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

J. Ma. Ga. GOMEZ-HERAS

Confrontar dos mundos: *el mundo desencantado* de la civilización técnico-utilitária 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 analisis de un problema escasamente presente en Weber y si, por el contrario, profeticamente 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 [1]. El

[1] 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. Peninsula, 1969) hay que anãdir la reciente de los *Ensayos sobre sociologia de la religión*, I-III (Taurus, 1984ss.) y de otros estudios historicos (Ed. Akal, Fondo de C. Ec., Martínez Roca). Tambien han sido traducidas algunas obras básicas, de caracter 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 numero 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. Gónzalez Garcia, 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 permitiria reencantar la vida [2]. 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 sociologicos de la história 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 eficácia; 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 tambien 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 economia y política mundiales, Weber se pregunta por las señas de identidad de nuestra cultura, la de occidente, cultura capaz de generar tal forma de domínio 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

[2] A pesar del derrubamiento del marxismo, el pensamiento de E. Bloch continúa seduciendo aquende y allende nuestras fronteras. Baste echar una ojeada a la bibliografia recogida por M. UREÑA PASTOR, E., *Bloch ¿Un futuro sin Dios?* (Madrid, 1986) XIX--XXXIII. A ella sería posible añadir titulos, acompañando a la reciente monografia de V. RAMOS, *Utopia y razón práctica en E. Bloch* (Madrid, Policopia de la Univ. Complutense, 1989) y en la que se ofrece una bibliografia actualizada.

filósofos e historiadores [3]. Weber denomina racionalización al rasgo distintivo de nuestra cultura [4]. La sociedad Occidental, en contraste con otras socidedades, ha organizado todas sus manifestaciones culturales ateniendose a la pauta de una racionalidad instrumental, cuya meta es la productividad y la eficácia. Tal proceso conlleva un cresciente 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 el se implanta no es una razón totalizante, a lo Hegel o a lo Marx, y menos aún una razón teológica, a lo S. Agustin o Bossuet, sino una razón técnico-utilitária, cuya esencia radica en la adecuación entre los fines que una acción persigue y los medios que, para conseguirlos, se habilitan [5].

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 a acción y relacion humanas mediante el

---

[3] Un contemporaneo de Weber, el fundador de la Fenomenología, E. Husserl, se pregunta tambien cual 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 adiferente 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 filosofia*, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia transcendental*. Trad. al castellano (Barcelona, ed. Critica, 1991) 328 ss.

[4] Los análisis weberianos del fenomeno 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* en *American Journal of Sociology*, 85 (1990) 1145-1180 y, especialmente, los del autorizado interprete de Weber W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen, 1979); *Rationalismus der Weltbeherrschung* (Frankfurt, a. M., 1980) y R. MUENCH, *M. Webers "Gesselschaftsgeschichte als Entwicklungslogik geselschaftlicher 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 sociologia de la religión*, I, 11 ss; *El politico y el cientifico*. Trad. de F. Rubio (Madrid, 1967) 198-201.

[5] Cf. *Economia y sociedad* (Mexico, F. C. E., 1979) 20 ss. HABERMAS, J., ha tomado la teoria weberiana de la racionalización como pauta de contraste para sus finos análisis socioculturales. Cf. *Teoria 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 aritmeticamente 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 natureza 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 processo 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 "politeismo 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 suporte el pluralismo político y cultural de las democracias liberales y que se despliega en la historia moderna de Occidente bajo formas de competitividad en economia 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, tecnica, 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 subjectivas, resta relegado al olvido, mientras adquiera relevancia un modelo de conocimiento y acción, tomado en préstamo del objetivismo científico-natural [6]. La racionalidad que, en tal hipótesis , la modernidad trae consigo, aparece desplazada del ámbito de la vida del sujeto a la esfera de la objectividad, expressada en cálculo, organización y eficácia. Tal tipo de racionalidad, postreligioso y postromántico, levanta acta de desaparición de mártires,heroes y genios y habilita cancha espaciosa de juego a estrategas, 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 [7]. El tipo de

---

[6] Husserl, com frecuencia, ha proporcionado a Habermas bagaje categorial para su confrontación con Weber y para sus críticas a la racionalidad instrumental. Cf. A. PONSETTO, *Emanzipazione e mondo della vita. L'influsso della fenomenología 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...* parag. 9g-h, 14, 34 ss..

[7] 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 exito. Triunfa la eficacia de los medios en función de unos objetivos prefijados. Progresar equivale a incremento de conocimientos útiles y a desarollo de instrumentos eficaces. El saber crece con información y el hacer mejora con tecnologia adecuada. Lejos, pues, de la razón aristotélica, que inquiria principios primeros y fines ultimos, lejos de la razón teológica, que se fundamentava sobre verdades reveladas y dognas 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 paraiso, carente del pecado de la explotación alienadora. Niguna de tales razones, a tenor de lo que el análises 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 sociologo 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 tienne por cometido el domínio 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 [8]. Esta

---

que el hombre elige ni a las razones que puedan avalar tel elección. Concierne a la relación, en términos de eficacia, posibilidad o adecuación, entre los medios utilizados y los objetivos o resultados perseguidos (Cf. *Economia 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 com 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..

[8] 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 aqui funcionan el pensamiento y la actividad humanas es la lógica de la libertad. El hombre livre adquiere compromisos respecto al mundo y confiere sentido al acontecer del mismo. El saber que la humanidad obtienne con tal tipo de racionalidad versa sobre valores e ideales, cuya evidencia se asienta no sobre verificaciones empiricas 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 liberdad. 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 limites de la utilidad para crear cultura. Para ello, de la heterogenea 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 necessidad en libertad. Es la modalidad, por otra parte, segun la cual, al decir de Kant, el ser humano llega a ser persona [9].

El anverso de la racionalización de las diferentes manifestaciones de la vida es el *desencantamiento del mundo.* La ciencia y la racionalidad instrumental evacuan las potenciais 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 fantasia 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., *Etica 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 Filosofia", 2a. serie, 6 (1984) 187-212. M. WEBER, ha expuesto la oposición entre ambos tipos de ética en un conocido paso de *El politico y el cientifico.* Trad. de Fco Rubio (MADRID, 1967) 163-165.

[9] *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 fertil y su sustitución por todo aquello, que genera la convicción de que todas las cosas pueden ser explicadas por el computo matemático y dominadas por la técnica que de él deriva [10]. Pero desencantar a golpes de razón computadora y de eficácia instrumental produce, ay! la muerte del mito de D. Quijote, tan consustancial a nuestros pagos, con sua utopía a cuestas, en lucha desigual - con disparatada relación entre médios 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 poesia, de la religión e, incluso de una ética no encorsetada en normas sino impulsada por el amor. La vida, que surge expontanea y se sedimenta en el mundo cotidiano, es suplantada por artificiosidad formal y utilitarismo pragmatista.

Habermas ha individualizado certeramente las consecuencias del desencantamiento del mundo en un pasaje de *Ciencia y técnica como ideologia* [11]: "... las tradiciones que legitiman el domínio y orientan la acción, especialmente las interpretaciones cosmológicas del mundo, se ven desprovistas de su caracter vinculante al imponerse los nuevos critérios de la acción racional con respecto a fines. Lo que M. Weber llamaba secularización tienne, a este nivel de generalización, tres aspectos. Las imagenes del mundo y las objetivaciones tradicionales 1) pierden su poder y su vigencia *como* mito, *como* religión publica, *como rito tradicional, como* metafísica legitimante, *como* tradición incuestionada. En lugar de eso 2) quedan transformadas en convicciones y éticas subjectivas, que asseguran el caracter vinculante, en terminos 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 asi liberado, de acuerdo con los principios del tráfico

[10] 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* en *Grundprobleme der Grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, IV* (Göttingen, UTB Vandenhoeck, 1981) 9-47. Sobre el rol de la categoria "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.

[11] *Ciencia y técnica como "ideologia"* 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 caracter científico, y que, por otra, mantienen funciones legitimatorias, poniendo asi a las relaciones de poder existentes a resguardo tanto del análisis como de la conciencia pública. Sólo asi surgen las *ideologias* en sentido estricto: sustituyen a las legitimaciones tradicionales del domínio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologias".

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, transformandose en asunto de técnicos y expertos, cuyas estrategias invaden el campo de la subjectividad. El mundo de la vida personal es sustituido por el mundo "administrado" por expertos, cuya perícia 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 empirico-matemática, la cual genera una ruptura, cuando no un conflito, con las interpretaciones del mundo legadas por las tradiciones metafísicas, religiosas y mágicas. Racionalizar, desencantar, secularizar, desmitificar... son térmicos equivalentes. Aquellas interpretaciones habian construido una imagen *unitaria* del mundo, en cuyo contexto las perguntas 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 monoteismo ha sido sustituido por un "politeismo" no ya de dioses sino de valores antagónicos y despersonalizados, que pugnan entre si. 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 [12]. 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, proyedándose 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 liberdad continua generando pluralismo ideológico y antagonismo axiológico. Las utopías retornan una y otra vez con su poder seductor, hechizando a las sociedades caidas en el desencanto. Y bajo su sombra retoñan las mas diversas formas de irracionalidad: nacionalismos romanticos, feudalismos religiosos, voluntarismos politicos.... Es el poder de la libertad, quién aqui se manifiesta, tomando u omitiendo decisiones en una vida que es mas extensa que la norma jurídica; mas enigmática que aquello que la razón explica y mas escurridiza que lo que la técnica domina. La vida misma muestra los fallos y limítes tanto de la racionalidad instrumental com de la utópica, exigiendo equilibrio entre ambas. En términos weberianos, diriase que urge el maridaje entre la "*ética de convicciones*" y la "*ética de responsabilidades*". Porque el sociologo 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 ahi las reiteradas fugas de nuestra sociedad al reino utópico de D. Quijote. El mundo desencantado, mas 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 subjectividad en donde conviven con la fantasia 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 propria es en la esfera de las decisiones y de la libertad. Aqui campea el politeismo

[12] Cf. HABERMAS, J., *Teoria 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 contraida 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 fenomenologica de una ética de la ciencia y de la técnica.* (Barcelona, Anthropos, 1989) 121-158. Tambien 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 exito.... 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 ponto de vista, resulta irracional desde el punto de vista opuesto. Es la sinrazón de la colisión de valores y el conflito de los intereses lo que aqui 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 cientifico una cultura del disenso legitimado y no una sociedad del acuerdo consensuado. Los limites de la razón desencantadora imponen aqui una trágica modestia al pretencioso hombre de la modernidad.

Paradogicamente ni siquiera la racionalidad científica resiste la seduccion de la utopía. Son la técnica y la ciencia quienes en nuestros dias se presentan en el rol de brujas y pitonisas ofreciendo ensalmos, filtros maléficos y sortilegios redentores [13]. Habermas ha encontrado la formula académica adecuada para desenmascarar el juego: *la ciencia y la técnica en funciones de ideologia.* Nuestra época, que pone al hombre en situación de tener que decidir en soledad sobre el sentido de la propria 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 mas 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 limites y competencias de la propria racionalidad y se arrogan roles y tareas, que la tradición adscribió a matronas tan venerables y problematicas como la metafísica o la religión. Tambien la

[13] 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 tecnica, en este caso, se hacen acreedoras de ser sometidas a los critérios del desencantamiento y de la desmitificación. La lucha contra la superstición de toda razón "ilustrada" obliga a que el hombre repiense criticamente 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 espiritu 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 espiritu del capitalismo* [14]. 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 pequeno burgués, rigorismo del deber Kantiano vivido en el ambiente familiar, ascetismo religioso praticado por la madre...[15], contenian virtualidades mas que suficientes para la polémica. Tanto mas, cuanto que el ensayo pretendia rastrear la génesis del "homo technicus" moderno, sus pautas de conduta, su sistema de valores y preferencias. Los análisis weberianos desenmascaran al personaje, rácano en economia y puritano en costumbres, que representa a la burguesia prusiana de finales de siglo. Estimulado, pues, por las proprias vivencias, M. Weber investiga las raices 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 antropologia 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 exito y, finalmente, un acetismo intramundano, que contrasta con el

[14] A la conocida traducción de L. Legaz Lacambra (Barcelona, 10 ed. 1991) se ha sumado recientemente la versión incluida en M. WEBER, *Ensayos sobre sociologia 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 bibliografia el debate en torno a la discutible tesis weberiana.

[15] 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, suporte e protagonista de la denominada "modernidad", adquiere tonalidades intensas.

De tal estilo de vida emerge la modalidad mas específica del proceso de desencantamiento moderno del mundo: la racionalización de la economia, llevada a cabo por el capitalismo [16]. 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 podrían encontrarse precedentes en la Grécia clasica 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 tecnologia mediante la racionalización de los medios de producción. La estrecha relación existente, por otra parte, entre racionalización y capitalismo permitiria valorar a este como algo mas que un mero fenomeno económico. Nos encontrariamos ante el prototipo del processo de racionalización social, desarollado en Occidente, y, por ello, ante el rasgo fundamental de su individuallidad cultural. El capitalismo representa al mundo desencantado de la economia, ayuno de la magia y embrujo de las grandes utopías. El problema que acosaba a las mentes de los coetaneos de Weber: la singularidad de la cultura europea, recibia una respuesta novedosa: el ideal-tipo de hombre, que singulariza a la civilización occidental respecto a las culturas asiaticas, es el hombre laborioso burgués, adepto a la ciencia, a la técnica y al progreso, que ambas colleban, entregado kantianamente al cumplimiento del deber y estimulado por el afan 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 estructruras económicas arcaicas.

---

[16] Cf. SCHLUCHTER, W., *El nacimiento del modo de vida burgués* en "Arbor", 539/540 (1990) 69-84. La expléndida 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 fenomeno capitalista se encuentra una convicción religiosa: la doctrina calvinista de la predistinación [16]. El calvinista se encuentra ante un insondable designio divino, cuyo misterio no pretende escrutar, pero cuyas consecuencias personales si 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: simbolos, sacramentos, ritos... son evacuadas para dejar el campo libre a una conduta 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, sacrifício y rigor en 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.

Exito 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 persecusión de resultados tangibles, con la conciencia satisfecha de quien esta 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 hedonisticamente, 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 economicamente 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 enbargo, a la larga, a una secularización de aquellas al ser transformadas en dominio del mundo a traves 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 traido 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" [17].

En análises histórico-sociológico de las pautas de conducta del puritanismo protestante deja al descubierto el poder desencantador de la racionalidad técnico-utilitária. 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 subjectivo, en lo que tiene de sentimiento y fantasia, desaparece a ventaje de la pericia y el método racional. Se piensa en términos de eficácia y se actua según espectativas de exito. 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 sociologicamente 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 exito 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 pragmatica y cicateria económica. Con ello, el mundo encantado de la religión pierde su embrujo y se seculariza en la sociedad desencantada de la economia capitalista [18].

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

---

[17] Cf. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*. I, 294 ss.
[18] SCHLUCHTER, W., *Religion und Lebensfuhrung*. II, 476 ss.

palavras 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 economia. La ciencia social aspira a cumplir un requisito esencial del concepto moderno de ciencia: explicar los fenomenos 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 historica que Weber maneja, de una relación causa-efecto de carácter mecanico y necesario sino, a tenor del ideal-tipo de la posibilidad objetiva, de una relación de causalidad adecuada de caracter histórico, la cual, sin excluir outras 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 sociologicamente relevante reside en el hecho histórico de que determinadas sectas protestantes de matriz calvinista: baptistas, metodistas, etc. agrupables bajo el rotulo de "puritanismo", se comportaron segun 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 sociologicamente en un tipo de conducta, que a su vez, sirve de soporte social para un modelo de actividad económica [19].

La explicación ofrecida por Weber del fenómeno del capitalismo se contrapone frontalmente a la interpretación de la economia 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, absoluticidad de los valores económicos... restan invalidadas por la misma historia. La causa que produce los acontecimientos sociales no es única ni necesaria sino multiple y contingente [20]. La reducción de la historia a naturaleza implicita en el materialismo historico no es de recibo. Quien acuña las leyes del acontecer no es la necesidad sino la libertad. Es mas: 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

---

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

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

la economia. La relación "Basis-Uberbau" aparece invertida. Una creencia religiosa, la doctrina calvinista de la predestinación, actua 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 suporte del sistema económico capitalista. Los binomios marxistas "praxis-teoria", "base-ideologia" aparecen invertidos en sus roles respectivos. El estratagema que Marx utilizó al reintepretar 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 mas modesta y respetuosa con la liberdad. La historia de la economia moderna puede explicarse a partir de multiples causas, una de las cuales, parece ser la mas 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 filosofia 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 [21]. Si el totalitarismo de la razón absoluta hegeliana habia 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 romantico-idealista según el cual aquellos interpretan la historia. La historia kantiana esta plena de contingencia y de liberdad; la de Marx de necessidad y determinismo. Y para Weber los derechos de la liberdad no son negociables, porque para el, 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 caotico solamente podemos dar cuenta de modo fragmentário, ateniéndonos a las posibilidades de una razón limitada. La interpretación weberiana de la génesis del capitalismo no pasa de ser una versión parcial,

[21] *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 conocimentos fragmentarios y en ningun caso excluyentes o definitivos. De ahi que la alternativa idealismo materialismo, como cliche 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 caracter definitivo de las proprias interpretaciones del acontecer social cuanto en descalificar las pretensiones de definitividad y validez peremne de la versión dialéctico--materialista de la história, 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 mas, en este caso, con la racionalidad teleológico-valorativa. En contraste con el talante burgués-puritano, apegado a los éxitos utilitários 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. Aqui resuenan por doquier ecos de las filosofias de la historia de Hegel y Marx, impregnando el analisis 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 poseido, 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 fantasias del niño juguetón, 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 mercancia, el conjuro del deseo se incrementa, generando ilusiones en una sociedad insaciable. La sospecha, en este caso, se trueca en convicción evidente: la psicologia 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 asignala al "mundo encantado" [22]. 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-utilitária. 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 escenário de la história 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 todavia lejano mundo feliz. El acontecer de la história 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 economia recuperan poder seductor. La utopía los devuelve al "mundo encantado".

---

[22] 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 tradución al castellano de esta obra capital de la filosofia 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 el 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 agonia de la planta, el animal o el bosque. Es el "mundo desencantado" de la civilización industrial, frente al que la naturaleza reivindica su propria "dimensión encantada" en el paraje incontaminado a proteger, la selva virgen a preservar o el equilibrio biologico 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" [23]. 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 [24].

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 produción 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 objecto de explotación y dominio. La racionalidad tecnológica, al absolutizar el "poder hacer" y las estratégias del artilugio, confinan al hombre en el ámbito de los objectos de dominio. Surgen, en tal situación,

---

[23] La literatura cientifica sobre el "problema ecológico" y el ensayo sobre "ecologismo" no cesa de crecer. Una bibliografia 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.

[24] Cf. GOMEZ-HERAS, J. Ma. Ga., *Ecología y utopia. Hacia una ética del trato del hombre con la naturaleza* en "Cuadernos Salmantinos de Filosofia", 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 [25]. 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 exito [26]. *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 mas cuanto que al perder la racionalidad tecnologica toda referencia a una jerarquia de valores éticos y estéticos, el hombre e la naturaleza restan al margen de la mas nobre creación humana: la cultura. Tal miopia 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 resumiria en una formula: "crisis de la razón moral". Y Husserl diagnosticaria con precisión: olvido del mundo de la vida del sujeto.

Una cosmologia menos hipotecada a la físico-matemática y mas vinculada a la ontologia y a la estética - a ella habria 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 propria realización [27]. 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 afan de explotación y lucro, la naturaleza se organiza según leyes proprias. Estas transcienden 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 inagotablne de nuevas formas gestadas en su seno fecundo [28]. La naturaleza, como la historia, ensaya la propria

[25] Cf. KANT, M., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ed. W. Weischedel vol. 6 (Darmstadt, 1968) 61, 68.

[26] 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 sintesis de PANEA MARQUEZ, J. M., *La crítica de la Escuela de Frankfurt al capitalismo tardio* (Tesis doctoral, Univ. de Sevilla, 1991). En ambos estudios se ofrece una abundante bibliografía.

[27] Cf. BLOCH, E., *Philosophische Grundfragen*, GA. 13, 236.

[28] *Ibidem*, 233-234. Sobre el tema MARZOCCHI, V., *Materia e utopia nel pensiero di E. Bloch* en "Rivista crítica di Historia 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 si misma pero de ello si se percata el hombre, ejerciendo el papel de conciencia de lo que en su derredor acontece. Tal concepción de la naturaleza no es de caracter 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 mistica 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 si misma en un sinfin 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 fisico-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 armonia 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 [29]. El abstractismo de la matemática, abstractismo que comparte tambien la tecnologia, 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 produción agricola, 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 mas 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: teleologia, liberdad, 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 vienne impuesto

[29] BLOCH, E., *Prinzip Hoffnung*, 776.

desde fuera y les resulta extraño. El resultado es una naturaleza distorsionada, varada en la propria superficie de las cosas y entregada como objecto de explotación y domínio 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 limites impuestos por la racionalidad vigente en aquella. En busca de otro cosmos y de otra naturaleza, Bloch rastrea tradiciones cosmológicas no-euclideanas, 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 *cosmologia cualitativa.* Y tambien contiene virtualidades inéditas la especulación judia 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 [30]. La naturaleza, no menos que el hombre, tambien se encamina hacia la própria 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 filosofia de Schelling y nos distanciamos del mecanicismo de la físico-matemática. La instancia transcendental, 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 romanticas. Se asigna a la naturaleza una instancia subjetiva, hipotetico "sujeto de la naturaleza", fundamento de una teologia 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, llamese energía, impulso o "elan" vital, que, en calidad de "primum agens materiale", se despliega en el acontecer según proprias leyes [31]. El adonde de la historia viene dado por

---

[30] HABERMAS, J., en *Ein marxistischer Schelling*, 69 ss. pasa revista a nombres e ideas en los que la cosmologia especulativa de Bloch se inspira.

[31] 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 inmanente al acontecer mismo. Teologia, 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 "laboratoriun possibilis salutis" de aquella identidad posible [32].

La hipótesis de un *sujeto de la naturaleza*, que participe activamente en la construción 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 teleologia o el sentido del devenir natural, exigen una instancia subjectiva, que los haga posibles. Con la hipótesis de un sujeto de la naturaleza [33], 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 pode 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 propria 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, energia propria que impulsa la evolución del cosmos, se reproduce en un sin fin de variaciones. La instancia subjectiva, inmanente al mundo, fundamenta la teleologia 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 romantica. La naturaleza reanimada escapa a

---

[32] BLOCH, E., *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, GA. 13, 221 ss.

[33] 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 objecto 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 teleologia del cosmos y se descubren las carencias del presente a la luz de una utopía posible. De tal teleologia poco quiere saber el mecanicismo vigente en la físico-matemática y de ahi procede el olvido de los valores éticos y políticos que la razón técnico-utilitária 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-cientifico de las cosas, "Lebenswelt", en terminologia husserliana. En el ambito de la experiencia precientifica 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 historificación global de la realidad, incluida la naturaleza. El axioma "naturalización del hombre-humanización de la naturaleza" [34], desempeña el papel de norma fundamental del

[34] *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. Distanciandose 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 processo 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 lejania: 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 sintonia, 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 ahi 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 antropologia protestante, sino en la tradición del judaismo platonizante [35].

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,

---

[35] Cf. KIMMERLE, H., *Die Zukunftsbedeutung der Hoffung. 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 historificación del "logos" cristiano practicada por el Protestantismo como la mediación de ese mismo "logos" por la naturaleza, propuesta por el Catolicismo, presuponían, 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". Diriase, 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 ambiguedad. Progresar, en cualquier caso, forma parte de la realidad humana. Esta acontece al modo de presentes transitórios 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 dificil de discernir. Todo y todos reivindicamos el rótulo de "progresismo". Lo que ayer, sin embargo, se preciaba de tal, hoy se alinea con lo reaccionário. Tal ambiguedad nos urge a precisar, qué queremos nombrar, cuando utilizamos la palabra "progreso". A este propósito, descubrir qué eventos o que comportamientos aporten progreso, soló es posible a partir del "adonde ", hacia el que el acontecer camina. Las utopías y los ideales, que orientan el caminar, nos permitiran 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 utilitários, sino que se hace consistir en éxodo hacia lo mejor posible.

La relevancia otorgada por el pensamiento utópico a categorias como "futuro", "novedad" o "esperanza" confieren a la idea de progreso un valor prioritario en la filosofia 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", transcendiendose a si mismas en el avanzar hacia la propria entelequia. Bloch que se ha ocupado reiteradamente del

concepto de progreso [36], 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 desarrolo 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 és 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 tambien 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. Multiples hechos técnicos no implican progreso alguno, al carecer de capacidad antecipadora de utopía. Son sin-sentidos históricos. Entre ellos podemos recordar el "maquinismo", la "energia atómica sin control" o "la ciudad deshumanizada". A tales eventos subyacen, con frecuencia, motivaciones contrarias a la ética e intereses egoistas.

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 conociniento de los fenómenos, que se obtiene, en este caso, y la tecnologia, 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 realida de

---

[36] 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 [37]. 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 Ilustracion 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 mas llamativos son la artificiosidad, la desnaturalización y la desvitalización de los productos de la sociedad de consumo contemporanea. 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 materialesy la naturaleza tiende a convertirse en esclava docil.

Muy otro es el caracter 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 [38].

Una vida humana en armonia 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 ecologia tienen su origen en la sociedad injusta, que permite al técnico manipular la naturaleza a la manera como el estafador explota al cliente [39]. Es viable, sin embargo, otro tipo de técnica que no despoje al mundo de sus encantos sino que, por el contrário, mediante la fantasia 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 respecto hacia

---

[37] 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*, paragrafos 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 tambien 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.

[38] Cf. *Prinzip Hoffnung*, 767, 781.

[39] *Ibidem*, 778 ss. 787, 807.

las leyes naturales. El investigador se acerca a las cosas con animo de descubrir sus tendencias y sus latencias y con la intención de promoverlas y potenciarlas [40]. En tal hipótesis el técnico deja de ser el estafador, que explota al cosmos, para convertirse en el "genio", que contribuye a la antecipación de la utopía. La "técnica de alianza" potencia la colaboración y evita el conflicto del hombre con su entorno. La pauta de la inventiva tecnologica 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-euclideana, integrada plenamente en el organismo viviente de la naturaleza, De entre ellas sobresale la *Nova Atlantis* de F. Bacon, con su increible capacidad de profetismo [41]. Pero solamente se produce armonía entre el hombre y la naturaleza, cuando la técnica antecipa 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 inutil, cuando no hostil, cualquier función de la tradición en la tarea de reencantar al mundo. El pasado, sin embargo, tambien 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, mas 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-

[40] *Ibidem*, 780 ss.

[41] *Ibidem*, 775 ss. El concepto blochiano de técnica ha sido objeto de crítica por parte de SCHMIDT, A., *Kritik der Mitproduktivität der Natur* en *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurt a. M., 1971) 158 ss.. Cf. tambien ENGELMAN, E., *Produktivkräfte und Natur. Kritik der Technikkonzeption von E. Bloch* en *Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzung marxistischer Wissenschaftler mit der blochschen Philosophie* (Berlin, 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, antecipando ideales y utopías. La sustancia del acontecer no se encuentra ni en el pasado ni en el presente, sino en lo que de porvenir antecipa la historia, a através de sus proyectos políticos, tecnológicos o estéticos. Por el escenário del tiempo desfilan figuras, cuyo significado, positivo o negativo, ha de ser calibrado a partir de la sustancia utópica, que anteciparon. La tradición se aniquiló a si misma solamente cuando fue creadora de anti-utopía, convertíendose 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 antecipó un porvenir ideal. Se trata de fragmentos del futuro esperado, cuya acumulación engrosa el património 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, cabria citar al Parténon ateniense, a la vidriera de la catedral gótica y a la música de Mozart. Todos estes casos son antecipaciones de la perfectio 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 tambien lo que el poder transformador de la naturaleza genera [42]. Para discernir que creaciones humanas entran a formar parte de aquel "excedente utópico" o "herencia cultural" disponemos de un critério: la sustancia utópica que aportaron a la historia humana.Con otras palabras: aquellas obras estéticas, literarias, políticas, religiosas...en las que se antecipó utopía en el pasado o se experimenta en el presente. Son eventos históricos o fenómenos naturales en donde la relactión 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 objecto estético como tal paisaje natural a materias de explotación y lucro. Sus valores culturales y sociales se encuentran así armazenados por el talante depredador del

[42] 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 mercancia ni equiparado a producto industrial. La función utópica que tiene asignada: mediar entre el presente deficitario y el futuro posible quedaria 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 [43]. 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 egoismo y, a veces, satisfecho por anticipar el gozo del amor. Tambien 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 caballeria, 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 desvario se torna necesidad. La Dulcinea autentica 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

[43] Cf. *Prinzip Hoffnung*, 243 ss., 930 ss., 950 ss., 970 ss.. La literatura sobre la estética blochiana es abundante: JIMENEZ, J., *La estética como utopia antropológica.* (Madrid, 1983); VATTIMO, G., *Una teoria utópica della letteratura* En "Rivista di Estetica" XVI/3 (315-341); SIMONS, E., *Das expressive Denken E. Blochs. Kategorien und Logik künstlrischer 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 [44].

Del mundo encantado nos habla un lenguaje en el que el símbolo prevalece sobre el concepto y la fantasia 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 traido 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 tambien 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 poseido. 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 caracter 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 [45].

Salamanca, verano de 1992

---

[44] Cf. *Prinzip Hoffnung*, 1880 ss.
[45] *Ibidem*, 221.