia el éxito. Triunfa la eficacia de los medios en función de unos objetivos prefijados. Progresar equivale a incremento de conocimientos útiles y a desarrollo de instrumentos eficaces. El saber crece con información y el hacer mejora con tecnología adecuada. Lejos, pues, de la razón aristotélica, que inquiría principios primeros y fines últimos, lejos de la razón teológica, que se fundamentaba sobre verdades reveladas y dogmas promulgados, lejos de la razón Kantiana, sustentada sobre sujetos trascendentales, consciencias autónomas e imperativos categóricos, lejos de la razón hegeliana, determinándose, contra viento y marea, en una historia, que surge de ella misma y a ella misma conduce, y lejos, en fin, de la razón marxista, encaminada a un estadio de reconciliación del hombre con el hombre en un sonado paraíso, carente del pecado de la explotación alienadora. Niguna de tales razones, a tenor de lo que el análisis sociológico de la historia descubre, constituye la peculiar racionalidad que sigulariza, en opinión de Weber, a la civilización occidental. La razón con la que el sociólogo se encuentra, cuando explora la historia moderna de Europa, es - muy a pesar probablemente de las preferencias personales de Weber - *la razón instrumental adecuada a fines (Zweckrationalität)*, qui tiene por cometido el dominio del mundo y que posee virtualidades altamente corrosivas respecto a lo que la tradición designaba con palabras de tan noble alcurnia como metafísica, ética o utopía.

La expansion y progresos de la racionalidad instrumental achica progresivamente el campo de la racionalidad utópico-axiológica<sup>8</sup>. Esta

---

que el hombre elige ni a las razones que puedan avalar tel elección. Conciene a la relación, en términos de eficacia, posibilidad o adecuación, entre los medios utilizados y los objetivos o resultados perseguidos (Cf. *Economía y sociedad*, 20-21). La sesgada interpretación que HABERMAS propone de la *Zweckrationalität* weberiana, como si esta fuera inconciliable con la *racionalidad conforme a valores (Wertrationalität)* no es del todo correcta. Puede ser conciliable y puede no serlo, como, *de facto* acontece con harta frecuencia. Se trata de "tipos ideales" de racionalidad situados en ambitos diferentes. La racionalidad instrumental de suyo, es neutral respecto a cualquier genero de fines y valores. Su ámbito es la esfera de los medios. No tiene que ver nada con la racionalidad de los valores sino con la relación de eficacia de los instrumentos en relación a unos fines a conseguir, al margen de la legitimidad racional de estos. Cf. MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad* (Madrid-Mexico, 1990) 28, 233, 273 ss..

<sup>8</sup> Ambos tipos de racionalidad *Zweckrationalität* y *Wertrationalität* se corresponden con el conocido binomio "ética de la responsabilidad" y "ética de la convicción". De ambos tipos ideales de conducta moral se han ocupado, entre nosotros, ALVAREZ

funciona con lógica propia en la esfera de los valores, es decir, en lo que denominamos cultura: arte, ética, religión... Su mundo no es el mundo de la eficacia, de la utilidad o del provecho, sino el mundo del sujeto con sus convicciones, sus preferencias y sus decisiones. La lógica con que aquí funcionan el pensamiento y la actividad humanas es la lógica de la libertad. El hombre libre adquiere compromisos respecto al mundo y confiere sentido al acontecer del mismo. El saber que la humanidad obtiene con tal tipo de racionalidad versa sobre valores e ideales, cuya evidencia se asienta no sobre verificaciones empíricas o sobre discursos exactos. *Es saber que se corresponde con preferencias de valores y no con experiencias de hechos.* El tipo de racionalidad, que en este caso se obtiene, configura una historia, cuyo sentido viene puesto por el hombre mediante decisiones de su libertad. Es a esta, a la *libertad*, a quien en última instancia compete encantar o desencantar al mundo. Aquí radica la gran diferencia, que separa la concepción teleológica de la historia de aquellas versiones de la misma en donde el acontecer consiste en evolución biológica o en progreso tecnológico. La historia es el lugar donde el hombre desborda los límites de la utilidad para crear cultura. Para ello, de la heterogénea totalidad, del acontecer, selecciona contenidos según referencia a valores y, con posterioridad, torna sobre lo acontecido con la razón y proporciona saber e conocimiento. La historia, que los hombres, en este caso, construimos, se articula en forma de secuencia de eventos, cuyo sentido y significado corre a cargo de la creatividad humana en esfuerzo constante por transformar la naturaleza en cultura, los hechos en valores, la necesidad en libertad. Es la modalidad, por otra parte, según la cual, al decir de Kant, el ser humano llega a ser persona<sup>9</sup>.

El anverso de la racionalización de las diferentes manifestaciones de la vida es el *desencantamiento del mundo*. La ciencia y la racionalidad instrumental evacúan las potenciales mágicas que otrora planeaban sobre el vivir y hacer de los mortales. Desencantamiento del mundo acontece cada vez que la racionalidad técnico-utilitaria destruye utopías o creencias, relegando aquello que la fantasía humana forja o que el deseo anhela al

---

TURIENZO, S., *Moral de convicción y moral cívica: de mi peregrinación a la cueva del minotaura* en "Contextos", II/3 (1984) 21-52; GONZALEZ GARCIA, J. Ma., *Ética de la responsabilidad y ética de las convicciones* en "Memoria académica del Instituto Fe y Secularidad", (Madrid, 1985) 137-149; IDEM, *Sobre dioses y demonios: decisionismo y razón práctica en M. Weber*, en "Revista de Filosofía", 2a. serie, 6 (1984) 187-212. M. WEBER, ha expuesto la oposición entre ambos tipos de ética en un conocido paso de *El político y el científico*. Trad. de Fco Rubio (MADRID, 1967) 163-165.

<sup>9</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. W. Weischedel (Darmstadt, 1968) vol. 8. 61s.



escondrijo de las vivencias emotivas de los sujetos. La desaparición de mitos y embrujos, que el desencantamiento exige, significa el relevo del mundo utópico creado por la imaginación fértil y su sustitución por todo aquello, que genera la convicción de que todas las cosas pueden ser explicadas por el cómputo matemático y dominadas por la técnica que de él deriva<sup>10</sup>. Pero desencantar a golpes de razón computadora y de eficacia instrumental produce, ay! la muerte del mito de D. Quijote, tan consustancial a nuestros pagos, con su utopía a cuestas, en lucha desigual - con disparatada relación entre medios y fines - contra gigantes y molinos de viento. Cada formalización matemática y cada artilugio tecnológico implican un nuevo despojo de aquellas dimensiones de la vida en donde durante largos siglos se acogieron las experiencias del arte plástico, de la poesía, de la religión e, incluso de una ética no encorsetada en normas sino impulsada por el amor. La vida, que surge espontánea y se sedimenta en el mundo cotidiano, es suplantada por artificiosidad formal y utilitarismo pragmático.

Habermas ha individualizado certeramente las consecuencias del desencantamiento del mundo en un pasaje de *Ciencia y técnica como ideología*<sup>11</sup>: "... las tradiciones que legitiman el dominio y orientan la acción, especialmente las interpretaciones cosmológicas del mundo, se ven desprovistas de su carácter vinculante al imponerse los nuevos criterios de la acción racional con respecto a fines. Lo que M. Weber llamaba secularización tiene, a este nivel de generalización, tres aspectos. Las imágenes del mundo y las objetivaciones tradicionales 1) pierden su poder y su vigencia como mito, como religión pública, como rito tradicional, como metafísica legitimante, como tradición incuestionada. En lugar de eso 2) quedan transformadas en convicciones y éticas subjetivas, que aseguran el carácter vinculante, en términos privados, de las modernas orientaciones de valor ("ética protestante"), y 3) son reestructuradas en construcciones, que proporcionan las dos cosas siguientes: una crítica de la tradición y una reorganización del material de la tradición así liberado, de acuerdo con los principios del tráfico

<sup>10</sup> Cf. LOEWITH, K., *Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu M. Weber 100 Geburtstag* en "Mercur", 18 (1964) 505-507; WEISS, J., *M. Weber: die Entzauberung der Welt in Grundprobleme der Grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, IV* (Göttingen, UTB Vandenhoeck, 1981) 9-47. Sobre el rol de la categoría "Entzauberung" en el pensamiento de Weber, cf. TENBRUCK, F. H., *Das Werk M. Webers* en "Kölner Zeitsch. S. S.", 27 (1975) 663-702. Sobre la génesis de la misma WINCKELMANN, J., *Die Herkunft von M. Webers "Entzauberungs-Konzeption"* en *Ibidem* 32 (1980) 12-53.

<sup>11</sup> *Ciencia y técnica como "ideología"* Trad. M. Jiménez Redondo (Madrid, Tecnos, 198) 78-79.

jurídico-formal y del intercambio de equivalentes (derecho natural racional). Las legitimaciones resquebrajadas son sustituidas por otras nuevas, que, por una parte, nacen de la crítica a la dogmática de las interpretaciones tradicionales del mundo y pretenden, por tanto, tener un carácter científico, y que, por otra, mantienen funciones legitimatorias, poniendo así a las relaciones de poder existentes a resguardo tanto del análisis como de la conciencia pública. Sólo así surgen las *ideologías* en sentido estricto: sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías”.

El proceso de racionalización, en cuanto ordenamiento reglado de las conductas y en cuanto saber formalizado en leyes generales físico-matemáticas, perturba el mundo de la vida del sujeto doblemente: 1) por una parte, restringe la libertad del individuo al someterle al determinismo enunciado por las leyes; 2) por otra, rompe la unidad de la razón, disociando las diferentes esferas de la cultura (arte, moral, religión). Respecto a lo primero, el uso de una racionalidad instrumental en la que priman el método, la programación y los resultados, distorsiona el equilibrio de la subjetividad. El individuo se despersonaliza, sacrificando su mundo peculiar a la organización, al reglamento y a la burocracia. El “mundo de la vida” husserliano es suplantado por un objetivismo, que le es ajeno cuando no adverso. Las diferentes esferas de la cultura se desconectan del sujeto, transformándose en asunto de técnicos y expertos, cuyas estrategias invaden el campo de la subjetividad. El mundo de la vida personal es sustituido por el mundo “administrado” por expertos, cuya pericia genera nuevas formas de heteronomía. Quien ahora impone su ley es la burocracia, la técnica, el método. La creatividad del sujeto se atrofia a medida que las imposiciones externas dominan. En cuanto a lo segundo, la pérdida de la unidad de la razón, es resultado de la racionalidad empírico-matemática, la cual genera una ruptura, cuando no un conflicto, con las interpretaciones del mundo legadas por las tradiciones metafísicas, religiosas y mágicas. Racionalizar, desencantar, secularizar, desmitificar... son términos equivalentes. Aquellas interpretaciones habían construido una imagen *unitaria* del mundo, en cuyo contexto las preguntas sobre el sentido de la vida y del acontecer eran susceptibles de respuestas adecuadas. La evacuación de las imágenes metafísico-religiosas del mundo a manos de las explicaciones empírico-científicas de los fenómenos quebró la unidad de la razón y el viejo monoteísmo ha sido sustituido por un “politeísmo” no ya de dioses sino de valores antagónicos y despersonalizados, que pugnan entre sí. Quienes ahora compiten en una sociedad de intereses contrapuestos son estrategias, tecnologías, utillages de una *racionalidad con arreglo a fines* (*Zweckrationalität*), ajena al

sujeto y a su mundo<sup>12</sup>. Todo ello reporta pérdidas al mundo moral, en cuanto sector privilegiado de la vida del sujeto.

A pesar de todo, la razón utópica, magistralmente encarnada en el mito de D. Quijote, se resiste a morir. El proceso de racionalización, que singulariza nuestra civilización occidental, proyectándose sobre el saber, la acción, la religión o el arte, no logra erradicar el misterio del mundo y de la historia. El enigma de la libertad continua generando pluralismo ideológico y antagonismo axiológico. Las utopías retornan una y otra vez con su poder seductor, hechizando a las sociedades caídas en el desencanto. Y bajo su sombra retoñan las más diversas formas de irracionalidad: nacionalismos románticos, feudalismos religiosos, voluntarismos políticos.... Es el poder de la libertad, quién aquí se manifiesta, tomando u omitiendo decisiones en una vida que es más extensa que la norma jurídica; más enigmática que aquello que la razón explica y más escurridiza que lo que la técnica domina. La vida misma muestra los fallos y límites tanto de la racionalidad instrumental como de la utópica, exigiendo equilibrio entre ambas. En términos weberianos, diríase que urge el maridaje entre la "ética de convicciones" y la "ética de responsabilidades". Porque el sociólogo levanta acta de encantamiento y racionalización, valores e hechos, utopía y técnica restan tozudamente en conflicto en la intimidad de un hombre, que lucha por descifrar el enigma que le aprisiona: el sentido de la vida misma. De ahí las reiteradas fugas de nuestra sociedad al reino utópico de D. Quijote. El mundo desencantado, más que realidad verdadera, es espejismo engañoso. Lo que la "razón adecuada a fines" desencanta es la exterioridad de la vida, no la sustancia de la misma. La presión de la razón instrumental provoca la emigración de valores y utopías a otros pagos, a las estancias de la subjetividad en donde conviven con la fantasía y el deseo, con el sentimiento y la pasión. Donde lo pre-racional - entendiendo por razón la razón técnico instrumental - se encuentra como en casa propia es en la esfera de las decisiones y de la libertad. Aquí campea el politeísmo

<sup>12</sup> Cf. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*. II, 321 ss. Sobre el proceso de racionalización en Habermas y sus predecesores en Frankfurt: RODERICH, R., *Habermas and the Foundations of Critical Theory* (New York) 32 ss. La recurrente idea de "pérdida del sujeto y de su mundo vital" muestra la deuda contraída por Habermas con Husserl y su gran obra póstuma: *Die Krisis der Wissenschaften*. Sobre la pérdida del sujeto y de su mundo a manos del objetivismo de la ciencia moderna ver GOMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *El Apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. (Barcelona, Anthropos, 1989) 121-158. También existen coincidencias entre Husserl y Habermas cuando ambos critican la pérdida de la unidad de la razón y la crisis de sentido de la ciencia y de la técnica. Cf. GOMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *Ibidem*, 31 ss. 36 ss.

de valores y el compromiso con los intereses. No son valores absolutos los que salen al encuentro del hombre en el mundo social. Se trata de aspirantes a tal: el poder, la utilidad, la belleza, la paz, el amor, el éxito.... Son los nuevos dioses en pugna por escalar el Olimpo. De sus antagonismos la razón carece de competencias a la hora de ofrecer explicaciones científicas. De atenernos a la "razón conforme a fines", racional se puede ser de muchas maneras, a tenor de los diferentes puntos de vista que se adopten y de las decisiones que a los mismos correspondan. Lo que pueda parecer racional desde un punto de vista, resulta irracional desde el punto de vista opuesto. Es la sinrazón de la colisión de valores y el conflicto de los intereses lo que aquí funciona. El desencantamiento técnico-científico del mundo choca con el reencantamiento, que promueven el deseo y la libertad. La pluralidad, el antagonismo y la colisión de valores ponen ante los ojos del científico una cultura del disenso legitimado y no una sociedad del acuerdo consensuado. Los límites de la razón desencantadora imponen aquí una trágica modestia al pretencioso hombre de la modernidad.

Paradójicamente ni siquiera la racionalidad científica resiste la seducción de la utopía. Son la técnica y la ciencia quienes en nuestros días se presentan en el rol de brujas y pitonisas ofreciendo ensalmos, filtros maléficos y sortilegios redentores<sup>13</sup>. Habermas ha encontrado la fórmula académica adecuada para desenmascarar el juego: *la ciencia y la técnica en funciones de ideología*. Nuestra época, que pone al hombre en situación de tener que decidir en soledad sobre el sentido de la propia existencia, asiste a una desacostumbrada floración de ofertas de reencantamiento y remitologización del mundo. Profetas de nuevos dioses pululan por doquier, ofertando sortilégios salvadores. De la soledad humana emergen los nuevos mitos con pretensiones de satisfacer una existencia indigente. El más potente productor de nuevos embrujos y hechizos es cabalmente la razón tecnológica, cobijada bajo el manto de la ciencia y del progreso. Y quien en otros tiempos, aun cercanos, ejerció la función de Gran Inquisidor de brujas y meigas, asume el rol de pitonisa que recita oráculos. Lo cual tiene lugar cada vez que la ciencia y la técnica transpasan los límites y competencias de la propia racionalidad y se arrojan roles y tareas, que la tradición adscribió a matronas tan venerables y problemáticas como la metafísica o la religión. También la

---

<sup>13</sup> Cf. WEBER, M., "Energetische Kulturtheorien" en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Herausg. J. Winckelmann (Tübingen. 6a. Ed., 1985) 401 ss. Pueden ampliarse ideas al respecto en SANMARTIN, J., *Los nuevos redentores* (Barcelona, 1982) y en HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*. Trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, 1986).

ciencia y la técnica, en este caso, se hacen acreedoras de ser sometidas a los criterios del desencantamiento y de la desmitificación. La lucha contra la superstición de toda razón "ilustrada" obliga a que el hombre repiense críticamente los fundamentos de la modernidad y desenmascare el mito de una civilización técnico-utilitaria, que ha perdido el sentido de sus orígenes y de sus fines.

2 — *El desencantamiento del mundo económico: puritanismo protestante y espíritu del capitalismo.*

Ningun escrito de M. Weber encontró resonancia pareja, tal cantidad de admiradores y detractores, como el ensayo que lleva por título *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*<sup>14</sup>. Los ingredientes que se dan cita en él: soterrada polémica con el materialismo histórico de Marx, ejemplificación del fenómeno de la racionalización en el terreno de la economía, retrato robot del estilo de conducta del pequeño burgués, rigorismo del deber Kantiano vivido en el ambiente familiar, ascetismo religioso practicado por la madre...<sup>15</sup>, contenían virtualidades mas que suficientes para la polémica. Tanto mas, cuanto que el ensayo pretendía rastrear la génesis del "homo technicus" moderno, sus pautas de conducta, su sistema de valores y preferencias. Los análisis weberianos desenmascaran al personaje, rácano en economía y puritano en costumbres, que representa a la burguesía prusiana de finales de siglo. Estimulado, pues, por las propias vivencias, M. Weber investiga las raíces religiosas del capitalismo económico, centrando la atención en el talante racional, metódico y austero de costumbres de quienes fueron sus creadores. Los resultados de la investigación son tan discutibles como brillantes. La peculiar antropología subyacente a la comprensión calvinista de las relaciones humanas se articula en un "ideal-tipo" de conducta, cuyos rasgos diferenciales son el rigorismo puritano, la exaltación de la vocación profesional, la racionalización metódica del éstilo de vida en orden al éxito y, finalmente, un acetismo intramundano, que contrasta con el

<sup>14</sup> A la conocida traducción de L. Legaz Lacambra (Barcelona, 10 ed. 1991) se ha sumado recientemente la versión incluida en M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*. Trads. J. Almaraz y J. Carabaña (Madrid, Taurus, 1984) I, 25-202. Como lectura introductoria puede valer MARSHALL, G., *En busca del espíritu del capitalismo*. Trad. de E. L. Suarez (Mexico, F. C. E. 1986) 130 ss. NOAT EISENSTADT, Sh. *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus. Eine analytische und vergleichende Darstellung*. I-II en "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie" 1 (1970) 1-23; 2 (1970) 265-299 ha documentado con abundante bibliografía el debate en torno a la discutible tesis weberiana.

<sup>15</sup> Cf. MITZMAN, A., *La jaula de hierro*. 161-162.

desinterés hacia el mundo de la espiritualidad latina. A partir de tales rasgos, el programa de vida de la clase burguesa, soporte e protagonista de la denominada "modernidad", adquiere tonalidades intensas.

De tal estilo de vida emerge la modalidad más específica del proceso de desencantamiento moderno del mundo: la racionalización de la economía, llevada a cabo por el capitalismo<sup>16</sup>. Este solventa la relación entre necesidades de consumo y producción de bienes mediante el cálculo racional y el desarrollo de la técnica. Esta racionalización de la actividad económica, de la que podríamos encontrar precedentes en la Grecia clásica y en el ascetismo medieval, encuentra un fecundo caldo de cultivo en el modelo de vida del calvinismo. La animadversión a soluciones mágicas de los problemas de la vida cotidiana, a que tan proclives fueron las comunidades puritanas, contribuyó a promocionar la tecnología mediante la racionalización de los medios de producción. La estrecha relación existente, por otra parte, entre racionalización y capitalismo permitiría valorar a este como algo más que un mero fenómeno económico. Nos encontraríamos ante el prototipo del proceso de racionalización social, desarrollado en Occidente, y, por ello, ante el rasgo fundamental de su individualidad cultural. El capitalismo representa al mundo desencantado de la economía, ayuno de la magia y embrujo de las grandes utopías. El problema que acosaba a las mentes de los coetáneos de Weber: la singularidad de la cultura europea, recibía una respuesta novedosa: el ideal-tipo de hombre, que singulariza a la civilización occidental respecto a las culturas asiáticas, es el hombre laborioso burgués, adepto a la ciencia, a la técnica y al progreso, que ambas collean, entregado kantianamente al cumplimiento del deber y estimulado por el afán de éxito y triunfo en la profesión. Ese es el tipo de hombre, que se convierte en paradigma de la clase social burguesa en su asalto al poder económico y político en las sociedades industrializadas modernas. Como la historia del siglo XIX parece confirmar, en aquellos países donde el calvinismo puritano predomina, sus adeptos se convierten en clase dominante y escalan los puestos directivos de la sociedad, propiciando un desarrollo espectacular al sistema económico capitalista. En aquellas latitudes, por el contrario, en las que el "ethos protestante" no ha existido, tal Italia o España, la vida social resta prisionera de estructuras económicas arcaicas.

---

<sup>16</sup> Cf. SCHLUCHTER, W., *El nacimiento del modo de vida burgués* en "Arbor", 539/540 (1990) 69-84. La espléndida obra del mismo autor: *Religion und Lebensführung*, 2 vols. (Frankfurt a. M., 1988) ofrece una excelente interpretación del pensamiento de Weber.

En el trasfondo del fenómeno capitalista se encuentra una convicción religiosa: la doctrina calvinista de la predestinación<sup>16</sup>. El calvinista se encuentra ante un insondable designio divino, cuyo misterio no pretende escrutar, pero cuyas consecuencias personales sí procura decifrar a partir de las manifestaciones de la voluntad divina en la conducta de los creyentes. Para lograrlo, examina atentamente "como le va en la vida", rastreando aquellos síntomas que le permitan cerciorarse de "estar entre los elegidos". Las mediaciones que expresaban el encantamiento del mundo religioso: símbolos, sacramentos, ritos... son evacuadas para dejar el campo libre a una conducta puritana, cuya austeridad de costumbres se traduce en eficacia y éxito profesionales. El éxito se convierte en obsesión religiosa, puesto que se trata del signo que permite al creyente descubrir su condición de predestinado y salir de la incertidumbre. Pero triunfar en la vida exige método, sacrificio y rigor en las conductas, con la consiguiente racionalización de medios económicos. El resultado de semejante actitud no es otro que un ascetismo intramundano, exigido por el lucro y el medro profesional. Dimensiones fundamentales de la vida del sujeto, tales el idealismo, la emotividad o el placer son desplazados por la disciplina y el rigor.

Éxito profesional y acumulación de riquezas son, pues, interpretados como manifestaciones de la voluntad divina e indicadores de haber sido elegido para formar parte del selecto colectivo de los predestinados. "Triunfar en la vida" disipa el temor a la condenación eterna y se convierte en testimonio de salvación futura. Pero éxito y riquezas exigen esfuerzo y sacrificio en el ejercicio de la profesión. Cualquier fracaso - síntoma de condenación eterna - deviene trauma religioso. Tal preocupación por el éxito profesional se traduce sociológicamente en una racionalización de la conducta según métodos y pautas, que coinciden con el espíritu del capitalismo. A partir, por tanto, de sus convicciones religiosas, el puritano se convierte en gestor eficaz de empresas económicas, practicante de métodos refinados en la persecución de resultados tangibles, con la conciencia satisfecha de quien está cumpliendo en el mundo la voluntad de Dios y tiene asegurada la salvación futura. La competencia profesional se traduce en acumulación de riquezas, no para gozarlas hedonísticamente, sino para administrarlas sobriamente en orden a un mayor incremento de las mismas.

Esta simbiosis de convicciones religiosas, cualificación profesional y rigorismo de costumbres configuran un estilo de vida del que emerge el espíritu del capitalismo. La tensión religiosa "predestinación-éxito profesional" se traduce económicamente en esfuerzo, austeridad, ahorro, inversión, productividad y acumulación de capital. Un proceso, en definitiva, de racionalización de la vida, que coincide con el ideal-tipo

de un sistema económico. La racionalización de las convicciones religiosas bajo la forma de compromiso profesional conduce, sin embargo, a la larga, a una secularización de aquellas al ser transformadas en dominio del mundo a través de la organización y de la técnica. El inicial componente religioso tiende a desaparecer, restando un modelo de vida pragmático-utilitario, caracterizado por la racionalidad instrumental. Las pautas de conducta pierden el trasfondo místico-puritano, que estuvo en sus orígenes, y la praxis social se integra en el proceso de secularización traído por la modernidad. La ética protestante se transforma de ese modo en "utilitarismo", con un tipo de racionalidad dominante: la weberiana "razón con arreglo a fines"<sup>17</sup>.

En análisis histórico-sociológico de las pautas de conducta del puritanismo protestante deja al descubierto el poder desencantador de la racionalidad técnico-utilitaria. El "ethos" calvinista genera desencantamiento de las relaciones sociales y, de rebote, el estilo de vida que sirve de caldo de cultivo para el capitalismo económico. El puritano, ansioso de convertirse en profesional competente (*Berufsmensch*), instaura un sistema de relaciones del hombre con la técnica, la organización y la administración económica, en el que no tienen cabida la emotividad o la fascinación por embrujos inútiles. El factor subjetivo, en lo que tiene de sentimiento y fantasía, desaparece a ventaja de la pericia y el método racional. Se piensa en términos de eficacia y se actúa según expectativas de éxito. Los grandes ideales son abandonados para refugiarse en una existencia pragmática, cuyo sentido es el lucro y la utilidad. Del mundo cotidiano desaparecen aquellas ideas y actitudes, que plasmaban sociológicamente las convicciones del mundo encantado: la generosidad en el reparto de bienes, la admiración hacia el liderazgo carismático o la utopía del deseo posible. El éxito en las tareas profesionales y su valor testimonial respecto a la pertenencia al grupo de "elegidos", exige, por su parte, austeridad de costumbres y esfuerzo laboral. Frente a la "fuga mundi" de la espiritualidad medieval triunfa un acetismo intramundano, en el que la obsesión por el fracaso posible - vinculado al temor por la condenación eterna - se traduce en metodismo engolado, racionalidad pragmática y cicatería económica. Con ello, el mundo encantado de la religión pierde su embrujo y se seculariza en la sociedad desencantada de la economía capitalista<sup>18</sup>.

A estas alturas del discurso se requiere una precisión. La investigación sociológica se interesa por el fenómeno religioso, en opinión de Weber, no en aquellas dimensiones del mismo que pudieramos significar con

<sup>17</sup> Cf. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*. I, 294 ss.

<sup>18</sup> SCHLUCHTER, W., *Religion und Lebensführung*. II, 476 ss.



palabras como "verdad", "esencia", "valor moral", etc., de la religión. Esta entra a formar parte de la esfera de intereses del investigador social por el tipo de conducta que genera y por las consecuencias que de tal tipo de conducta derivan en otros campos, especialmente en economía. La ciencia social aspira a cumplir un requisito esencial del concepto moderno de ciencia: explicar los fenómenos a partir de sus causas. En este sentido, la ética puritana protestante aparece como *causa adecuada* del capitalismo a través de la racionalización de la actividad económica a que da lugar. No se trata, dado el concepto de causalidad histórica que Weber maneja, de una relación causa-efecto de carácter mecánico y necesario sino, a tenor del ideal-tipo de la posibilidad objetiva, de una relación de causalidad adecuada de carácter histórico, la cual, sin excluir otras explicaciones posibles, permite ciertamente una, que, aunque unilateral, posee amplias cotas de probabilidad y pone de manifiesto que, de no haber existido tal causa adecuada, la génesis del capitalismo habría discurrido por derroteros muy diferentes. Lo sociológicamente relevante reside en el hecho histórico de que determinadas sectas protestantes de matriz calvinista: baptistas, metodistas, etc. agrupables bajo el rótulo de "puritanismo", se comportaron según un ideal-tipo de conducta en el cual, como en fecundo caldo de cultivo, germinó el capitalismo. Unas convicciones religiosas, de las que deriva un "ethos profesional", se traducen sociológicamente en un tipo de conducta, que a su vez, sirve de soporte social para un modelo de actividad económica<sup>19</sup>.

La explicación ofrecida por Weber del fenómeno del capitalismo se contrapone frontalmente a la interpretación de la economía propuesta en el materialismo histórico de K. Marx. Tesis centrales de este: determinismo socioeconómico, relación entre base material y superestructura ideológica, unidad totalizante de la razón social, absolutividad de los valores económicos... restan invalidadas por la misma historia. La causa que produce los acontecimientos sociales no es única ni necesaria sino múltiple y contingente<sup>20</sup>. La reducción de la historia a naturaleza implícita en el materialismo histórico no es de recibo. Quien acuña las leyes del acontecer no es la necesidad sino la libertad. Es más: en contraste con la idea marxiana de que la realidad socioeconómica genera la superestructura ideológica que la legitima, el ensayo weberiano pretende mostrar que son las ideas las que producen la historia, incluida

<sup>19</sup> Cf. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo en Ensayos sobre sociología de la religión*, I, 43, 53, 67 ss., 76, 85-87, 93 ss., 107 ss., 161 ss., 187ss.

<sup>20</sup> Sobre el concepto de "causalidad histórica" cf. WEBER, M., *Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung en Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1985) 272 ss., 286 ss.

la economía. La relación "Basis-Uberbau" aparece invertida. Una creencia religiosa, la doctrina calvinista de la predestinación, actúa como causa adecuada de un fenómeno económico: el capitalismo. Es decir: una convicción religiosa genera un tipo de praxis, la ética puritana, la cual, a su vez, sirve de soporte del sistema económico capitalista. Los binomios marxistas "praxis-teoría", "base-ideología" aparecen invertidos en sus roles respectivos. El estratagema que Marx utilizó al reinterpretar a Hegel, poner patas arriba su idealismo, es operación que Weber repite respecto a Marx. La infraestructura de la historia son las ideas y no los hechos brutos. Los acontecimientos pueden ser explicados desde diferentes puntos de vista y su sentido ha de ser descubierto a partir de los diferentes valores que los motivaron. La razón no es absoluta ni unidimensional, sino relativa y polivalente. Frente a las pretensiones totalizantes de la razón marxista con su entramado criptohegeliano y su pretensión de interpretar el sentimiento y ocaso del capitalismo, la intención de Weber es más modesta y respetuosa con la libertad. La historia de la economía moderna puede explicarse a partir de múltiples causas, una de las cuales, parece ser la más adecuada: el estilo de conducta puritano.

A pesar, no obstante, de la etiqueta de idealismo, que pudieramos colgar de la tesis weberiana, no es Hegel ni su filosofía de la historia quienes subyacen a la misma. Tras los embites de Weber contra Marx echan un pulso heroico Kant y Hegel o, con otras palabras, la razón ilustrada y la mística romántica<sup>21</sup>. Si el totalitarismo de la razón absoluta hegeliana había obligado a Marx a largar por la borda el liberalismo burgués del "ilustrado" Kant, es la herencia kantiana asimilada por Weber la que fuerza a este a rechazar el esquema romántico-idealista según el cual aquellos interpretan la historia. La historia kantiana está plena de contingencia y de libertad; la de Marx de necesidad y determinismo. Y para Weber los derechos de la libertad no son negociables, porque para él, como para Kant, es la libertad la que posibilita que la historia de la cultura humana pueda coincidir con el mundo de la moralidad. La relación de causalidad, establecida por Weber, entre el "ethos" puritano-calvinista y el sistema capitalista no se ajusta, por tanto, a las versiones totalizadoras del acontecer humano, diseñados por Hegel o Marx, ni a razón absoluta alguna. Ecos de Nietzsche, entremezclados con razón práctica kantiana, resuenan tras el fresco histórico weberiano. De un acontecer irracional y caótico solamente podemos dar cuenta de modo fragmentario, ateniéndonos a las posibilidades de una razón limitada. La interpretación weberiana de la génesis del capitalismo no pasa de ser una versión parcial,

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, 41-42.

como parcial ha de ser cualquier otra interpretación, sea del signo que sea. Todo depende del punto de vista de que el interprete adopte y del valor que se elija como punto de referencia. El saber sociológico se construye con conocimientos fragmentarios y en ningún caso excluyentes o definitivos. De ahí que la alternativa idealismo materialismo, como cliché para colgar rótulos, resulte inválida para etiquetar a Weber. La retórica grandilocuente, encerrada en palabras como "absoluto", "totalidad", "revolución",... cede el puesto a una actitud antidogmática, interesada menos en reivindicar el carácter definitivo de las propias interpretaciones del acontecer social cuanto en descalificar las pretensiones de definitividad y validez perenne de la versión dialéctico-materialista de la historia, propuesta por Marx.

### 3 — *El reencantamiento de la vida en la utopía ecológica*

Si la idea del *desencantamiento del mundo* sirve de pauta a M. Weber para presentarnos a la civilización occidental en camino hacia una humanidad carente de mitos y encantos, esa humanidad es descubierta por E. Bloch como "mundo reencantado", pleno de sueños y deseos, mediante un rastreo de las tendencias a la utopía, que en la misma anidan. La racionalidad estratégico-instrumental ha de habérselas una vez más, en este caso, con la racionalidad teleológico-valorativa. En contraste con el talante burgués-puritano, apegado a los éxitos utilitarios del presente, se alza un nuevo tipo de hombre: el profeta del idealismo social, cuyo primer acto consiste en proclamar la vacuidad de un mundo sin utopías. La historia se deja sorprender por las novedades que todo futuro aporta y, por ello, el presente no ha de ser valorado como logro definitivo, sino como posibilidad de un mundo feliz esperado. Nuestro acontecer cotidiano no es estancia definitiva sino sala de espera y experimento de una utopía deseada. Aquí resuenan por doquier ecos de las filosofías de la historia de Hegel y Marx, impregnando el análisis social de sensibilidad para las carencias, contradicciones y posibilidades de la existencia humana.

Deambulando por el mundo del vivir cotidiano, descubrimos al hombre, como animal de carencias y necesidades. Del carecer surge el deseo de lo no poseído, deseo alentado por la esperanza de una satisfacción posible. El vivir cotidiano se teje entrelazando penurias, deseos y esperanzas. Cuando la sociedad evoluciona hacia la civilización y la cultura se incrementan las necesidades y proliferan los deseos. El hombre desplaza sus intereses de lo que encuentra dado en la naturaleza a lo que él crea en la historia. El cambio, sin embargo, no modifica su condición de animal de carencias, deseos y esperanzas de modo que, lo que a ellos coresponde, "el mundo encantado", reaparece bajo las formas

mas diversas. Las fantasías del niño juguetero, el idealismo del adolescente, el pragmatismo del adulto realista y los recuerdos y nostalgias del anciano contienen indicadores hacia ese mundo. Y si la historia, bajo forma de civilización, anega nuestro entorno con nuevas ofertas, vitrinas repletas de mercancía, el conjuro del deseo se incrementa, generando ilusiones en una sociedad insaciable. La sospecha, en este caso, se trueca en convicción evidente: la psicología de la vida cotidiana contiene rastros, puestos por la carencia y el deseo, que apuntan hacia un mundo utópico, cuyos contenidos coinciden con los que Weber asigna al "mundo encantado"<sup>22</sup>. Frente a tales indicadores la racionalidad tecnológica se muestra impotente. Ni es capaz de captar su sustancia ni posee sensibilidad para percatarse de su sentido. La imaginación que se despliega en el arte, las esperanzas de la religiosidad popular, las vivencias expresadas en el lenguaje narrativo y las convicciones morales se resisten a ser explicadas con la lógica de una racionalidad técnico-utilitaria. Los encantos del mundo tornan a escena de la mano de las carencias y de los deseos.

La esperanza actúa como impulso fundamental del acontecer social en su devir hacia la utopía. Tal acontecer se sedimenta en el tiempo bajo la forma de historia humana, compuesta de anticipaciones y experimentos de aquel futuro deseado. La cultura se torna susceptible de una nueva interpretación: todo cuento sale al encuentro del hombre en el escenario de la historia es vestigio de un mundo posible, descubierto en las carencias y anticipado en los deseos. La polaridad carencia-deseo no resta mero soporte psicológico, generador de sueños imaginarios. Interviene activamente en la gestación de un mundo en marcha hacia la felicidad. La búsqueda de satisfacciones genera el variopinto mundo de la cultura en el que se dan cita las artes y las letras, la ciencia y la técnica, los ordenamientos sociales y las creencias. Tanto los proyectos políticos como los inventos tecnológicos anticipan fragmentos de un todavía lejano mundo feliz. El acontecer de la historia humana se mantiene siempre abierto a la novedad de acuerdo con la infinitud de los deseos y con las posibilidades que la esperanza anticipa. Cuando el "espíritu de la utopía" impregna la historia, la cultura, la política y la economía recuperan poder seductor. La utopía los devuelve al "mundo encantado".

---

<sup>22</sup> E. Bloch ha descrito magistralmente en *Prinzip Hoffnung*, I-II, (Frankfurt a. M., 1959), partes primera y tercera, los mecanismos de la vida social cotidiana, polarizada entre el deseo y la esperanza. Existe traducción al castellano de esta obra capital de la filosofía de nuestro siglo: *El principio esperanza*, I-III. Trad. de F. González Vicen (Madrid, Aguilar, 1979).

Un importante sector de nuestro mundo, importante por ser seno gestante de las cosas que en ella habitan, la madre naturaleza, esta siendo maltratada por la racionalidad técnico-utilitaria. El provecho y el lucro hacen que el hombre se relacione con ella no como esteta, que admira su belleza, o como místico, que en ella descubre vestigios de divinidad, sino como explotador voraz, que expolia sus riquezas. Las consecuencias de la racionalidad técnico-utilitaria son el paisaje desolado industrial, el tiempo cuantificado para vivir y la agonía de la planta, el animal o el bosque. Es el "mundo desencantado" de la civilización industrial, frente al que la naturaleza reivindica su propia "dimensión encantada" en el paraje incontaminado a proteger, la selva virgen a preservar o el equilibrio biológico a mantener. Quien aquí hace acto de presencia es la *utopía ecológica*, exigiendo la conciliación entre la técnica y la cultura, entre lo que el hombre se encuentra como mundo dado y el mundo histórico que él crea con el instrumental que le está a la mano. La utopía de la reconciliación del hombre con la naturaleza se alza, por otra parte, como instancia crítica que enjuicia a los verdugos del "planeta herido"<sup>23</sup>. Solo en la medida en que la utopía de la reconciliación del hombre con la naturaleza inspire las relaciones entre la técnica y las cosas, estas recuperaran su dimensión encantada<sup>24</sup>.

En este asunto Bloch comparte tematica y, en grand medida tambien planteamientos y respuesta con sus correligionarios, los filósofos sociales de la Escuela de Frankfurt. El grupo recordó, con insistencia, que las relaciones hombre-naturaleza se encuentran distorcionadas por el modelo de producción vigente en la sociedad de consumo. Tanto el sujeto humano como la naturaleza son víctimas del universo tecnológico construido por la razón técnico-utilitaria. Esta, neutral de profesión, que es un modo de afirmar su desvinculación de valores éticos y culturales, se pone al servicio de un sistema en el que el hombre y la naturaleza son reducidos a objeto de explotación y dominio. La racionalidad tecnológica, al absolutizar el "poder hacer" y las estrategias del artilugio, confinan al hombre en el ámbito de los objetos de dominio. Surgen, en tal situación,

<sup>23</sup> La literatura científica sobre el "problema ecológico" y el ensayo sobre "ecologismo" no cesa de crecer. Una bibliografía básica comentada puede verse en RODRIGUEZ RIAL, N., *O planeta ferido* (Coruña, 1991) 197 ss. Sobre las implicaciones del problema para la ética cf. BAPTISTA PEREIRA, M., *Do biocentrismo à bioética ou da urgência de um paradigma holístico* en "Revista filosófica de Coimbra" 1/1 (1992) 26ss.

<sup>24</sup> Cf. GOMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *Ecología y utopía. Hacia una ética del trato del hombre con la naturaleza* en "Cuadernos Salmantinos de Filosofía", XVII (1990) 119-141. Sobre la rehabilitación blochiana de un concepto organológico-romántico de naturaleza cf. HABERMAS, J., *Ein marxistischer Schelling* en el colectivo Ueber E. Bloch (Frankfurt a. M., 1968) 72 ss.

camufladas formas de dictadura en las que el burócrata, el ingenioso o el técnico son quienes componen los nuevos colectivos de dictadores. La noble carga humanista del idealismo moral kantiano, expresada en los conocidos enunciados "el hombre como fin en si mismo" y "la persona como sujeto de aprecio y no como objeto de precio" es sacrificada a los intereses de la utilidad y del lucro<sup>25</sup>. Ni siquiera el hombre escapa a la trampa que la racionalidad técnico-instrumental le tiende: reducir todo ser a mero medio o herramienta del sistema de la eficacia y del éxito<sup>26</sup>. *La naturaleza deja de ser objeto de vivencia y lugar de convivencia para convertirse en materia de explotación*. Los soportes de una relación equilibrada entre el hombre y su entorno desaparecen. Tanto más cuanto que al perder la racionalidad tecnológica toda referencia a una jerarquía de valores éticos y estéticos, el hombre e la naturaleza restan al margen de la más noble creación humana: la cultura. Tal miopía de la racionalidad "con arreglo a fines", al centrarse exclusivamente en la eficacia y en la utilidad, provoca las crisis a que nuestra centuria nos tiene acostumbrados. Kant las resumiría en una fórmula: "crisis de la razón moral". Y Husserl diagnosticaría con precisión: olvido del mundo de la vida del sujeto.

Una cosmología menos hipotecada a la físico-matemática y más vinculada a la ontología y a la estética - a ella habría que adscribir nombres tan conspicuos como Aristoteles, Avicena, Goethe o Schelling - piensa que también la naturaleza es portadora de una utopía o entelequia tendente a la propia realización<sup>27</sup>. Con antelación a que la matemática, cuantificando en números y formalizando en fórmulas, reduzca el cosmos a objeto de conocimiento; con antelación a que la técnica se acerque a las cosas con afán de explotación y lucro, la naturaleza se organiza según leyes propias. Estas trascienden las fronteras del sistema de fórmulas, que la ciencia construye, reduciendo la materia a ser inerte y estático, carente de acontecer. Aquella normatividad refleja un cosmos efervescente, *natura naturans*, madre inagotable de nuevas formas gestadas en su seno fecundo<sup>28</sup>. La naturaleza, como la historia, ensaya la propia

<sup>25</sup> Cf. KANT, M., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ed. W. Weischedel vol. 6 (Darmstadt, 1968) 61, 68.

<sup>26</sup> La reducción del hombre a mero objeto, cosa, en la totalidad del sistema de la sociedad de consumo aparece como idea obsesiva tanto en Horkheimer como en Adorno y en Marcuse. Cf. al respecto CORTINA, A., *Crítica y utopía* (Madrid, 1986) y la síntesis de PANEA MARQUEZ, J. M., *La crítica de la Escuela de Frankfurt al capitalismo tardío* (Tesis doctoral, Univ. de Sevilla, 1991). En ambos estudios se ofrece una abundante bibliografía.

<sup>27</sup> Cf. BLOCH, E., *Philosophische Grundfragen*, GA. 13, 236.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 233-234. Sobre el tema MARZOCCHI, V., *Materia e utopia nel pensiero di E. Bloch* en "Rivista critica di Storia della filosofia", 33/3 (1978) 341-359 y GOMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *Sociedad y utopía en E. Bloch*, 119-141.

utopía en la experimentación permanente de las propias posibilidades. De tal proceso no es consciente por sí misma pero de ello sí se percata el hombre, ejerciendo el papel de conciencia de lo que en su alrededor acontece. Tal concepción de la naturaleza no es de carácter cuantitativo sino *cualitativo* y se inspira en principios muy diferentes de los de la imagen físico-matemática del cosmos. Con aquella se corresponde una peculiar mística de la naturaleza, que subyace a la actitud ecológica. De esa mística de la naturaleza forma parte el asombro ante el paisaje; la carencia de palabras para describir la majestad de la tormenta o la admiración ante la obra de arte, producida por los agentes naturales. Son manifestaciones de una *naturaleza-organismo*, pleno de vida, reproduciéndose a sí misma en un sinfín de variaciones. Esta naturaleza animada, a la que la matemática no logra expresar ni la técnica domeñar, es la que encontramos en testigos cualificados de nuestra tradición filosófica: Aristóteles, Spinoza, Goethe, Schelling... Es la naturaleza que la físico-matemática moderna, relegó al olvido en su afán de cuantificación.

Como tantos otros pensadores de su generación, Bloch se muestra reticente ante la imagen galileano-newtoniana del cosmos. La naturaleza capaz de generar armonía entre el hombre y su mundo no es la naturaleza estereotipada en la físico-matemática clásica sobre la base de conocimientos exactos y de cuantificación aritmética. El formalismo abstracto de la matemática destruye el soporte para una relación simpatética entre el hombre y su entorno<sup>29</sup>. El abstractismo de la matemática, abstractismo que comparte también la tecnología, impone a la creatividad humana unas normas en las que domina la artificiosidad. Los ciclos de productividad adecuados a los procesos naturales, v.g. el trabajo, la producción agrícola, el reparto del tiempo, la organización del espacio, etc. en lugar de ajustarse a los ciclos de la naturaleza son sometidos a un organigrama impuesto por intereses técnico-utilitarios. La racionalización weberiana encorseta al mundo de la vida natural. Y cuanto mayor racionalidad tecnológica se aplica a la creatividad humana tanto más distanciamiento se produce entre el hombre y su entorno cotidiano. La extrañeza se interpone entre la naturaleza y quienes en ella habitan. Tiempo y espacio, actividad y sustento, pierden su dimensión utópica y con ella la posibilidad de gestionar la vida con felicidad y placer. La relación hombre-naturaleza, sobre todo en aquellos aspectos de mayor intensidad antropológica: teleología, libertad, motivación... carece de soportes en el mecanicismo de la racionalidad técnico-utilitaria. Esta ignora las latencias y tendencias que la utopía pone en la sociedad y en el cosmos. Ambos aparecen encorsetados en un universo categorial abstracto, que les viene impuesto

<sup>29</sup> BLOCH, E., *Prinzip Hoffnung*, 776.

desde fuera y les resulta extraño. El resultado es una naturaleza distorsionada, varada en la propia superficie de las cosas y entregada como objeto de explotación y dominio al *homo technicus*.

La metodología de la físicomatemática y el universo categorial con que opera no satisfacen a Bloch, dado que se mustren incapaces para penetrar en la interioridad de la materia. Se pregunta, por tanto, si es posible un concepto de naturaleza no restringido a los límites impuestos por la racionalidad vigente en aquella. En busca de otro cosmos y de otra naturaleza, Bloch rastrea tradiciones cosmológicas no-euclidianas, que pretendieron descubrir los misterios del cosmos por caminos diferentes a los de la física moderna. Los pensadores aristotélicos árabes, el renacentista G. Bruno, los racionalistas Spinoza y Leibniz, y el romántico Schelling le proporcionan pistas para una *cosmología cualitativa*. Y también contiene virtualidades inéditas la especulación judía de la Cábala, con sus elucubraciones sobre el cosmos, la creación permanente y la tozudez en afirmar la presencia de lo divino en el mundo. Incluso el Quiliasmo cristiano aporta perspectivas al orientar todo acontecer a un futuro absoluto, que la humanidad espera<sup>30</sup>. La naturaleza, no menos que el hombre, también se encamina hacia la propia entelequia, que es su utopía, meta, sin embargo, que no se encuentra como en los trascendentalismos medievales o idealistas fuera a la naturaleza misma sino latente dentro de ella y a la espera de llegar a ser realidad.

Interpretar así a la naturaleza y sus relaciones con el hombre nos vincula a la tradición del idealismo romántico. Resuenan ecos de la filosofía de Schelling y nos distanciamos del mecanicismo de la físico-matemática. La instancia trascendental, en este caso, no se sitúa en la conciencia del hombre, sino en la naturaleza misma bajo la denominación de "utopía". La vivencia ecológica, en ese caso, se encuentra vinculada a una experiencia simpatética de la naturaleza, que contiene resonancias románticas. Se asigna a la naturaleza una instancia subjetiva, hipotético "sujeto de la naturaleza", fundamento de una teología inmanente a la materia, que interviene en el proceso evolutivo del cosmos en calidad de "co-productor". Tal sujeto de la naturaleza equivaldría a un principio energético inmanente a la misma, llámese energía, impulso o "élan" vital, que, en calidad de "primum agens materiale", se despliega en el acontecer según propias leyes<sup>31</sup>. El adonde de la historia viene dado por

<sup>30</sup> HABERMAS, J., en *Ein marxistischer Schelling*, 69 ss. pasa revista a nombres e ideas en los que la cosmología especulativa de Bloch se inspira.

<sup>31</sup> Cf. *Prinzip Hoffnung*, 235, 771 ss.; SCHMIDT, A., en *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 128 ss. opina que Bloch, por ese camino, recae inevitablemente en el idealismo.



la teleología immanente al acontecer mismo. Teología, por otra parte, que resulta inconcebible y carente de fundamento si se olvida el postulado del "sujeto de la naturaleza" que la hace posible. Habida cuenta de que ese "sujeto" no pertenece aun como predicado a la esencia de la naturaleza. La perfección última de la misma se encuentra al final del proceso, cuando el hombre y la naturaleza alcancen la patria de la identidad. Mientras tanto, la historia se comporte como un "laboratoriuu possibilis salutis" de aquella identidad posible <sup>32</sup>.

La hipótesis de un *sujeto de la naturaleza*, que participe activamente en la construcción de un mundo en el que los técnicos cesen de expoliar a hombres y cosas, cobra visos de doctrina plausible. Estructuras ontológicas de ese mundo, tales la teleología o el sentido del devenir natural, exigen una instancia subjetiva, que los haga posibles. Con la hipótesis de un sujeto de la naturaleza <sup>33</sup>, reformulada de maneras diferentes por las físicas no cuantitativas de la modernidad, se pretende reivindicar una consideración cualitativa del cosmos, a tenor de la cual, el investigador no se puede dar por satisfecho con el análisis de la fachada externa del mundo natural. Su tarea, por el contrario, habría de centrarse en penetrar en la interioridad del mismo para descubrirlo pleno de vida e intencionalidad. Una naturaleza en constante devenir hacia la propia utopía no puede quedar relegada a mero objeto inerte, a materia que resignadamente aguanta los embites del técnico voraz. La naturaleza, en calidad de organismo viviente, energía propia que impulsa la evolución del cosmos, se reproduce en un sin fin de variaciones. La instancia subjetiva, immanente al mundo, fundamenta la teleología de ese mundo desde dentro del mismo. Los dualismos, com que operaron las versiones idealistas o teológicas del cosmos, desaparecen pare ser sustituidas por un mundo que se afirma a si mismo como naturaleza viviente y que, en calidad de tal, revela su interioridad de modo muy diferente a como la racionalidad técnico-utilitaria manipula su superficie. La interioridad del mundo aparece entonces como *encanto* del mundo.

Expresiones de un lenguaje que adquiere nueva carga significativa bajo presión de la conciencia ecológica, tales como "naturaleza revitalizada", "bosque animado" o "tiempo lúdico" avalan aquella hipótesis del sujeto de la naturaleza, hipótesis que, por otra parte, reapareció en la tradición filosófica durante épocas de hastio de racionalidad calculadora y de retorno de emotividad romántica. La naturaleza reanimada escapa a

<sup>32</sup> BLOCH, E., *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, GA. 13, 221 ss.

<sup>33</sup> Cf. *Prinzip Hoffnung*, 798 ss. JONAS, H., en su brillante y poco blochiano libro *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt a. M., 1979) 29 ss. reivindica para la naturaleza, desde una posición teleológica, el ser "sujeto de derechos".

los métodos de control de las ciencias exactas y a sus cálculos. Estos abordan el mundo natural como objeto inerte al que cuantificar y domesticar para uso y consumo utilitario. Con tal proceder secuestran aquella naturaleza, que capta la sensibilidad de los estétas o que valora la responsabilidad de los moralistas. Muy otra, por el contrario, es la relación del hombre con su entorno cuando se respecta la teleología del cosmos y se descubren las carencias del presente a la luz de una utopía posible. De tal teleología poco quiere saber el mecanicismo vigente en la físico-matemática y de ahí procede el olvido de los valores éticos y políticos que la razón técnico-utilitaria practica.

Urge ampliar el alicorto concepto de "experiencia natural" vigente en las ciencias, concepto construido a la medida de la cuantificación matemática, por otro mas amplio y englobante en el que tengan cabida factores subjetivo-simpatéticos. Vivir en armonía con lo que nos rodea, experimentar el reino de la identidad posible, presupone un sistema de relaciones extrínsecas y artificiosas entre el hombre y el mundo, reconciliando los fines y leyes de la naturaleza con las motivaciones y comportamientos sociales. Solamente así se alcanzarán acuerdos entre la razón y la libertad, entre el individuo y la colectividad en la utopía de la identidad posible. La intercomunicación entre el hombre y la naturaleza se establece sobre a vivencia simpatética y no sobre la experiencia cuantitativa. En la primera, la relación entre el hombre y su entorno discurre por las sendas del aprecio, del respeto y del afecto y no por las de la utilidad, el cálculo y la medida. Tal simpatía por el cosmos permite recuperar aquellas dimensiones *mágicas* sacrificadas por la físico-matemática. El encanto del mundo reaparece de la mano del "sentir con el mundo". Es experiencia que se adscribe al descubrimiento *pré-científico* de las cosas, "Lebenswelt", en terminología husserliana. En el ambito de la experiencia precientífica es posible construir una racionalidad del cosmos, en la que componentes del mismo, tales en tiempo y el espacio, adquieren un modo muy diferente de ser al que la físico-matemática nos transmite, y una relación con el hombre muy diversa a la que proporciona la civilización tecnológica.

Uno de los problemas básicos de la reflexión filosófica de nuestro siglo: la relación entre naturaleza e historia, entre técnica y cultura, es solucionado por E. Bloch con una historicación global de la realidad, incluida la naturaleza. El axioma "naturalización del hombre-humanización de la naturaleza"<sup>34</sup>, desempeña el papel de norma fundamental del

---

<sup>34</sup> *Prinzip Hoffnung*, 227. Cf. RAULET, G., *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme. E. Bloch ou le projet d'une autre rationalité* (Paris, 1982).

acontecer. Distanciándose de la disociación dualista entre naturaleza y historia defendida a principios de nuestro siglo por pensadores de matriz kantiana (H. Richert) o de procedencia historicista (W. Dilthey), Bloch se imagina el acontecer como un proceso hacia la identidad de naturaleza e historia, proceso cuya consumación tendrá lugar en la utopía de la conciliación entre humanismo y naturalismo. Se trata de una visión romántico-idealista del acontecer, inspirada en Schelling y Hegel, que contempla a la naturaleza y a la historia embarcadas en una travesía, encaminada al futuro absoluto esperado. Evolución de la naturaleza y progreso de la historia humana se complican en un caminar que tiene un protagonista en la lejanía: la utopía. En el mundo todo es latencia de algo, tendencia hacia algo, pulsión esperanzada hacia lo posible. Ese "encontrarse orientado hacia el futuro" parecería sintonizar con la reducción heideggeriana del ser a temporalidad, proyectada hacia el futuro. Tal sintonía, sin embargo, no existe. El heideggeriano "encontrarse proyectado hacia el futuro" no contiene, en opinión de Bloch, virtualidades para cambiar la condición social del mundo ni para superar un destino angustiado. No son la utopía y la esperanza quienes, según Heidegger, planean sobre la historia del hombre, sino la muerte y la desesperanza. De ahí que nuestro tiempo sea tiempo de angustia y preocupación en lugar de tiempo de optimismo militante. Al relacionar la naturaleza y la historia, Bloch si situa no como Heidegger, en el contexto de la antropología protestante, sino en la tradición del judaísmo platonizante<sup>35</sup>.

#### 4 — *Revisión de los conceptos de progreso y tradición*

El ecologismo está siendo muy sensible a dos aspectos relacionados con la herencia cultural recibida: 1) la urgencia de revisar el concepto vigente de progreso, unilateralmente identificado con desarrollo tecnológico. 2) La conservación del patrimonio histórico-artístico legado por la tradición. El autor que nos sirve de pauta en estas reflexiones, E. Bloch,

<sup>35</sup> Cf. KIMMERLE, H., *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk E. Blochs*. (Bonn, 1974) 92 ss. Con penetrante mirada en los entresijos de nuestra historia espiritual, HABERMAS, J., en *Ein marxistischer Schelling*, 70, hace notar que tanto la historicización del "logos" cristiano practicada por el Protestantismo como la mediación de ese mismo "logos" por la naturaleza, propuesta por el Catolicismo, presuponian, desde posiciones diversas, una ruptura entre la naturaleza y la historia. Esa ruptura, reformulada con frecuencia en la filosofía de las primeras décadas de nuestro siglo, es cabalmente lo que Bloch descarta desde un monismo romántico de la identidad, inspirado en Schelling, Hegel y Marx.

tematiza ambas cuestiones en torno a los rótulos "diferenciaciones en el concepto de progreso" y "herencia cultural". En ambos casos su pensamiento proporciona una brillante legitimación doctrinal a reivindicaciones, que el movimiento ecologista mantiene respecto a problemas como la preservación de zonas monumentales o barrios históricos, enajenación de bienes culturales o mantenimiento de bellezas paisajísticas.

Reencantar el mundo tiene mucho que ver con lo que nombramos con la palabra "progreso". Diríase, a primera vista, que progresar implica abandonar nuestro pasado para permitir que cualquier futuro nos sorprenda con sus novedades. Pero lo que nombramos con la palabra "progreso" aparece cargado de ambigüedad. Progresar, en cualquier caso, forma parte de la realidad humana. Esta acontece al modo de presentes transitorios en los que la historia nunca se clausura. Cualquier ahora se encuentra referido a un futuro posible y esa referencia constituye una estructura fundamental de la naturaleza y del hombre. Progresar es, por ello, el destino de ambos. Pero no todo acontecer ni todo cambio son progreso. Averiguar cuando tiene lugar progreso verdadero es asunto difícil de discernir. Todo y todos reivindicamos el rótulo de "progresismo". Lo que ayer, sin embargo, se preciaba de tal, hoy se alinea con lo reaccionario. Tal ambigüedad nos urge a precisar, qué queremos nombrar, cuando utilizamos la palabra "progreso". A este propósito, descubrir qué eventos o que comportamientos aporten progreso, sólo es posible a partir del "adonde", hacia el que el acontecer camina. Las utopías y los ideales, que orientan el caminar, nos permitan hablar de perversión o perfección de los pasos con que avanzamos. "Telos" y futuro se solapan, en este caso, con aquellas utopías y aquellos ideales, que recibieron nombres diferentes a lo largo de la tradición filosófica: felicidad, bien supremo, paz perpetua. Progresar significó, a tenor de tales conceptos, aproximarse a lo mejor posible, comprometiendo al acontecer con valores y obligaciones morales. Tanto la naturaleza como el hombre, que la transforma, progresan cada vez que avanzan hacia el mundo del "deber ser". Progresar, en este caso, no se reduce a incremento de racionalidad tecnológica ni a logros utilitarios, sino que se hace consistir en éxodo hacia lo mejor posible.

La relevancia otorgada por el pensamiento utópico a categorías como "futuro", "novedad" o "esperanza" confieren a la idea de progreso un valor prioritario en la filosofía social. El acontecer humano consiste en proceso de gestación de valores culturales, que antecipan un futuro posible. En este acontecer ni la naturaleza ni la historia, ni sus correlatos: la técnica y la cultura, aparecen como magnitudes cerradas y acabadas sino como "posibilidades", trascendiéndose a sí mismas en el avanzar hacia la propia entelequia. Bloch que se ha ocupado reiteradamente del

concepto de progreso<sup>36</sup>, insistiendo: a) que la idea de progreso es mucho mas problemática de cuanto el uso convencional del término suele dar a entender; b) que el concepto de progreso, que hace consistir este en lucro económico, utilidad o bienestar es, cuando menos, alicorto; c) que en ningún caso el progreso es reducible a desarrollo tecnológico-instrumental. Progresar implica incremento de valores culturales, morales e humanistas, es decir, en aproximarse al "deber ser" de las cosas, nombrado por la palabra "utopía". En este sentido, no todo cambio o revolución es progreso. Si lo es todo cambio, que implique acercamiento a lo mejor posible. La fórmula en la que la conciencia ecológica expresa lo mejor posible no es otra que "humanización de la naturaleza y naturalización del hombre". Desde este concepto utópico de progreso se está capacitado para descubrir las posibilidades y también las deficiencias de un progreso consistente solo en desarrollo tecnológico. Tal idea peca de unilateralidad y olvida las dimensiones ética, social y humanística de la vida. Mejoramiento del mundo y progreso tecnológico no son magnitudes equivalentes. Múltiples hechos técnicos no implican progreso alguno, al carecer de capacidad anticipadora de utopía. Son sin-sentidos históricos. Entre ellos podemos recordar el "maquinismo", la "energía atómica sin control" o "la ciudad deshumanizada". A tales eventos subyacen, con frecuencia, motivaciones contrarias a la ética e intereses egoístas.

Progresar es tarea que compete al hombre, quien, con la esperanza por estímulo, transforma la naturaleza, orientandola hacia la común utopía. El recurso que utiliza es la invención, con la que, obtiene instrumental tecnológico. La inventiva surge desde una doble motivación: o para saciar la sed de ganancia mercantil o para satisfacer necesidades sociales. La primera se sustenta sobre relaciones abstractas del hombre con la naturaleza. Esta se encuentra encorsetada en un sistema de leyes abstractas, que no se adecuan al principio teleológico. La matemática, al cuantificar y formalizar, impone a la naturaleza una legalidad, que afecta a la superficie pero no a la interioridad de la misma. El conocimiento de los fenómenos, que se obtiene, en este caso, y la tecnología, que sobre tal conocimiento se construye, distorsionan la realidad. La naturaleza pierde su entidad orgánica, se desvitaliza y resta reducida a materia inerte. La ciencia e la técnica, por otra parte, derivan hacia un abstractismo formal en el que la simbología matemática encubre la verdadera realidad de

---

<sup>36</sup> Cf. *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* en *Tübinger Einleitung in die Philosophie* Ga. 13, 118-147; *Fortschritt und die ihm gemässe Tradition* en *Ibidem*, 147-153. HOLZ, H. H., *Logos spermatikos. E. Blochs Philosophie der unfertigen Welt* (Darmstadt, 1975) 72-77.

las cosas, siendo esta suplantada por entidades ideales<sup>37</sup>. Contemplado el fenómeno en perspectiva histórica, su ubicación cronológica no resulta difícil. Se trata de un proceso inaugurado por Galileo, que consolida sus bases teóricas durante la Ilustración y triunfa en los siglos XIX y XX. A él se deben los fenómenos de la mecánica clásica, de la física atómica y de la química sintética. Sus resultados más llamativos son la artificialidad, la desnaturalización y la desvitalización de los productos de la sociedad de consumo contemporánea. Las relaciones hombre-naturaleza pierden su primitiva armonía y compenetración, desarrollándose bajo imperativos de utilidad y lucro. El técnico ejerce una suerte de astucia colonial sobre los recursos materiales y la naturaleza tiende a convertirse en esclava docil.

Muy otro es el carácter de la inventiva cuando el hombre la pone al servicio de los intereses de la colectividad social. Cuando teleología de la naturaleza y bien común coinciden, la invención tecnológica se desarrolla no en función de la ganancia, que reporta, sino de las necesidades que satisface. Su finalidad es la justicia y no el lucro. El desarrollo tecnológico-instrumental, en este caso, está destinado a reconciliar al hombre con su entorno y se integra en el sistema de relaciones entre el hombre y la naturaleza, constituido a partir del principio teleológico imperante en ambos. La técnica, adquiere, en tal hipótesis, rango de factor utópico, y queda integrada en la utopía de la sociedad y de la historia<sup>38</sup>.

Una vida humana en armonía con la naturaleza implica, pues, un tipo de técnica inspirada en valores ético-políticos diferentes a los vigentes en un sistema lucrativo-mercantil. Los desmanes tecnológicos contra la ecología tienen su origen en la sociedad injusta, que permite al técnico manipular la naturaleza a la manera como el estafador explota al cliente<sup>39</sup>. Es viable, sin embargo, otro tipo de técnica que no despoje al mundo de sus encantos sino que, por el contrario, mediante la fantasía inventora, implante el reino del hombre en tierra amiga. Bloch acuña la fórmula "técnica de alianza" para nombrar aquel modo de relacionarse el hombre con la naturaleza en el que el técnico establece un pacto de respeto hacia

<sup>37</sup> Cf. *Prinzip Hoffnung*, 772, 779, 781. El parentesco entre estas ideas de E. Bloch y las que E. Husserl desarrolla en *Die Krisis der Wissenschaften*, parágrafos 9f-k, 10 ss., salta a la vista. A este respecto puede verse GOMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *Naturaleza y razón matemática: la matematización del universo por Galileo y el sentido de la nueva ciencia desde el punto de vista de la fenomenología* en *Historia y razón* (Madrid, 1985) 103-129. Resulta también instructivo para el debate en torno a la racionalidad moderna la valoración negativa, por parte de Bloch, de la convicción galileano-cartesiana de la racionalidad matemática del cosmos y de la posibilidad de establecer un "apriori" lógico-matemático, al que se ajusten las pautas de comportamiento del universo.

<sup>38</sup> Cf. *Prinzip Hoffnung*, 767, 781.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 778 ss. 787, 807.

las leyes naturales. El investigador se acerca a las cosas con ánimo de descubrir sus tendencias y sus latencias y con la intención de promoverlas y potenciarlas<sup>40</sup>. En tal hipótesis el técnico deja de ser el estafador, que explota al cosmos, para convertirse en el "genio", que contribuye a la anticipación de la utopía. La "técnica de alianza" potencia la colaboración y evita el conflicto del hombre con su entorno. La pauta de la inventiva tecnológica es la teleología de la naturaleza, la cual permite que los fines subjetivos del hombre coincidan con la racionalidad del cosmos. Proceder de otra manera provoca el desastre natural. Ese es el riesgo que se corre cuando la tecnología, prescindiendo de la teleología de la naturaleza, se rige por el formalismo matemático y por el mecanicismo. Las narraciones fantásticas del pasado nos describen ejemplos de una tecnología no-euclídeana, integrada plenamente en el organismo viviente de la naturaleza. De entre ellas sobresale la *Nova Atlantis* de F. Bacon, con su increíble capacidad de profetismo<sup>41</sup>. Pero solamente se produce armonía entre el hombre y la naturaleza, cuando la técnica anticipa la utopía posible y los acontecimientos forman parte de una sociedad justa. Cuando tal acontece, *el mundo recupera su encanto*. La utopía social posibilita la utopía tecnológica, experimentando situaciones en las que "el hombre se naturaliza y la naturaleza se humaniza".

Si nuestro destino es progresar, que hacer con la tradición? El desplazamiento de la utopía al futuro parece convertir en inútil, cuando no hostil, cualquier función de la tradición en la tarea de reencantar al mundo. El pasado, sin embargo, también posee virtualidades mágicas, en el caso de que sus eventos o individualidades geniales hayan contribuido a la sedimentación de un mundo armónico y feliz. Apropiarse de la tradición no se reduce a heredar bienestar económico o civilización tecnológica. Lo que la tradición nos lega de sustancia utópica consiste, más bien, en valores culturales, especialmente ético-políticos y estéticos. Cuando así sucede, el pasado no puede ser relegado a la trastera del recuerdo. Aunque no todo lo acontecido posea calidad para ser preservado del olvido, la herencia de la tradición desarrolla sus virtualidades reencan-

<sup>40</sup> *Ibidem*, 780 ss.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 775 ss. El concepto blochiano de técnica ha sido objeto de crítica por parte de SCHMIDT, A., *Kritik der Mißproduktivität der Natur* en *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurt a. M., 1971) 158 ss.. Cf. también ENGELMAN, E., *Produktivkräfte und Natur. Kritik der Technikkonzeption von E. Bloch* en *Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzung marxistischer Wissenschaftler mit der blochschen Philosophie* (Berlín, 1957) 173-179 y FETSCHER, I., *Kritik des technischen Verstands* en *Materialien zu E. Blochs "Prinzip Hoffnung"*. Hrsg. B. Schmidt (Frankfurt a. M., 1978) 183-189.

tadoras, anticipando ideales y utopías. La sustancia del acontecer no se encuentra ni en el pasado ni en el presente, sino en lo que de porvenir anticipa la historia, a través de sus proyectos políticos, tecnológicos o estéticos. Por el escenario del tiempo desfilan figuras, cuyo significado, positivo o negativo, ha de ser calibrado a partir de la sustancia utópica, que anticiparon. La tradición se aniquiló a sí misma solamente cuando fue creadora de anti-utopía, convirtiéndose en instancia arcaizante y regresiva. Todo lo que de progreso aconteció en ella mantiene su valor de avance parcial en el éxodo hacia el bien supremo e hacia la felicidad esperada. El pasado, en este caso, asume la función de factor encantador del mundo, a través de aquellas creaciones culturales en las que se ha experimentado la utopía. La naturaleza, con su variopinta fenomenología, y la historia, con su azaroso acontecer, se convierten en escenario donde se representa el drama del hombre, puesto a prueba. Así es como la tradición, sedimentada en mitos y leyendas, en ruinas o monumentos, mantiene el mundo encantado, que las esperanzas de épocas pasadas dieron a luz.

A lo largo de la historia humana se sedimenta un "excedente utópico", compuesto de aquellas creaciones culturales en las que se anticipó un porvenir ideal. Se trata de fragmentos del futuro esperado, cuya acumulación engrosa el patrimonio estético, ético o religioso de la humanidad. Muchos de tales fragmentos aparecen como modelo de conciliación entre la naturaleza y el hombre. De recordar de algunos de ellos, cabría citar al Partenón ateniense, a la vidriera de la catedral gótica y a la música de Mozart. Todos estos casos son anticipaciones de la perfección posible, metáforas de la utopía esperada. Tal "excedente utópico" equivale en gran medida a lo que nombramos con la palabra "clasicismo" y en ello se sustancia la herencia del pasado. De esta herencia forma parte no solamente lo que crea la actividad cultural del hombre sino también lo que el poder transformador de la naturaleza genera<sup>42</sup>. Para discernir que creaciones humanas entran a formar parte de aquel "excedente utópico" o "herencia cultural" disponemos de un criterio: la sustancia utópica que aportaron a la historia humana. Con otras palabras: aquellas obras estéticas, literarias, políticas, religiosas... en las que se anticipó utopía en el pasado o se experimenta en el presente. Son eventos históricos o fenómenos naturales en donde la relación hombre-naturaleza ha sido articulada de modo armonioso. Desde tal punto de vista es posible el ejercicio de la crítica contra la degradación de la obra de arte a producto mercantil. La sociedad de consumo redujo tanto al objeto estético como tal paisaje natural a materias de explotación y lucro. Sus valores culturales y sociales se encuentran así almacenados por el talante depredador del

<sup>42</sup> Cf. *Prinzip Hoffnung*, 115, 120, 176, 177; *Erbschaft dieser Zeit*, 294.



hombre utilitario. De ahí la urgencia de garantizar que el patrimonio cultural, modelado secularmente por la naturaleza o cincelado laboriosamente por el hombre, no sea degradado a mercancía ni equiparado a producto industrial. La función utópica que tiene asignada: mediar entre el presente deficitario y el futuro posible quedaría eliminada. La utopía ecológica se convierte, pues, al mantener y proteger la herencia cultural, en defensora de los encantos del mundo.

La intensidad utópica se acrecienta en determinadas épocas de la historia. Son aquellas en las que acontecen las revoluciones ético-políticas y los estallidos de creación cultural. Las utopías sociales, las obras de arte o las creencias religiosas aparecen, en ese caso, como prefiguraciones de un mundo feliz. Las perspectivas de Leonardo da Vinci, la música de Mozart o los relatos de la narrativa clásica evocan la sustancia del mundo encantado<sup>43</sup>. Es la situación en la que la cultura concilia al hombre con la naturaleza, al compartir ambos la armonía de la utopía. Son prioritariamente las obras de arte las que traen al presente las vivencias de la felicidad deseada. Entre ellas destacan los símbolos del hombre, que ha satisfecho su deseo de felicidad absoluta. La tradición literaria, a este respecto, nos ha legado el mito erótico de D. Juan, fallido a veces por el egoísmo y, a veces, satisfecho por anticipar el gozo del amor. También Fausto rompe las fronteras del mundo desencantado con su búsqueda del propio "yo" o Hamlet descalifica ese mismo mundo al huir de la nada, que le persigue. La racionalidad sin encantos se resquebraja ante el deseo y la esperanza de utopía, que tales símbolos transmiten. Pero en ninguna figura de la tradición literaria penetra encanto en el mundo con tanta intensidad como en D. Quijote. La utopía de la edad dorada, descubierta en los libros de caballería, se convierte en señuelo de las andanzas del caballero, siempre a la greña entre la indigencia del presente y la posesión de un mundo transfigurado. La racionalidad técnico-instrumental, aquella en donde se adecuan medios y fines, interviene en cada aventura haciendo fracasar las convicciones utópicas del Caballero de la Triste Figura. Y sin embargo, cada fracaso testimonia la validez de la ilusión incumplida. Cuando la sensatez parece haber evacuado a la locura, reaparece el engaño, que porta consigo la sensatez. El deseo insatisfecho persiste y el retorno al desvarío se torna necesidad. La Dulcinea auténtica no coincide con la moza lozana, que le sale al paso en la venta ni con la damisela acicalada, que entre oropeles le presentan los duques. La verdadera

<sup>43</sup> Cf. *Prinzip Hoffnung*, 243 ss., 930 ss., 950 ss., 970 ss.. La literatura sobre la estética blochiana es abundante: JIMENEZ, J., *La estética como utopía antropológica*. (Madrid, 1983); VATTIMO, G., *Una teoría utópica della letteratura* En "Rivista di Estetica" XVI/3 (315-341); SIMONS, E., *Das expressive Denken E. Blochs. Kategorien und Logik künstlicher Produktion und Imagination* (München, 1983), entre otros.

Dulcinea solamente existe en la ilusión del caballero, que realmente está enamorado. Es precisamente su ausencia la que garantiza la presencia de la belleza absoluta en el deseo. D. Quijote, con su locura, testimonia, que solamente el mundo reencantado es capaz de proporcionar los símbolos de la felicidad suprema y la belleza total<sup>44</sup>.

Del mundo encantado nos habla un lenguaje en el que el símbolo prevalece sobre el concepto y la fantasía sobre la razón calculadora. Las limitaciones de la razón son mayores y sus virtualidades menores, cuando se trata de conceptualizar los fines o los valores. La sustancia utópica se resiste a ser enjaulada en conceptos. Pero al declararse la razón incompetente para conceptualizar la sustancia utópica, habilita espacio para que el poder fabulador de la imaginación entre en acción. Lo desconocido es traído al conocimiento, en ese caso, por la metáfora y, contando con ella, la razón intenta explicar lo representado. Habida cuenta de un presupuesto básico; *que el lenguaje del mundo encantado comparte también los encantos de ese mundo*. El hablar se puebla entonces de metáforas y la imagen, el símbolo o la figura sustituyen a la definición y al concepto. Y no es el afán de fabular quien exige el lenguaje metafórico. Es la cosa misma de la que se pretende hablar. Entre esta y el concepto de la razón media la distancia, que separa lo posible esperado de lo actual poseído. Esa distancia apenas puede ser achicada por la capacidad expresiva de los mitos, de los símbolos y de las imágenes. Estos informan de manera figurativa, a cargo de la palabra, aquello sobre lo que la razón con posterioridad reflexiona. El lenguaje figurado se convierte en albergue de la sustancia del mundo encantado. Las imágenes embarcan al hombre hacia una realidad posible, estimulando sus deseos. El componente utópico de la historia mantiene, no obstante, su ausencia, reafirmando el carácter irrealizable de la utopía en el aquí y en el ahora. La imagen, sin duda, proporciona una cierta presencia y permite construir una relación entre cognoscente y conocido. La ausencia, no obstante, persiste y solo ella garantiza la tensión hacia lo todavía-no. Suprimir la ausencia implicaría cancelar el mundo del deseo, clausurar la historia personal y universal. El mundo encantado se sustenta sobre la convicción de que toda anticipación de la utopía implica un *minus* respecto a la idea a realizar. Ese *plus* ausente posibilita que el acontecer humano se mantenga permanentemente abierto hacia lo que la esperanza espera<sup>45</sup>.

Salamanca, verano de 1992

---

<sup>44</sup> Cf. *Prinzip Hoffnung*, 1880 ss.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 221.