



Utopía y transformación cultural

Un ensayo sobre el
significado de la acción
cultural

© **Hernando Bernal Alarcón**

e-ISBN: 978-958-651-627-3

1ª Edición: 2017

Hecho el depósito que establece la ley
2017

Corrección de estilo: Judith Villamizar - Matilde Salazar

Presentación institucional: Jaime Alberto Leal Afanador

Diagramación, diseño de caratula e ilustraciones: Franz González

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons – Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional. https://co.creativecommons.org/?page_id=13.



Utopía y transformación cultural

Un ensayo sobre el
significado de la acción
cultural

Hernando Bernal Alarcón

Presentación Institucional

El cumplimiento de un reto

Con la publicación del libro *Utopía y Transformación Cultural* el Doctor Hernando Bernal Alarcón, primer rector en ejercicio de la Unad en sus comienzos hacia el año 1982, nos abre un panorama nuevo para la comprensión de un término UTOPIA, que bien puede ser ambiguo o estar preñado de significados. Cuando se dice de algo que es utópico posiblemente se entiende que es inútil e imposible. Pero también se puede entender como algo que es imperativo realizar si bien está rodeado de inmensas complejidades. Y esta última fue la exigencia de la Universidad a Distancia, cuando en sus comienzos se pretendió ponerla en práctica. Se exigía su presencia en el país, pero se dudaba de su posibilidad y de la conveniencia de realizarla. Bernal asumió el reto, y con la presencia y colaboración de muchos que hemos estado presentes desde entonces (1982) hemos logrado lo imposible.

El trabajo investigativo al cual se hace alusión continúa una saga intelectual que ha sido propia de la UNAD en la exploración e implementación de las posibilidades de llegar a toda la nación con un mensaje de transformación cultural, sin fronteras de clase ni de espacio geográfico, que tenga su cristalización en el aprendizaje, en la adquisición de las competencias y en la titulación en las carreras y profesiones de servicio a los sectores productivos, comunitarios y sociales que requiere el momento actual. Como lo dejó registrado el autor de este libro, dicho periplo se inició en 1947 con Radio Sutatenza, se afianzó a finales de los años sesentas con el Fondo de Capacitación Popular y ascendió el peldaño de su construcción como universidad en 1982. El fondo de publicaciones de la UNAD ha registrado los frutos de dicho trabajo investigativo, dirigido a su vez por el autor del presente documento, en tres volúmenes intitulados: **ACPO RADIO SUTATENZA PRECURSORA DE UNA UTOPIA, LA EDUCACION PERMANENTE**

UNADISTA REFERENCIADA DESDE EL FONDO DE CAPACITACION POPULAR, UNAD: PROMOCION Y EDUCACION COMUNITARIA PARA EL CAMBIO SOCIAL. (2013).

Quedaba sin embargo el reto de profundizar en el significado de lo utópico y de la función utópica como marco referencial para la implementación de las innovaciones educativas que significaron en su momento las escuelas radiofónicas, la televisión educativa y la educación superior a distancia. Y este documento es precisamente la respuesta que el autor nos da a dicha pregunta, haciendo alusión a los desarrollos del pensamiento filosófico occidental, desde Platón hasta el presente; revisando además las etapas que América Latina ha cumplido en el desarrollo de su propia utopía continental.

El mensaje de fondo que nos deja es que la utopía de la educación a distancia y virtual, significa una nueva dimensión cualitativa cuando se abre a la posibilidad de enfrentar procesos mediatizados y mediatizadores, que transforman no solo la escuela donde encuentra su origen, sino la sociedad misma. La educación a distancia y virtual opera como un agente activo a través de grupos y comunidades organizadas en situaciones interactivas que traspasan la modernidad. Dicha educación complementa, amplía y profundiza los enormes avances históricos que ha realizado el proceso de escolarización tradicional en el recinto cerrado de las aulas de clase.

Bernal en sus múltiples tareas como planificador de la educación (ACPO; UNAD; EL ROSARIO; ASCUN) es un utopista. Entendamos el significado del término cuando predica que en todo proceso de planificación se cumple una función utópica, que en el fondo trata de hacer posible lo que en primera instancia se considera como imposible.

Jaime Alberto Leal Afanador
Rector de la UNAD
Bogotá, 2017

Prefacio

El interés por profundizar en el tema de la utopía surgió de la búsqueda por dar respuesta a una serie de preguntas que se formularon cuando terminé de escribir y editar el libro *ACPO "Radio Sutatenza": de la realidad a la utopía* (2005), en el cual quise dejar una constancia histórica y sociológica del nacimiento, crecimiento y finalización del trabajo de educación popular a través de las escuelas radiofónicas, tarea vital en la cual estuve comprometido desde 1959 hasta 1994.

El cuestionamiento que se formuló podría sintetizarse en una pregunta: ¿por qué Acción Cultural Popular (ACPO), la institución que realizó la tarea de educación popular a través de los medios masivos de comunicación, es una utopía?

A esta pregunta se añadieron otros interrogantes, como los siguientes: ¿es posible que ACPO, en su dimensión transformadora, no va a volver a ser? ¿Si bien ACPO como persona jurídica sigue existiendo, por qué no puede volver a realizar la tarea de cambio social en el mundo rural que quiso adelantar durante los 47 años en los cuales estuvo al frente su fundador José Joaquín Salcedo? ¿Perdió vigencia el concepto mismo de la acción cultural popular, y no podría actualizarse o ampliarse para continuar realizando actividades de transformación social?

Sobre estas preguntas hay dos situaciones que hacen referencia a la institución ACPO, cuyo nombre sigue existiendo. En su forma actual, está

tratando de poner en funcionamiento un modelo de educación popular a través de dispositivos electrónicos, y ha reiniciado la edición en línea del periódico *El Campesino*. Es de esperar que dichas iniciativas tengan éxito y actualicen las modalidades de educación a distancia, que fue una de las características de la actividad de ACPO.

Sin embargo, subyacen dos temas de carácter teórico que requieren una respuesta, y sobre los cuales es preciso profundizar: el primero, ¿qué es la utopía, por qué y en qué medida se puede aplicar este epíteto a la acción cultural?; el segundo, que sin lugar a duda cualifica al primero, ¿qué es lo propio y sustantivo de una acción cultural con intencionalidad y posibilidades de transformación social?

Al tratar de dar respuesta a los dos temas de carácter teórico (utopía y acción cultural) no se pretende analizar la institución que responde al nombre de Acción Cultural Popular (ACPO), sino a la acción cultural; es decir, como un concepto común (con orientación utópica) que puede aplicarse a diferentes realidades y que también puede ser iniciado y ejecutado por diferentes agentes institucionales o personales. Es decir, no se trata de describir o discutir sobre una agencia de carácter histórico ACPO, que con sus propias características fue y quiere seguir siendo, sino sobre la esencia y direccionalidad del concepto sociológico que fue su origen y la guió durante una etapa histórica precisa; y que podría voluntariamente adoptar o rechazar, sin pretensión de ser la única en realizarlo, ni de asumir su exclusividad.

Es importante subrayar que en el proceso de indagación para dar respuesta a dichas preguntas se consultaron múltiples autores que, de una u otra forma, contribuyeron a la construcción de la ideología propia de ACPO, como institución. Lo cual a su vez sirve para responder a otra pregunta que también me han formulado en varias ocasiones y sobre la cual es preciso subrayar la influencia que tuvo la escuela de Lovaina con profesores y pensadores de la talla de Houtart, y la escuela de economía y humanismo de Leuret, en París. Los demás autores citados a lo largo de las páginas del presente libro tuvieron una enorme influencia en el enriquecimiento del concepto mismo de acción cultural. Se relacionan sus conceptos y teorías, lo cual a su vez ha sido fruto del permanente diálogo con sus obras, y de la continua reflexión con los múltiples agentes que han colaborado en el devenir de ACPO como institución.

La indagación conducente a dar respuesta a las dos preguntas iniciales se centró, en primera instancia, en el concepto de utopía. Acudir a Tomás Moro como el pensador que acuñó la palabra condujo necesariamente a estudiar a Platón como el primer forjador de la república ideal, y de allí a Agustín de Hipona que la concibió como la ciudad de Dios. Estos fueron los pensadores iniciales, pero la evolución de la civilización occidental con la industrialización condujo necesariamente al planteamiento marxista, lo cual se explica como resultado de los adelantos de la investigación experimental que, mediante los adelantos científicos, dieron acceso a usos de nuevas formas de energía, producto de la aplicación de los planteamientos utópicos de Francis Bacon sobre el desarrollo de la ciencia y la tecnología, característico de la modernidad.

La construcción de un mundo nuevo, de un mundo mejor o de un mundo lleno de esperanza está en la base del pensamiento utópico y sirve de aliciente para la cristalización de las ideologías políticas que prevalecen a partir del siglo XIX. Los eventos históricos que se desencadenaron durante el siglo XX, como resultado de los intentos de poner en práctica dichas utopías, produjeron enormes cambios y transformaciones en la sociedad moderna, que se tradujeron en avances científicos y mejoramientos de las condiciones de vida. De otro lado, también se presentaron desafortunados eventos, como los ocurridos en las dos guerras mundiales y la prevalencia de situaciones en muchos casos insostenibles, características de la aplicación del estalinismo soviético, del holocausto producto del racismo hitleriano, y de la expoliación a la cual fueron sometidos en mayor o menor grado, grupos y pueblos coloniales o dependientes ubicados en las márgenes de los imperios.

La crítica sobre los grandes relatos o metarrelatos que conforman el pensamiento utópico condujo al planteamiento posmoderno, según el cual lo importante no es la elaboración de formas ideales de comportamiento social, sino los procesos que conducen a su construcción. Es decir, la utopía como sueño o como ideal de transformación no es tan importante como la función misma de construirla (Bloch, 1959). De ahí que la atención se centra en la función utópica, como mecanismo para la configuración de horizontes valorativos o eidéticos, que sean capaces de generar actitudes y comportamientos diferentes. Este es el punto de entronque entre utopía y acción cultural, entendida como proceso de transformación axiológica.

Pero antes de seguir profundizando en la relación entre función utópica y acción cultural, fue preciso indagar con mayor amplitud cómo había sido la evolución del pensamiento utópico en América Latina, con el objetivo de contextualizar ambos conceptos en un horizonte histórico con significado propio. La búsqueda derivó hacia un hecho contundente: el pensamiento de Moro tiene lugar y está hondamente influenciado por el descubrimiento de Colón, en lo que se conoció como un nuevo mundo. Es precisamente el descubrimiento de nuevas tierras y culturas diferentes, lo que permite idear nuevas formas de vida y organización social. Esta pauta se da también con el planteamiento de la Atlántida de Bacon. El descubrimiento de América es el contexto en el cual florece la posibilidad de descubrir y soñar nuevos mundos posibles. Audazmente se podría afirmar que es en ese hecho histórico donde radica la posibilidad de denominar a la América descubierta por Colón como una utopía en sí misma: es decir, como una realidad que no ha llegado a ser todavía.

En este periplo del “nuevo mundo” ocurren los grandes mitos de “El Dorado”, que dinamiza el proceso de institucionalización de la expoliación de las riquezas, y la conformación de instituciones políticas y esquemas de pensamiento característicos de la Colonia, que conforman la esencia del ser y actuar latinoamericano, con sus enormes posibilidades y también contradicciones. El ejemplo de la independencia de los Estados Unidos y las condiciones de debilidad del Estado español por causa de la invasión napoleónica conforman el detonante para la independencia de las naciones americanas, que entonces sueñan con adoptar como propia la utopía napoleónica del estado-nación independiente. Pero una vez libres de las ataduras del imperio español, no saben aún si integrarse para cumplir los sueños de quienes las liberaron, uniéndose alrededor de su idioma o sus creencias, o alternativamente tratar de pertenecer a una unidad panamericana, no exenta de las asimetrías surgidas por el inmenso poder global de los Estados Unidos. Otra forma de utopía, pues el concepto de nuevo mundo, como resultado de los adelantos científicos y las nuevas realidades de avances tecnológicos, producto de las dos guerras mundiales del siglo XX, convirtieron la imagen de dicho nuevo mundo en la visión oficializada de un mundo subdesarrollado.

Es entonces cuando, ante la orfandad de la desesperanza, surgen planteamientos como la teología de la liberación. Antes se había propuesto el

pensamiento de la raza cósmica, herencia de Nietzsche y el nacionalsocialismo, y siguiendo la pauta trazada por Emilio de Rousseau, surge también la concepción del tránsito del buen salvaje al buen revolucionario, como pauta alternativa para la construcción de la identidad latinoamericana.

En esta dialéctica constructiva de la nueva realidad latinoamericana convergen el pensamiento de Freire, mundialmente reconocido por la educación liberadora, con los planteamientos sobre la desescolarización de la escuela y la utilización de los medios masivos de comunicación como tecnologías al servicio de una educación popular, que configuran un sistema de construcción axiológica diferente, en lo que se puede entender como acción cultural, estos últimos de manera dispar y con menor aceptación. La construcción de la identidad latinoamericana es, por lo tanto, el segundo punto de entronque entre utopía y acción cultural transformadora.

El retornar a la construcción de un nuevo mundo en Latinoamérica sólo se logra con una revaloración y adopción de lo público como instancia que supera el profundo individualismo incrustado en la mente de los ciudadanos. Hay que matizar dicho individualismo estéril con la creación de la conciencia de la dignidad, que a la par de ser un proceso individualmente vivido, tiene que manifestarse en las instancias de solidaridad, respeto y espíritu comunitario que sirven de fundamento para toda actividad social. También es necesario crear la conciencia sobre la fragilidad del mundo y la necesidad de cuidarlo para asegurar su sostenibilidad. De ahí que la acción cultural, como creación de paradigmas eidéticos distintos y generadora de prácticas y comportamientos sociales diferentes se identifica con la función creadora de nuevas utopías.

Es en este contexto de evolución histórica de la utopía como concepto, donde es permisible avanzar hacia una concepción más completa del significado de la acción cultural como actividad de transformación de los valores y, por lo tanto, como mecanismo para la construcción de nuevas utopías. Esta es la respuesta a la pregunta ¿qué es lo propio y sustantivo de una acción cultural con intencionalidad y posibilidades de transformación social?, anteriormente formulada.

Dicha acción cultural debe entenderse como un proceso mental, en el cual los valores y las ideas adquieren dimensiones diferentes, configurando lo que algunos autores entienden como una ecología de la mente, capaz de relacionarlos

con base en sus códigos eidéticos para facilitar actitudes y comportamientos generadores de cambios y transformaciones individuales y sociales. La acción cultural se manifiesta en los procesos de socialización y aprendizaje individual, utilizando lenguajes, símbolos, medios y pautas de interacción capaces de crear pautas de comportamiento colectivo que conforman nuevos paradigmas. Es por lo tanto, fruto de una acción comunicativa en la cual no solo se configuran procesos de cambio mental a nivel de los individuos, sino que se construyen cosmovisiones comunes a nivel de la colectividad; las cuales a su vez se traducen en actitudes y comportamientos diferentes para el manejo del mundo y para la configuración de las sociedades. En este marco teórico se concibe la acción cultural como una función creadora de utopías.

Ahora bien, retornando al modelo operativo propuesto por Ernst Bloch, la función utópica tiene las siguientes dimensiones, que a su vez son las propias de una acción transformadora de la cultura: el momento de análisis y crítica de la realidad, la actitud de poner en paréntesis el determinismo legal que ahoga la posibilidad del cambio, y la visión anticipatoria de futuro que permite diseñarlo prospectivamente.

Para la creación de la nueva utopía latinoamericana, que matice la decepción con los sueños del desarrollo económico como producto del liberalismo salvaje y del neomarxismo miope de la izquierda denominada bolivariana, se requiere retornar a una acción cultural que, mediante una crítica profunda de las pautas que conforman el *ethos* latinoamericano y partiendo como base del desarrollo del potencial humano, construya pautas de solidaridad y de autodependencia más allá de sentimientos ingenuos y populistas de soberanía nacional. Igualmente, que dé respeto por lo público en una nueva concepción de un estado local y comunitario con atención a los territorios; con intención de conformar estructuras estables conducentes al manejo constructivo de los conflictos y al afianzamiento de la paz social, en el marco de la equidad y la justicia; con capacidad de prevenir el riesgo a partir de la incorporación a una gobernanza global; con conciencia ecológica para el manejo de la sostenibilidad, la protección del medio ambiente, y la conservación de los recursos naturales en función de las nuevas generaciones.

Esta es una tarea que le corresponde no solo a los gobiernos sino al conjunto integrado y eficaz de todos los agentes sociales. Este es el aporte que surge

de la reflexión sobre la utopía y del reconocimiento que una acción cultural debidamente fundamentada y orientada pueden dar a la construcción de nuevas realidades.

Hernando Bernal Alarcón
Bogotá, 2017

Contenido

Presentación institucional	5
Prefacio	7
Contenido	15
Preámbulo	19
Introducción	
<i>La utopía como construcción del pensamiento</i>	23
Primera parte - El marco conceptual e histórico de la utopía	39
1. La utopía en la historia del pensamiento	41
A. La utopía del Estado democrático	42
<i>Tomás Moro (1478-1535)</i>	42
<i>Platón (427-347 a. de C.)</i>	47
B. La utopía del conocimiento	51
<i>Francis Bacon (1561-1626)</i>	51
C. Los utópicos de origen cristiano	55
<i>San Agustín (354-430)</i>	55
<i>Joaquín de Fiore (1135-1202)</i>	60
<i>Tomás Campanella (1568-1639)</i>	61
<i>Valentine Andreae (1586-1624)</i>	63
D. Los utópicos materialistas	64
<i>Conde de Saint Simon (1760-1825)</i>	65
<i>Robert Owen (1771-1858)</i>	67
<i>Charles Fourier (1772-1837)</i>	68
<i>Carlos Marx (1818-1883)</i>	70
E. Lecciones sobre la construcción de la utopía	74
<i>a. Análisis</i>	76
<i>b. Construcción del modelo</i>	77
<i>c. Difusión</i>	78
<i>d. Realización</i>	78
<i>e. Evaluación</i>	78
<i>f. El componente residual de los planteamientos</i>	79
2. La utopía en el mundo moderno	81
A. La utopía de la democracia partidista	84

B. La utopía como ideologización	88
<i>a. La revolución estalinista</i>	89
<i>b. El maoísmo</i>	90
<i>c. El nacionalsocialismo</i>	91
C. Los movimientos sociales derivados de los derechos humanos	93
• <i>El movimiento social por los derechos humanos</i>	93
• <i>Movimiento social por los derechos de las minorías étnicas</i>	97
• <i>El feminismo como movimiento social</i>	98
• <i>El indigenismo: Un movimiento social autóctono</i>	99
D. La utopía del desarrollo socioeconómico	101
E. La utopía al abrigo de la ciencia y la tecnología	106
F. Lecciones aprendidas	111
3. La utopía, llamada a calificar servicios	115
A. Una visión crítica desde la posmodernidad	115
• <i>El pensamiento crítico desde la posmodernidad</i>	115
• <i>Un esfuerzo para tratar de entender lo que significa el posmodernismo</i>	118
B. La crítica de los metarrelatos	124
<i>a. La visión postmoderna de la utopía marxista</i>	126
<i>b. La crítica a la globalización de la economía</i>	131
<i>c. Lo público como ideología postmoderna de la democracia</i>	135
<i>d. La crítica postmoderna por los efectos no deseados en el desarrollo de la ciencia y la tecnología</i>	138
<i>e. La ciudad secular como refuerzo de la utopía agustiniana de la ciudad de Dios</i>	141
C. Reflexiones a partir de la visión crítica de la posmodernidad	143
4. La nueva dimensión de la utopía: sociedad del conocimiento, eticidad, confianza, justicia, gobernanza y sostenibilidad	145
A. Los nuevos papeles del conocimiento	146
B. La utopía como búsqueda de la virtud y la veracidad	152
C. La concepción de la justicia como equidad	156
D. Confianza como rasgo personal, social y cultural	161
E. Crítica al papel de los Estados en la configuración de la utopía	166

F. La gobernanza, la sostenibilidad y el manejo del riesgo como una visión utópica	172
5. Hacia una nueva utopía	179
A. Desarrollo sostenible	179
B. Transformación de la sociedad	184
C. Acción cultural y currículo social	185
D. Los contenidos del currículum social	188
E. Acción cultural como dimensión axiológica	197
Segunda parte - La utopía en el nuevo mundo	201
Introducción a la segunda parte	203
6. La utopía de un nuevo mundo	209
A. Qué fue el nuevo mundo	209
• <i>La percepción del Nuevo Mundo</i>	210
• <i>Los antiguos pobladores</i>	212
• <i>El Nuevo Mundo como posibilidad</i>	214
B. El Dorado como utopía en el nuevo mundo	215
• <i>Impacto de El Dorado en lo político, lo religioso y lo económico</i>	217
• <i>Impacto de El Dorado en el Imperio español</i>	224
C. Las reducciones o la utopía evangelizadora	225
D. La Independencia como utopía	236
E. En búsqueda de un destino común	244
7. América Latina como un continente de esperanza	247
A. Influjo del marxismo en la nueva concepción	248
B. Una visión liberacionista desde el pensamiento cristiano	251
C. El tránsito del buen salvaje al buen revolucionario	255
D. Utopología de la esperanza	256
E. La posición neocapitalista	259
F. En búsqueda de un planteamiento alternativo	261
8. Componentes para la construcción de la utopía en América Latina	265

A. Desarrollo del potencial humano	267
B. El comunitarismo como construcción desde lo local	271
C. Priorización de lo público	274
D. Autodependencia	279
E. Integración latinoamericana	281
F. Una consideración final: necesidad de la transformación cultural	283
Tercera parte - La función utópica de la acción cultural	287
9. Síntesis sobre el significado de la acción cultural transformadora	289
A. ¿En qué consiste la función utópica? ¿Cómo cumple una función utópica la acción cultural?	292
B. El ámbito de la transformación cultural	298
C. ¿En dónde ocurre la transformación cultural? La mente como topos de la transformación	302
D. El papel del aprendizaje en la construcción de la mente individual y colectiva	308
E. Papel de la comunicación y la información en el proceso de transformación cultural	311
F. Acción cultural y transformación social	317
Epílogo: ¿Asistimos al nacimiento de una nueva utopía?	323
Bibliografía	329

Preámbulo

La utopía es un sueño, es una esperanza, es un ideal: es un motor. Es la búsqueda de la sociedad perfecta, entendiendo posiblemente como tal a aquella en la cual reina la paz y la concordia entre los seres humanos, donde desaparecen o se llegan a controlar los factores que causan las querellas y el conflicto. Pero, como los humanos no son ni pueden ser perfectos, la utopía refleja lo imposible de lograr. Por lo tanto, es una afirmación que se invalida a sí misma en el momento en que se la pronuncia. Pero al mismo tiempo es una afirmación que es imperativo formular, porque de lo contrario se cierra toda esperanza. En cuanto se la formula y se la afirma, tiene el valor de convocar las voluntades, los esfuerzos y las acciones humanas para la búsqueda del ideal. De ahí su dinámica y fortaleza. Un mundo sin utopías es tan invivible como el mundo que llegara a realizar su propia utopía. Parece una paradoja, pero en ella se encierra la voluntad del cambio, el llamamiento al sacrificio, la entrega a un ideal y la razón de ser de tantos esfuerzos para transformar las realidades; es decir, para cambiar el mundo.

La paradoja de la utopía refleja la paradoja de lo humano. Es ese tender hacia lo perfecto y lo inconmensurable a partir del reconocimiento de las limitaciones que agobian y encierran a toda realidad en su misma realidad. Esa ansia de perfección y de infinitud que surge de la conciencia de la propia limitación transforma el horizonte propio de cada persona, de cada grupo que se establece y de cada una de las sociedades que se forman como naciones, como países o como continentes. Por eso la utopía es devenir; es ese perpetuo movimiento que proponía el filósofo como el principio de toda realidad, que así pareciera estar

fija, aparentemente o en la esencia de su misma realidad, hacía que todo fluyera (panta rei). Realidad de un río que aparecía real pero que al mismo tiempo no lo era; porque el agua que en la imagen de un segundo se percibía, ya había seguido caudalosa hacia el mar. Por eso hablar de utopía es hablar de flujo y de reflujo; de un eterno correr y apartarse, y de un eterno volver. La utopía como idea va y viene; fluye y retorna; se pierde y se vuelve a ganar; desaparece y vuelve a nacer. Pero cuando lo hace, cuando vuelve, nunca es la misma.

La utopía está en la esencia de lo ético, porque es una afirmación sobre lo que se considera como bueno, y una afirmación crítica sobre lo que no parece serlo y que, por lo tanto, podría ser diferente. Este aspecto de la búsqueda de lo bueno encierra dos facetas. La primera se refiere a la asignación de los valores generadores de lo bueno. La segunda, a la criticidad sobre las situaciones o los hechos que pueden ser clasificados como deficientes o limitativos en relación con la bondad que se pretende alcanzar.

En la primera instancia, el sueño y el ideal que pretende la utopía son por su naturaleza generadores de valores. Todo lo que ayude a que la sociedad alcance su ideal tiende a ser valorado como bueno o pertinente. Pero como esta valoración no puede hacerse al margen de una consideración sobre la naturaleza misma del ser humano y su sociedad, es decir, sobre lo humano, en la base ética de toda utopía existe necesariamente una antropología, que muchos autores entienden como “felicidad”, otros como “igualdad y justicia social”, otros también como “progreso y desarrollo”, algunos pocos como “vida solidaria” y otros como “equidad”. Últimamente también ha aparecido uno nuevo, que en razón de las circunstancias se llama “sostenibilidad”.

Cualquiera que sea el punto de partida en el diagnóstico, se generan consecuencias definitivas sobre asuntos tales como: la definición del Estado y del buen gobierno; la construcción de las instituciones sociales como la familia, la organización social, la sociedad civil y las empresas; el papel que juega la producción, el trabajo y la propiedad privada; el uso y la distribución de la riqueza de los pueblos y naciones; la utilización del tiempo libre; la imaginación y el arte; los deportes y en general todas las actividades humanas. Así se llega a afirmar no solo que la utopía genera una ética, sino que la ética tiende a ser utópica; es decir, que su realización plena está preñada de dificultades.

En la segunda instancia, utopía y criticidad van de la mano. Criticidad que es tanto internalidad como externalidad. Es decir, sentido crítico capaz de diferenciar lo que procede de un sujeto y es controlable por él, y lo que es causado por factores que trascienden los límites de ese sujeto pensante, llámese individuo, grupo o sociedad. Es criticidad *ad extra* y criticidad *ad intra*; y por lo tanto, no le satisfacen las explicaciones reduccionistas que se convierten en ideologismos. Nada más ausente de una utopía que la explicación monista de causas que se consideran no solo como verdaderas, sino como las únicas verdades. Nada más ausente de utopía que la negación de la introspección evaluativa. La utopía descansa en la autoevaluación y en la validación del mundo. Es un juicio de valor sobre el sí mismo y sobre lo que es ajeno, en una perpetua interrelación. Es un permanente preguntar, que genera el sueño donde se afina el ideal y donde florece la esperanza propulsora de nuevas realidades.

La utopía es también narración en cuanto concebida por la imaginación. Por eso las grandes utopías descansan en los relatos que elaboran los pensadores y los filósofos. Relatos que tienden a convertirse en metarrelatos cuando traspasan los límites de sus propias posibilidades; es decir, cuando tienden a convertirse en ideologismos y afectar unívocamente el mundo de lo real.

Al mismo tiempo que toda utopía está llamada a cambiar el mundo, puede estar condenada a su propio fracaso en la medida que logra un éxito en mayor o menor grado. Ahí está el porqué de la naturaleza humana que, al mismo tiempo que tiene vocación de perfección y de llamamiento al infinito, cuando logra avanzar está siempre más cerca de su propia destrucción. Paradójicamente pareciera no haber condición más destructiva que la de haber llegado a los límites de su propia excelencia. Esta paradoja genera el eterno retorno de la utopía y la condena a ser y no ser; a llevar en su seno el germen de su propia destrucción.

Dado que la utopía pretende dar una salida social a los problemas y limitaciones de la naturaleza humana, parece que todos sus esfuerzos conducen a realizaciones y fracasos, en una secuencia histórica en la cual los éxitos parciales que se obtienen, y las debilidades mismas de los sistemas que se crean, una vez sacudidos por los tiempos de crisis, conducen a la construcción de una nueva esperanza en lo que se podría denominar como el ciclo histórico del “retorno de

las utopías". Es decir, la utopía vuelve a renacer, pero con otro sentido y en una forma diferente, porque el sueño de la utopía es dinámico, dialéctico e infinito, y así será mientras el ser humano sea humano y el mundo sea mundo.

Introducción

LA UTOPIA COMO CONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO

La utopía puede ser una construcción personal o una construcción social. Mi utopía personal son mis sueños, mis deseos, mis expectativas. Es aquello que yo quisiera que ocurriera en mi vida. Podría denominarse también como el plan de vida o como el área de las utopías personales. Este es el campo propio de la psicología, donde además de los sueños se dan mis frustraciones, mis complejos, mis experiencias y el tejido multiforme de mi vida personal. Se trata de un área muy importante, y sin lugar a dudas, en cuanto puede ser compartida, comienza a tener una dimensión social. Pero este no es el sentido de la utopía al cual se refiere el presente escrito, si bien no se puede desconocer y en algunos casos es preciso resaltarlo.

En el presente libro nos referiremos a la utopía social, la cual es ese sueño compartido, que quizás comenzó por ser de un solo sujeto, pero que se convirtió mediante la comunicación en algo colectivo. Además no es sobre los ideales, las expectativas o las frustraciones personales, sino sobre la sociedad, la comunidad, el grupo o la organización social a la cual pertenecen los sujetos. Es el sueño por una sociedad

diferente, por una forma de vida común que sea distinta; por unos valores y una cultura que se diferencien en alguna forma de los que constituyen el ensamblaje actual de la cotidianidad. Esta fue la tarea que en su momento histórico realizaron Platón, Agustín, Moro, Bacon, Marx y los demás constructores de utopías. Ciertamente las insatisfacciones y las soluciones que se propusieron, lo eran de las personas como sujetos que criticaron a sus sociedades y aportaron sus propias ideas en búsqueda de mejores condiciones; pero en esencia reflejaban ese pensamiento colectivo que hace de la historia no solo una narración individual sino un proceso colectivo y comunitario.

La construcción de la utopía es un proceso mental y como tal implica la creación de una visión diferente sobre el mundo actual. El límite de la utopía es que dicha visión puede convertirse en una realidad, pero no es todavía una realidad. Esa visión diferente solo se inicia cuando hay un cambio de paradigma; es decir, cuando se concibe una nueva lógica para interpretar, concebir y posteriormente manejar la realidad. Se trata, por lo tanto, de un cambio en la lógica que ordena, coordina y prioriza los valores de una sociedad. Por eso, ante la aparición de la utopía, existe por parte de algunos admiración y sorpresa; y por parte de muchos un escepticismo rayano en oposición, especialmente cuando la utopía pretende convertirse en realidad.

En este libro se han seleccionado los pensadores que en la construcción de sus utopías han tenido una visión completa del cambio social y que han impactado en forma decisiva a la transformación de la misma sociedad. Pero existe además en la historia del pensamiento y de la filosofía, otro grupo muy grande de teóricos que han elaborado propuestas de mejoramiento, transformación y de cambio sobre aspectos muy concretos y específicos. En la medida que no han pretendido una transformación holística de las estructuras y procesos sociales no se han tenido en cuenta como hitos para definir la

construcción de una línea de base para el pensamiento utópico. No quiere decir que sus puntos de vista, sus proyecciones y sus ideales no tengan importancia; sino que por razones de delimitación del propósito de la investigación realizada se ha reducido a la consideración de aquellos que, en razón de la amplitud de su propuesta, han tenido un impacto más amplio y significativo en la dinámica de transformación social.

Es importante anotar también que en la actualidad el pensamiento utópico que pretende grandes transformaciones aparentemente se ha reducido, y se ha concentrado en aspectos más específicos y concretos, con mayor acumulación de saberes y con creciente complejidad para la búsqueda de razones explicativas convincentes. Situación que ha ocurrido en la medida que la sociedad se ha tornado más compleja; en la forma como las naciones se han enriquecido con la acumulación de conocimientos, invenciones, ideas; cuando la historia del pensamiento humano ha podido penetrar con mayor profundidad en los infinitos detalles que componen el tejido histórico de la evolución de los países y los continentes; a partir de la consolidación de las teorías científicas y de procesos metodológicos capaces de generar evidencias comprobables. En fin, en la medida que se ha desarrollado una mayor capacidad crítica para juzgar sobre el devenir de los pueblos y la construcción de las instituciones sociales. La ciencia moderna de la predicción es menos ingenua y optimista y mucho más acorde al contexto y en alguna forma, más escéptica.

Pero la creciente preocupación por el devenir de las sociedades; la ampliación de las expectativas; la búsqueda de caminos apropiados de solución; la lucha por transformar el mundo sin destruirlo, siguen siendo el motor de utopías que el humano moderno y posmoderno expresa a través también de una insatisfacción creciente, que no es solo individual, sino principalmente colectiva.

Ahora bien, la direccionalidad eidética que da origen a la construcción de las utopías puede asumir dos caminos divergentes. De un lado, puede crear avenidas que desemboquen en escape de una realidad para hacer que los sueños se vuelvan simples fantasías; por el otro, puede diseñar modelos, hacer propuestas, fundamentar actividades y programas, y posiblemente iniciar acciones de cambio que desemboquen en la transformación de la realidad, así sea a menor escala. A esta última, Lewis Mumford la ha denominado *utopía compensatoria* (Mumford, 1928), porque cumple la misión propia de la función utópica que es la de dar comienzo a soluciones innovadoras¹ así sean más reducidas y se puedan calificar como utopías de medio rango (Bloch, 2006, p. 533). Son finalmente estas las que más interesan y, por lo tanto, es preciso estudiarlas con una visión crítica y renovada.

El presente libro se construye en dos partes, a continuación se hace una descripción de los temas. La primera parte desarrolla el marco conceptual e histórico del pensamiento utópico. En el primer capítulo define un marco de referencia para entender los cuatro puntos cardinales que han servido para desarrollar la geografía del pensamiento utópico en Occidente: la búsqueda de la democracia como sueño de la sociedad civilizada (Moro y Platón); el papel de la ciencia como factor de aplicación del conocimiento al diseño racional de las sociedades (Bacon); el influjo del pensamiento cristiano en la búsqueda de una noción trascendental que influya en las decisiones para forjar las nuevas realidades (Agustín); y la interpretación materialista

1. Esta clasificación fue establecida por Lewis Mumford en su libro *Historia de la Utopía* "One of these functions is escape or compensation; it seeks an immediate release from the difficulties or frustrations of our lot. The other attempts to provide a condition for our release in the future. The utopias that correspond to these two functions I shall call the utopias of escape and the utopias of reconstruction".

de la condición humana como elemento al mismo tiempo limitante y provocador para cambiar el destino de la historia (Marx).

En el capítulo segundo se muestra cómo las cuatro tendencias, que entran en profunda interrelación al comienzo mismo de la modernidad, se complejizan en forma exponencial en razón de las posiciones de los partidos políticos; y en razón de la tendencia ideologizante que adquieren cuando se convierten en una interpretación dogmática, tal como ocurrió en el siglo XX con el estalinismo, el maoísmo y el nazismo. La explosión de los conflictos durante las dos guerras mundiales desembocó necesariamente en la afirmación de los derechos humanos como fuerza para la convivencia, y a su vez se concretaron en movimientos a favor de grupos específicos en razón de género, etnia o condición de desplazamiento, para señalar sólo los más importantes. Paralela a la puesta en escena de los derechos humanos surge la posibilidad de superar las condiciones de desigualdad y de pobreza con la implantación de la ideología del desarrollo económico, y con el reconocimiento del papel que la evolución de la ciencia y la tecnología juegan en la transformación de las condiciones materiales, psíquicas y sociales de la humanidad. En la modernidad las utopías adquirieron visos de realidad y demostraron a la vez sus enormes potencialidades y sus graves limitaciones y peligros.

En el capítulo tercero se señala que la posmodernidad tiene como orientación la formulación de críticas profundas a las utopías entendidas como metarrelatos, es decir, en su aspecto ideologizante. La posmodernidad pretende ser una forma diferente de analizar, interpretar y visualizar la realidad, a partir del reconocimiento del permanente fluir de los hechos actuales y de una ebullición poco fácil de asir en razón de las ambigüedades, las complejidades y la tendencia al caos que impiden la previsión y la prospectiva, pues son mínimos los soportes de certeza que se pueden obtener. Esta especie de

desilusión nace de la verificación de que esperanzas tales como el Estado igualitario y con comunidad de bienes hubieran degenerado en absurdos históricos como el estalinismo; que el credo del amor cristiano parece haber perdido carta de ciudadanía en el contexto de la modernidad, a pesar de las buenas intenciones para afirmar la presencia de lo trascendente en el mundo y en la vida cotidiana; que sueños como la vida democrática y la participación popular hayan desembocado en el reino de la corruptela y la ineficiencia; y que los esfuerzos por domesticar y utilizar el mundo a través de la ciencia y la tecnología han sido causantes de profundos desequilibrios ecológicos.

Pero ante tales realidades también se demuestra que la función utópica sigue vigente y es capaz de generar esperanza, entendida como posibilidad de transformación del mundo a través de la reconstrucción de los valores y paradigmas culturales; que además los excesos y desbordamientos del mercado y de la globalización de la economía pueden manejarse mediante la recuperación de un humanismo basado en el control inteligente de los agentes económicos; que el Estado puede lograr una construcción y perfeccionamiento de bienes públicos cuando afianza la gestión política en la eticidad, entendida como transparencia y rendición de cuentas; y que la religión sigue ocupando un papel predominante en la conformación de la conciencia global cuando retorna a su vocación de servicio en la ciudad terrena, actuando como lazo de unión entre lo temporal y lo trascendente.

En el capítulo cuarto se visualiza la relación entre el posmodernismo y la sociedad del conocimiento, y se describe tanto en su función exploratoria e innovadora, como en su carácter crítico; tarea en la cual se formulan diferentes aproximaciones a conceptos fundamentales como la eticidad, la veracidad, la justicia y la confianza, y se avanza en el diseño de la gobernabilidad en función de la sostenibilidad,

dando lugar a la aparición del concepto de gobernanza mundial. En relación con la eticidad se plantea el dilema entre las concepciones localistas para la formación de los valores y la necesidad de una ética universal. La justicia se plantea especialmente como equidad, entendida en tanto en cuanto a oferta de posibilidades, como a la capacidad de utilizarlas. La veracidad aparece como base de todo comportamiento moral. La confianza se presenta como el ambiente necesario para la construcción del capital social y el afianzamiento del tejido social; la sostenibilidad como una respuesta al manejo de la sociedad del riesgo, el cual a su vez es resultado de la aplicación de conocimientos y tecnologías inventados por la humanidad, y la gobernanza se plantea como un mecanismo para enfrentar los riesgos globales, para avanzar en la gobernabilidad de los estados y para prever y controlar los efectos no deseados fruto del desarrollo y la industrialización.

Quedan así formulados los temas de la nueva utopía que se concretan en la propuesta de transformación de la sociedad y en la obtención del desarrollo humano sostenible que son la materia del capítulo quinto. En este se definen dichos conceptos, y se señala que para trabajar en función de los mismos no basta con la acción de los gobiernos, sino que es necesario plantear una actividad formativa en valores y competencias que constituyen lo que modernamente se entiende como currículum social.

Los contenidos del currículum social se expresan en términos de proposiciones sobre el desarrollo moral, la construcción de confianza, la orientación hacia la equidad como forma práctica de expresión de la justicia social, la consolidación de la gobernabilidad como capacidad de prever y responder a los riesgos, y la misma sostenibilidad entendida no solo en su gestión actual sino como función de previsión para las nuevas generaciones. La implementación pedagógica de dicho currículo social implica a su vez cambios profundos

en los contenidos, intencionalidad, estructuras y procesos educativos. Este es el sentido de lo que debe entenderse como acción cultural transformadora, es decir, como gestora de una nueva base axiológica, que dé sentido al desarrollo económico y sustento a la transformación de la sociedad. En cuanto los objetivos y metodologías son innovadores se corre el riesgo de su no aplicabilidad, por lo que podrían confirmar el apelativo de utópicos.

A partir de las consideraciones y los planteamientos anteriores se llega a la segunda parte del libro. El cual versa sobre el papel y la posibilidad de la utopía en América Latina. Estos temas se desarrollan en los capítulos sexto, séptimo y octavo.

La primera utopía formulada desde Europa fue el hallazgo de un nuevo mundo como tal. Fue la sorpresa de encontrar un lugar geográfico con costumbres y culturas tan distintas, e inclusive tan antiguas, dado que los primeros pobladores llegaron al continente latinoamericano cuando en Europa solo comenzaban a aparecer las civilizaciones que configuraron el mundo occidental.

Se crea entonces un movimiento dialéctico en el cual los conquistadores con la espada y la cruz tratan de suplantar, a nombre de la religión y del imperio, los valores y las costumbres antiguas, o a imponerlas en aquellos pueblos y lugares a donde aún no había llegado el ímpetu cultural de los primeros grupos étnicos constructores de naciones y ciudades, como fueron los aztecas y los incas. En el proceso de encuentro entre civilizaciones, que fue favorable a los conquistadores en razón de su infraestructura bélica, aparecen como motores fundamentales el oro y la plata, símbolos de riqueza; minerales enviados en cantidades sorprendentes durante siglos a la España de reyes y emperadores que dominaban entonces el escenario europeo. El mito/utopía de “El Dorado” condujo a una nueva

confrontación surgida del ánimo de las naciones europeas que habían sido excluidas de la gesta conquistadora. Apareció y se multiplicó el apetito por lograr territorios en el nuevo mundo, lo cual sumado a la confrontación por el poder de los mares precipitó guerras, encuentros bélicos y el favorecimiento de la piratería, asuntos que combinados finalmente dieron al traste con el dominio español.

Paralelamente a la confrontación por la riqueza material se da la posibilidad de hacer viable en América Latina la utopía de Moro y Campanella, en el proceso civilizante de las reducciones, dirigido y ejecutado por los misioneros que, al ser excluyente y al tratar de aislar a los indígenas, sufre el violento rechazo de los poderes dominantes del mundo ibérico con la anuencia y participación activa del papado y de las autoridades religiosas de Europa.

Cuando las guerras napoleónicas transforman los equilibrios del poder en Europa surge el cuarto momento utópico de los pueblos del continente latinoamericano, con el ideal y la confrontación bélica por la independencia, que al romper el vínculo con la península ibérica, se traduce en la lucha intestina de los pueblos criollos, mestizos e indígenas ante la necesidad y posibilidad de crear repúblicas de acuerdo con sus culturas y los límites extensos de sus territorios, surcados por ríos, montañas, mares, selvas y llanuras inmensas que los delimitaban y diferenciaban.

Más de un siglo después, en el esfuerzo por construir conciencias nacionales y por diferenciar los perfiles de las sociedades que se fueron creando, surge, como quinta utopía latinoamericana, el sueño por la integración de los pueblos del continente. Esto ya había sido elaborado como un ideal por los libertadores, pero ante cuya imposibilidad fáctica era necesario derribar barreras y crear vasos y servicios comunicantes, que solo el actual avance de las tecnologías de la comunicación y

la información han hecho posibles. Todos estos asuntos son desarrollados en el capítulo sexto del libro.

Se llega así al capítulo séptimo, donde se presenta América Latina como un continente de esperanza. Su déficit de utopía se crea no alrededor de sus pretendidas riquezas naturales sino en la carencia acentuada e injusta en la posesión y distribución de bienes materiales, como situación radical propia de grandes masas de la población. Entonces el resquicio de esperanza se abre ya no en función de la explotación de las riquezas que fueron la razón de su colonización e historia como naciones pertenecientes a un nuevo mundo; sino precisamente en el reconocimiento de que el continente forma parte de un tercer mundo, es decir, un conjunto de países donde las diferencias en la distribución de la riqueza acentúan la presencia consciente de pueblos sumidos en la ignorancia, que ante la indiferencia y el abuso de los poderosos se tornan susceptibles de aceptar dogmas y posiciones ideológicas ajenas, que los conduzcan a abrir puertas violentas para la transformación de sus dolorosas realidades.

Posiciones que asumen un variopinto trasfondo que va desde el reconocimiento de lo que se ha denominado las venas rotas de América Latina, pasando por la transformación de su población de la situación del buen salvaje roussoniano a convertirse en el buen revolucionario, para desembocar en el planteamiento de una teología de la liberación propiciada desde sectores de la iglesia, para definirse finalmente como el terreno de la esperanza utópica entendida como destrucción del *topos* o situación actual de dominación dependencia (*u/topos* = no/lugar).

Conjuntamente con estos planteamientos de clara extirpe neomarxista, se dan también las posiciones abiertamente neoliberales o neocapitalistas que fundamentan la capacidad de encontrar soluciones en la entrega incondicional a las leyes

del mercado en el contexto de la apertura global en lo que se ha tachado como neoliberalismo o liberalismo salvaje.

Como ni una ni otra posición ideológica han sido capaces de producir los frutos esperados del bienestar y de la incorporación de las naciones a la situación de bonanza y paz sostenible como fruto de la justicia social, es preciso explorar las tesis que, en una u otra forma, podrían configurar una nueva utopía más adecuada y en alguna forma más asible para superar situaciones que no sin razón han sido consideradas como trampas históricas. Este es el esbozo innovador que se elabora en el capítulo octavo del presente escrito.

No existe todavía un cuerpo de doctrinas consistentes que se pudiera afirmar como una tercera posición. Más aún, es claro que, si se tratara de definir una nueva postura ideológica, por más innovadora que fuera, no se podría prescindir del estudio y adopción de los rasgos característicos que, en una u otra forma, conforman los polos ideológicos en los que se mueve la realidad política del continente. La alternativa que sería posible considerar se enmarca necesariamente en el reconocimiento del poder de los estados como mecanismos adecuados para transformar las realidades; y, las libertades individuales reconocidas y respetadas cuyo fundamento radica en el reconocimiento de la propiedad y los valores de los ciudadanos. Se trata de encontrar caminos que en alguna forma mediaticen las posiciones extremas del dominio intervencionista del estado de clase y del *laissez faire* liberalizante.

Es en este sentido, en el cual se mueven los intentos de formulación de hipótesis de transformación, pero al mismo tiempo conciliadoras, que abogan por el reconocimiento del enorme potencial de las gentes del continente, en contraposición a la consideración de los mismos como simples recursos humanos anexos y complementarios del capital material y la tecnología.

Conjuntamente con esta tesis de carácter eminentemente filosófico, y en cierta medida tradicional, se propende, en segundo lugar, por la creación de formas de economía solidaria que desemboquen en sistemas cooperativos que sean producto de la construcción de comunidades locales.

Se aboga, en tercer lugar, por la creación de una cultura de lo público que ayude a superar el individualismo rampante, que parece ser una de las características más arraigadas del *ethos* latinoamericano y que no permite el desarrollo del estado, pues este se tiende a privatizar por acción de los intereses y veleidades de quienes acceden al poder.

Se propone en cuarto lugar la tesis de la autodependencia, que en sí misma constituye una de las filosofías políticas mejor elaboradas y de origen propiamente latinoamericano, pero que infortunadamente no ha tenido vigencia en razón del poder de los organismos internacionales que propenden por la vigencia exclusiva de los mercados.

Se retoma en quinto lugar el ideal de la integración latinoamericana, el cual ha sufrido los vaivenes de la relación al interior de los países que configuran el continente entre sí, y con mayor posibilidad de desviacionismos cuando se consideran las relaciones entre ellos y el poderoso sistema norteamericano.

Se termina este capítulo de búsqueda de caminos alternativos para la construcción de la utopía con la reflexión que constituye la tesis central de este libro. Se reconoce que, más que propuestas para el cambio o revolución social, o planteamientos con base en el sólo desarrollo económico, la posibilidad del cambio radica en la transformación de los valores y paradigmas culturales, para lo cual se requiere de una visión más precisa y elaborada que conforme el proceso de acción cultural transformadora de dichas realidades.

Las consideraciones anteriores permiten ingresar a la tercera parte del texto donde se define y se propone el sentido de la acción cultural transformadora.

Partiendo de la diferenciación entre utopía como modelo holístico y la función utópica como proceso para la construcción de dichos modelos, se llega en el capítulo noveno al análisis de los pasos a través de los cuales procede la acción cultural transformadora en la construcción de nuevos paradigmas. Son tres etapas que parten de cuestionamientos sobre la realidad, continúan con un análisis crítico de los sistemas normativos de reglamentación que refuerzan los comportamientos y prácticas existentes y desemboca en la necesidad de visualizar prospectivamente una alternativa diferente. La función crítica implica un cuestionamiento a los códigos que dan asiento a los valores existentes y conforman una constelación que abarca la dimensión social en su totalidad.

En el capítulo noveno se definen también los cuatro elementos de la acción cultural transformadora.

En primer lugar, como se trata de modificaciones en la cultura, es preciso aclarar que se entiende por *eidos* la constelación de valores que se refuerzan conjuntamente para integrar una totalidad; y el *ethos* referido al comportamiento externo que se deriva como producto observable de dicha constelación de valores.

El segundo componente es la mente humana como espacio donde se genera dicha interacción e integración de valores y que puede concebirse por lo tanto como una ecología o habitación que la encierra y refuerza.

Un tercer elemento relaciona los procesos de aprendizaje que conforman la pauta o camino que permite la incorporación

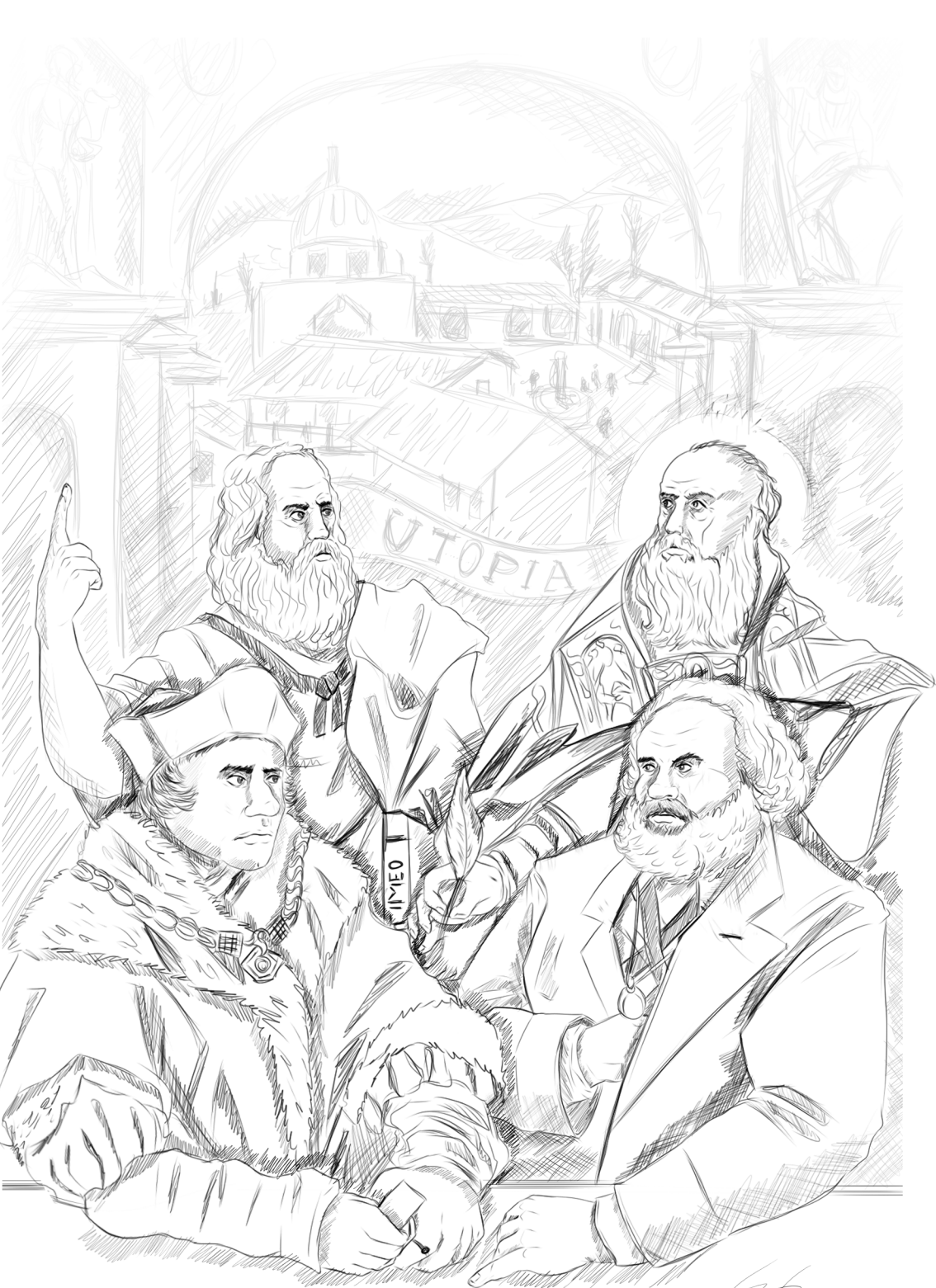
de los valores en la mente individual y su generalización en función de la comunidad de miembros del grupo que los comparten.

Conforman un cuarto elemento los procesos de comunicación tanto interpersonal como mediatizada que utilizan el lenguaje, transfieren los significados simbólicos y concretan los códigos que subyacen en el sustrato axiológico. Juegan un papel fundamental como instrumentos de la acción cultural transformadora puesto que operan como mecanismo de introyección, incorporación y aceptación de los paradigmas valorativos. Por esta razón la acción comunicativa se convierte en el proceso propio para llevar a la praxis la transformación eidética, simbólica, axiológica, contextual y material, lo cual implica una modificación en las connotaciones de las palabras y en la racionalidad sintáctica, como operación para la transformación cultural.

El avance significativo que se logra con la diferenciación entre utopía como modelo elaborado y la función utópica como proceso de construcción de nuevos paradigmas es la concreción de factibilidad para efectuar cambios progresivos, consistentes con la realidad, que respeten los valores existentes sin menospreciarlos; y permitan la configuración de nuevas modalidades a partir de acciones estratégicas que afianzan la esperanza, conformando lo que podría considerarse como utopías de medio rango u utopías viables. La utopía deja de ser un mito y tiende a concretarse en operaciones factibles y visibles. Este es en síntesis el objetivo de la acción cultural transformadora.

En el epílogo se plantean los grandes retos de la construcción de la nueva utopía en América Latina, en momentos en los cuales parece primar una posición absolutista y radical que engendra horizontes peligrosos de destrucción y caos social. Se propone que los diferentes agentes que pueden intervenir

en la transformación social asuman la acción cultural como una función utópica. El ejercicio de dicha acción comunicativa devela, de forma progresiva, los factores que impiden el progreso y el bienestar colectivos, propende por una visión prospectiva eminentemente práctica y realista, y avoca a la complejidad de los múltiples factores que intervienen en la configuración de la actual realidad del continente.



ZB 2017

PRIMERA PARTE

El marco
conceptual e
histórico de
la utopía

1. La utopía en la historia del pensamiento

Una revisión de los autores que han desarrollado el pensamiento utópico permite clasificarlos en cuatro grandes grupos: los *fundadores*, que si bien son muy alejados en cuanto al tiempo histórico, proporcionan los conceptos sobre los cuales se desarrolla la construcción del pensamiento utópico; *la utopía del poder de la ciencia* nacida al mismo tiempo de los autores fundadores; los *utópicos de origen cristiano*, que construyen la utopía sobre los ideales del espíritu y el progreso de la mente; y, los *utópicos materialistas* que fundamentan la utopía sobre el análisis y transformación de las condiciones materiales y específicas de la sociedad existente.

En el presente capítulo se presenta una descripción de sus principales construcciones teóricas, no solo con el objeto de hacer un resumen o síntesis de las mismas, sino con el interés principal de señalar cuáles son los procesos epistemológicos y las estructuras de realidad que se han afectado. Dicha descripción permitirá derivar un cuadro o esquema general sobre la forma como se construyen las utopías, apreciando así su valor histórico y sociológico, y emanar lecciones para su manejo y concreción. Así se aclara el significado de lo que

constituye pensar y construir una nueva sociedad, lo cual tiene un valor heurístico fundamental para la tarea de repensar la sociedad actual, con consecuencias para el rediseño del futuro.

A. La utopía del Estado democrático

Tomás Moro (1478-1535)

Quien inventó la palabra fue Tomas Moro² en el libro que describe la isla Utopía donde reina la paz y la justicia porque sus habitantes no tienen en su cultura una devoción por la propiedad privada. Es la versión de un nuevo mundo en la época inmediata al descubrimiento de América, con un significado que es no solo geográfico, sino principalmente social y político.

Nuevo mundo que lo fue no solo por las circunstancias geográficas con las cuales se toparon Colón y Américo Vesputio, sino además por la apertura del conocimiento mediante el uso de la imprenta, en lo que se ha denominado la Galaxia de Gutenberg (McLuhan, 1969, p. 411). No solo se hace ancho el mapa de la tierra hasta entonces conocida; sino que se amplía también el mundo de las ideas mediante la edición de obras, antes sólo al alcance de unos pocos;

2. Utopía es un término concebido por Tomás Moro que sirvió de título a una de sus obras escritas en latín alrededor de 1516. Según la versión de varios historiadores, Moro se fascinó por las narraciones extraordinarias de Américo Vesputio sobre la recién avistada isla de Fernando de Noronha, en 1503. Moro decidió entonces escribir sobre un lugar nuevo y puro donde existiría una sociedad perfecta.

y, mediante la creación del público como fenómeno de masas, en cuyo favor obran las publicaciones al alcance de todos. Aparece entonces el concepto de la ciudad mundial, constituida por todos los burgos que se habían convertido en poblaciones importantes en los diferentes reinos que constituían la Europa del momento, y en cuya estructura jugaban un papel importante tres factores: la idea de un nuevo Estado construido sobre la búsqueda de la justicia y la paz; el derrumbamiento de los muros de la ignorancia inducida a través del conocimiento con características de exclusividad; y la conversión de los habitantes de los burgos en público con capacidad de participar y con ansias de autogobierno.

Es interesante anotar que, en la imaginación de los pensadores de ese momento histórico, la utopía solo puede realizarse en una isla, es decir, en un lugar aislado y al margen de la cultura social de las naciones existentes. Moro pensaba que Utopía, que era una isla, antes había sido posiblemente una península; pero que los ciudadanos tuvieron que separarla del continente para poder desarrollar allí su idea de sociedad³.

En el diálogo que inicia el libro, Moro describe una sociedad organizada racionalmente, a través de la narración de los hechos que realiza un explorador, Rafael Hytlodeo, quien como compañero de Vespucio viajó a conocer el Nuevo Mundo, se quedó allá por un largo tiempo y dijo haber pasado cinco años entre los utopianos. Regresa ahora para narrar y dejar constancia de lo que se supone vio por allá. El significado oculto de utopía es el *no lugar*, o el sitio al cual no se puede volver porque no tiene lugar (*u-topos* en griego,

3. Es pertinente anotar que la correlación entre isla y utopía se da también en la Ciudad del Sol de Campanella. Como aspecto anecdótico cabe señalar que Cervantes en el Quijote utiliza el concepto de la Isla Barataria, cuando premia a su escudero Sancho Panza con los consejos para el gobierno perfecto de una comunidad imaginaria.

nusquam en latín). O quizás el sitio adonde se debería poder volver si fuera posible. Pero entonces, en su retorno, debería denominarse como el buen sitio *eu-topía*.

En el diálogo participan el mismo Moro, Pedro Egidio, “ciudadano de Amberes, hombre que en su patria gozaba fama de ser íntegro y honrado a carta cabal, y Rafael Hytlodeo, un desconocido de avanzada edad, rostro curtido por el sol, luengas barbas, terciada la capa al hombro con descuido, todo lo cual dio a entender que su dueño debía de ser marino” (Moro, 2007, p. 24). Posteriormente, en el diálogo aparece un cardenal, un fraile y un bufón, quienes aportan con sus preguntas y comentarios agudas críticas sobre los diferentes temas que se tratan.

El diálogo, a la manera de Platón, comienza por una descripción de los problemas y dificultades que enfrentan las sociedades o reinos de Inglaterra, Italia y Francia, y el estado permanente de guerra en que viven por causa de la avaricia, la maldad humana y los malos gobiernos. Habla sobre el robo y sus causas, y sobre los castigos injustos que se imponen a los ciudadanos. Expresa las dificultades de aconsejar bien a los príncipes y las dificultades que tienen los príncipes para dejarse aconsejar. Expresa como resultado de esta descripción la necesidad de buscar un modelo diferente de sociedad.

Dicha sociedad, según expresa Hytlodeo, existe en la isla de la Utopía, cuya descripción detallada se realiza en el libro segundo, con posterioridad al diálogo inicial. Es una reseña detallada que cubre todos los aspectos de la vida humana, comenzando por el nacimiento y terminando con las creencias en “un más allá”. Habla de la niñez, la educación, el matrimonio, la ubicación y forma de las ciudades, los sistemas de construcción, el diseño de las viviendas, la provisión de los diferentes servicios públicos, el cuidado de los enfermos, el cultivo de los campos, el uso del tiempo libre,

los procedimientos de trueque comercial, la no existencia de la moneda y el escaso valor que se le da al oro, al lujo, al orgullo y a la diferenciación en razón de la riqueza. Se alarga sobre el sistema de organización política y el ejercicio del poder, y desarrolla ampliamente los asuntos relacionados con la justicia, el castigo y la pena de los crímenes, lo cual ocurre principalmente con la degradación de los ciudadanos a la condición de esclavos. No menos extensa es la descripción de los factores religiosos, las creencias, los cultos, el manejo de los templos y la vida de la casta sacerdotal. También son extensas las descripciones sobre los momentos de crisis y de guerras, surgidos principalmente por la necesidad de repeler a los pueblos que los quieren subyugar. Enfatiza los valores de la ecuanimidad, la bondad, la fortaleza y el ejercicio de las virtudes que propician la felicidad común; tema que corresponde al ideal de vida social que todos deben practicar.

Utopía es una comunidad que establece la propiedad común de los bienes. No envían a sus ciudadanos a la guerra —salvo en casos extremos—, pero contrata mercenarios entre sus vecinos más belicosos. Todos los ciudadanos de la isla viven en casas iguales, trabajan por periodos en el campo y en su tiempo libre se dedican a la lectura y el arte. Toda la organización social de la isla apunta a disolver las diferencias y a fomentar la igualdad. Por ejemplo, todas las ciudades son geográficamente iguales. En la isla impera una paz total y una armonía de intereses que son resultado de su organización social. Se ha eliminado por completo el conflicto y sus potenciales posibilidades de materialización. En general se concibe a la comunidad *utopiana* como una sociedad perfecta en su organización y completamente equitativa en la distribución de los recursos.

Como una síntesis del modelo utópico, y para hacer énfasis en la idea central sobre la propiedad de los bienes, se incluyen los siguientes apartes del diálogo, sobre los cuales hay puntos de encuentro y desencuentro entre Hytlodeo y Moro:

Donde quiera que haya bienes y riquezas privadas, donde el dinero todo lo puede, es difícil y casi imposible que la República sea bien gobernada y próspera. A menos que creáis que es justo que todas las cosas se hallen en poder de los malos, o que la prosperidad florece allí donde todo está repartido entre unos pocos y los más viven en la miseria, reducidos a la condición de mendigos. Me parecen muy buenas y prudentes las ordenanzas de los Utópicos. Les bastan pocas leyes para ordenar bien las cosas. Entre ellos la virtud es muy apreciada. Como todos los bienes son comunes, todos los hombres tienen abundancia de todo. Cuando comparo Utopía con otras naciones, veo que muchas de éstas están haciendo continuamente leyes nuevas, y aun así nunca tienen bastantes; en esos países cada uno llama suyo a lo que posee, y todas las leyes que se hacen en ellos no bastan para asegurar el pacífico disfrute de la cosa poseída, ni para defenderla ni para saber lo que es de uno o lo que es de otro cuando dos llaman suya a la misma cosa. Esto trae infinitos pleitos, cada día más, los cuales no terminarán nunca. Cuando pienso en todo esto, doy la razón a Platón y no me asombro de que no quisiera hacer leyes para aquellos que no estaban dispuestos a consentir que todos los bienes se repartiesen entre todos por igual. (Moro, 2007, libro primero).

A manera de síntesis, es conveniente anotar que el concepto de utopía de Moro se desarrolló pocos años después del descubrimiento de América, y el sustrato de su obra está impregnado por el deseo, el sueño y el ideal de construir o

crear un nuevo mundo. La crítica social que realiza el autor corresponde además al momento histórico de Europa, que se encontraba en estado generalizado de animosidad entre los países y colectivamente deseaba encontrar los elementos que facilitarían lograr la paz. De hecho, Moro como canciller de Inglaterra dedicaba su vida a trabajar las relaciones internacionales de su país con los demás reinos de Europa.

En el pensamiento crítico y ético de Moro se señala la ambición del poder y el logro de las riquezas, que al tener como base el manejo de la propiedad privada, serían la causa de los males de la sociedad. La construcción de la utopía, como estado ideal, se orienta a propuestas sobre la formación y manejo de todas las instituciones sociales, incluyendo la familia, el trabajo, la producción, comunicación, el poblamiento, la vivienda, recreación, entre otras; a partir de la creación de un gobierno colectivo, comunitario, profundamente regulado y reglamentado. El escrito lo da por hecho y lo ubica geográficamente; pero el lector bien sabe que es una obra de fantasía, que no tiene asidero en la realidad. De ahí la transferencia del concepto de utopía de un sitio material a una concepción de la mente. Es ahí donde está el significado de la utopía en la obra de Moro: en proponer un modelo teórico de algo que podría ser, que se quisiera que fuera, pero que es muy poco probable que pueda convertirse en realidad.

Platón (427-347 a. de C.)

Si bien el término utopía fue creado por primera vez en la obra de Moro, el concepto mismo de la sociedad ideal tiene sus raíces en los pilares que sustentan la creación del pensamiento occidental. Es por esa razón que todos los historiadores convergen hacia la filosofía platónica como el

punto de partida del pensamiento sobre la nueva sociedad y para fraguar las nuevas realidades, tarea que corresponde a lo que algunos han denominado la función utópica.

Al describir los conceptos que dieron origen a la polis griega, tal como se hizo realidad en Atenas, Platón plantea el concepto de democracia como el gobierno del pueblo, originado y legitimado en la misma voluntad popular y orientado a la satisfacción de las necesidades y a la solución de los problemas que afectan a la colectividad. Este es el sentido de su diálogo titulado *La República*, pero que a su vez se refleja y es complementado en otros diálogos de lo que constituye su amplia y muy profunda obra filosófica. En el tema del gobierno de la sociedad aparece por un lado el concepto de Estado, visto como aquella fuerza que al regir la colectividad es capaz de dar, complementar, conservar y reforzar las normas que hacen vivible la vida en la sociedad de la polis. Por otro lado, aparece también la necesidad de una clase o casta gobernante, que para Platón está sintetizada en los jóvenes que fueron elegidos desde su niñez para ser los guardianes de la sociedad y cuya característica fundamental es el amor a la sabiduría y el control de su naturaleza, dentro de esa ciencia que él instituye y que a partir de entonces se conoce como filosofía⁴.

Es muy fuerte la conexión que existe entre la construcción de utopías y las condiciones históricas de la sociedad. El ejercicio de la función utópica es resultado del conjunto de condiciones que caracterizan a una sociedad en un momento determinado. Platón escribe *La República* (Platón, 2007, p.41) en el momento en el cual Atenas se convierte en el prototipo de la polis, al comienzo mismo de la historia de la cultura occidental. *La República* refleja los ideales y condiciones de la

4. En la revisión de los textos de Platón se usaron como referencias la Historia de la Filosofía de Will Durant (1961), la Historia de la Filosofía de William S. Sahakian (1968) y el libro de Bertand Russell *La Sabiduría de Occidente* (1964).

Atenas de Pericles en el siglo V antes de nuestra era, y es el resultado del pensamiento de Sócrates y de todos los filósofos que lo antecedieron, el cual entra en diálogo mediante los escritos de Platón con su sociedad, con sus contemporáneos y con todos los herederos del humanismo, de la ciencia política, la metafísica, la ética, la cosmología, la teodicea, la geometría y demás conocimientos que constituyen el acervo primigenio de la cultura europea. *La República* sintetiza lo que debe ser el estado ideal y se convierte en la guía de comportamiento de los ciudadanos ideales. Al ser el sueño de la polis, se convierte en la carta de navegación de la política y por lo tanto, en un primer diseño del Estado democrático.

Para Platón existe un mundo ideal al cual se deben ajustar las realidades que se perciben en el mundo tangible; primero está la idea y luego se hace realidad. Por eso siempre se califica de platónico el mundo ideal; es decir, el mundo de las utopías. Dentro de este mundo el filósofo considera la existencia de un estado perfecto, al cual se debe acomodar la sociedad en que vivimos y que se caracteriza por ser una ciudad (polis) donde predomina la justicia. Por lo tanto, todo el esfuerzo que deben realizar los ciudadanos debe estar orientado a la creación de un estado justo. Pero para que los guardianes sean gobernantes de un Estado justo es necesario que desarrollen al máximo las capacidades de observar, cuestionar, analizar y evaluar los hechos que constituyen la red de situaciones y circunstancias que enmarcan la vida de la polis. Platón afirma que la mayor cualidad que deben poseer los guardianes y los filósofos de todos los tiempos, está en el desarrollo de la cualidad de cuestionar y reflexionar sobre la realidad, que él a su vez la sintetiza en la palabra admiración (*tó zaumazein*). La principal cualidad del filósofo y del gobernante de un Estado justo es su capacidad de admiración, la cual incluye por una parte sorpresa, y por otra, cuestionamiento, y que al realizarse se cristaliza en juicios que por ser bien fundados pueden conducir al ejercicio de la justicia.

Esta es la tarea que les corresponde en especial a las clases dirigentes, que denomina los guardianes, quienes a través de un proceso de formación salen de la caverna del conocimiento vulgar para remontarse a la *epistéme* y la dialéctica, mediante las cuales se acercan a la comprensión de la verdad. Por otra parte, es el camino de la filosofía que bien entendida significa la búsqueda del bien supremo, y que debe ser la característica propia de todo buen gobernante. Los guardianes como dirigentes de la sociedad deben estar por encima de los guerreros, a los cuales se los debe formar para la defensa del estado; y por supuesto por encima de los artesanos, a quienes corresponde la producción de los bienes y servicios que son necesarios para el mantenimiento de la polis. Al respecto dice:

La vida social y económica de los Guardianes (es decir la clase dirigente de la ciudad) se ajustará a un rígido comunismo. Tienen casas pequeñas y poseen escasamente lo que necesitan para su existencia personal. Comen juntos, en grupos, y consumen alimentos muy sencillos. Existe una absoluta igualdad de sexos; todas las mujeres son esposas comunes de todos los hombres. Para conservar su número, los gobernantes reunirán en ciertos festivales un grupo conveniente de hombres y mujeres, elegidos supuestamente por sorteo, pero en realidad con vistas a producir una descendencia sana. Los niños son tomados por el Estado en el momento de su nacimiento y criados juntos, de tal forma que nadie sabe cuáles son sus padres o sus hijos físicos. Los nacidos de uniones no sancionadas son ilegítimos, los deformes o de raza inferior son liquidados. Así se debilitarán los sentimientos privados y se fortalecerá el espíritu público. Los mejores son elegidos para recibir instrucción

filosófica. Y los que consiguen dominar la filosofía son, al fin, aptos para gobernar.
(Platón, 1964, p. 320).

Esta utopía de formación comunal, que aparece por primera vez en la historia de la filosofía occidental, es revisada posteriormente por Platón en sus diálogos sobre la Política y las Leyes. Pero mantiene que la justicia es el fin último de toda acción política y que como base de un Estado ideal debe prevalecer no solo en el comportamiento de los dirigentes, sino en la vida individual de todos y cada uno de los ciudadanos; los cuales pueden ser llamados así por su capacidad de aportar, de servir y de comportarse dentro de la polis. Así se configura el pensamiento político y utópico del filósofo que ha sido considerado como el pivote alrededor del cual ha girado la construcción del pensamiento social y ético de la sociedad occidental.

B. La utopía del conocimiento

Francis Bacon (1561-1626)

Francis Bacon, posterior a Moro no solo en términos de tiempo sino en su función como canciller de Inglaterra en la época Isabelina, escribió un tratado denominado *La nueva Atlántida* en donde desarrolla el concepto de un país utópico. Este se rige fundamentalmente por los avances de la ciencia; sintetiza la idea según la cual una comunidad humana puede llegar no solo a la prosperidad, sino alcanzar altísimos niveles de vida para todos sus ciudadanos, a la par de convertirse en un reino de justicia y paz, si su estructura fundamental se basa

en la fundación y desarrollo de un centro de investigación y formación, que él denominó bajo el título de La Casa de Salomón, o el lugar donde habita la sabiduría.

De sobra está recalcar el enorme influjo que tuvo Francis Bacon en la transformación del método científico, con su conocida obra *El nuevo órgano*⁵, en el cual critica el camino de disputa utilizado por los escolásticos seguidores de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino, mediante distinciones conceptuales y silogismos, considerado a su vez éstos como la forma de llegar a la verdad. Él hace hincapié en la necesidad de observar a la naturaleza, con el objeto de conocer y definir sus leyes y en esa forma manejarla, como nueva forma de acceder al conocimiento. Observación que consta de miles de datos, los cuales necesitan, en una primera instancia, ser clasificados y en una segunda analizados, con el objeto de comparar y conocer sus factores comunes y deducir, por lo tanto, las leyes generales que los guían. Camino sistemático y riguroso conocido como la metodología de la inducción, que, si bien no fuera inventada por este filósofo, si adquiere a partir de sus obras carta de ciudadanía como mecanismo fundamental de la ciencia moderna.

Los científicos congregados en La Casa de Salomón, conocida también como La Casa del Trabajo de los seis días, tienen como primera tarea depurar los errores de su propia forma de conocer, que dependen en gran manera de las formas heredadas de aprender que recibieron de sus mayores, —aprendizaje fantasioso, contencioso y sentimental—, para luego superar las propias limitaciones nacidas de sus intereses

5. La descripción de las ideas de Bacon fue tomada principalmente de: Bertrand Russell, *La sabiduría de Occidente*, (Madrid: Aguilar, 1964, pp. 190–191); Will Durant, *The Story of Philosophy* (New York, Pocket books, 1961, p. 543); y William S. Sahakian, *History of Philosophy*, (New York: Barnes and Noble, 1968, pp. 217–218).

y necesidades, y aquellos falsos conceptos que se transmiten por el diálogo y la interacción entre las personas, y los que se derivan de las concepciones filosóficas vigentes en la actualidad. Hace énfasis en que el progreso en las formas y maneras de aprender es esencial para el avance de la sociedad y de la humanidad; por esta razón, otro de sus tratados se conoce como *The Advancement of Learning*.

Superadas estas cuatro fuentes de error que Bacon denomina ídolos o imágenes, —ídolos de la tribu, de la cueva, del mercado y del teatro— las personas de ciencia están habilitadas para visitar todas las regiones del mundo y recoger las experiencias más benéficas, productos de la invención humana no solo en lo relacionado con las ciencias naturales, sino también en lo respectivo al manejo y conducción de los pueblos y naciones —se convierten entonces en Mercaderes de la Luz—. Este listado es luego clasificado por los comités de científicos para derivar de allí los más generales y los que se pueden convertir en leyes universales. Los científicos son capaces entonces de descifrar los misterios. Surge así la necesidad de innovar, para lo cual es necesario crear otros comités o estructuras científicas que hagan propuestas de mejoramiento. Los científicos se convierten entonces en pioneros. Las estructuras así diseñadas, a su vez se entregan a otros grupos para que puedan experimentar con ellas y deducir conclusiones que las verifiquen o modifiquen. Aparecen los compiladores y experimentadores, momento cuando el proceso culmina con las mejores leyes sociales, surgidas del proceso de comparación y contrastación científica, las cuales a su vez se convierten en las guías para la construcción de la nación ideal. De esa forma, los científicos se convierten en dominadores de la naturaleza.

Pero este proceso es circular y tiende a repetirse permanentemente, por lo cual, si bien se logra siempre lo mejor, este ideal está siempre sujeto a perfeccionamientos

y a asegurar el progreso de la humanidad. Inducción, experimentación, verificación y formulación de leyes se convierten en los pasos obligados para la construcción de la sociedad moderna. Este ha sido el camino que la ciencia, con su casa en la universidad, ha iniciado y desarrollado a partir de la época del renacimiento, y que ha conducido a la humanidad a los progresos desbordados de la tecnología en el mundo actual, mediante el perfeccionamiento del mismo método científico a través de la formulación y comprobación de hipótesis en todos los campos del saber.

Fue también el camino que siguió la British Royal Society, creada por los académicos seguidores de Bacon y que iluminó el progreso de la universidad en Inglaterra y Europa a partir del siglo XVIII. Su objetivo fue crear una ciencia capaz no solo de sintetizar las grandes leyes de la naturaleza, sino además ser útil en su aplicación para la transformación de las sociedades y del mundo que habitamos. El conocimiento es poder y, por lo tanto, los avances en las formas de aprendizaje y los resultados del conocimiento mismo se convierten en factores potencializadores de las transformaciones y cambios sociales.

La sustitución de la escolástica por el método científico ha tenido resultados impresionantes en la creación de las nuevas utopías científicas, que poco a poco se han convertido en realidades, y han superado paulatinamente los estrechos mundos del planeta tierra, para comunicar a la humanidad con el universo. Por esta razón la utopía de Bacon se convirtió en un nuevo punto de partida para el diseño del futuro y para la realización del sueño de una humanidad más feliz y próspera. Fue una utopía que, al realizarse, ha sido creadora de nuevas utopías.

C. Los utópicos de origen cristiano

San Agustín (354-430)

Conjuntamente con *Orígenes*, San Agustín es reconocido como el padre de la filosofía cristiana. Influenciados ambos por el pensamiento de Platón, consideran el mundo de las ideas como el punto de convergencia entre Dios y la materia. La diferencia es que, para Platón, Dios era el gran arquitecto capaz de plasmar sus ideas a través de la materia existente. Mientras que, para los pensadores cristianos, Dios aparece como un ser omnipotente capaz de crear la materia y, por lo tanto, es forjador del mundo en su totalidad.

El aporte del cristianismo a la concepción utópica del mundo se construyó a partir del reconocimiento de la debilidad humana, que se manifiesta en el pecado, el cual aparta al humano del pensamiento y la voluntad de Dios, y de la gracia como expresión de la voluntad de Dios, que mediante su acción hace retornar al ser humano al concepto de perfección propio de su humanidad. Vivir en la ciudad terrenal, con todas las angustias que produce el mundo debe ser entendido como un camino de superación en la presencia de Dios. Afirmación válida tanto para el ciudadano como para la colectividad que, al vivir en la ciudad terrenal, deben reflejar con su vida, con su espíritu y con la nueva inspiración de las instituciones terrenas, esa esperanza que es vida permanente. Así, Dios hace su presencia en la historia de la humanidad e inspira la vida de cada ciudadano. En ello se encuentra la síntesis de la ciudad terrena y de la ciudad de Dios.

Más aún, San Agustín siguiendo a San Juan encuentra que es el mismo Dios quien marca el camino a través de su palabra, el Hijo que se encarna en la naturaleza humana para mostrar el

sendero de retorno a la perfección. Haciendo el paralelismo con Adán, que en ejercicio de su propia voluntad se apartó de Dios, desarrolla en el verbo hecho hombre, *que es camino, verdad y vida*, la historia y la posibilidad de obtener la salvación.

San Agustín escribe en el siglo IV de nuestra era, cuando la *Urbs Romana*, que era un imperio, se convertía en la cuna y la nodriza del pensamiento cristiano que iba a crear la Europa en su tránsito hacia la Edad Media. El modelo de la ciudad de Dios sólo se entiende en contraposición con la ciudad romana, donde comenzaba a fraguarse un nuevo paradigma que contradecía el culto imperial y la veneración a los dioses del panteísmo, hondamente influenciado en ese momento por la lucha entre los estoicos y los hedonistas. No se trataba solamente de pertenecer y comportarse como ciudadano en un lugar cerrado y profundamente centrado en su propia contemplación, como ocurría con los atenienses; sino de ser ciudadano de un *mundus* donde convergían las gentes, las ideas, las costumbres, los valores, los productos y todos los elementos culturales de una ciudad que por obra de los césares era el centro del mundo civilizado de esa época, y al mismo tiempo su líder y representante. Además fue un momento histórico durante el cual el cristianismo había avanzado en el proceso de subversión de los valores de una cultura mundana que a través de sus deidades había magnificado tanto los vicios como las virtudes. Ser cristiano en la nueva Roma significaba entronizar el culto del amor, del sacrificio personal, de la entrega a los ideales, de la lealtad al Dios hecho hombre, como sucedáneo del César de la Roma decadente, que lo había convertido en dios mediante el ejercicio de un poder imperial y omnímodo. No en vano en este nuevo contexto histórico ejerce su influjo el embate sangriento que sobre los límites del imperio y sobre la misma ciudad de Roma ejercían los pueblos nuevos —denominados bárbaros—; algunos de los cuales, si bien habían adquirido el derecho de ciudadanía, constituían en su gran mayoría un elemento perturbador y a veces demoledor. En esta simbiosis

cultural con ansias de creación de nuevas sociedades, jugaba un papel protagónico el pensamiento cristiano como heredero y transmisor de la cultura milenaria de Israel, el pueblo elegido.

Los veintidós tomos en los cuales se divide la extensa obra denominada *La ciudad de Dios*, demuestran el enorme conocimiento que tenía Agustín de Hipona de la historia de su tiempo. Escritor de alta capacidad crítica, los primeros tomos los dedica al estudio y análisis de la decadencia del Imperio Romano, simbolizado en la ciudad de Roma. Es preciso tener en cuenta que el comienzo de la obra data del año 412, dos años después de la invasión y saqueo de Roma ejecutado por los godos al mando de Alarico y aclara cómo los eventos históricos corresponden a la estructura de la ciudad de los hombres donde predominan las limitaciones y vicios de la sociedad pagana, expresados en el culto y sacrificio a los dioses del imperio, simbolizados por su emperador. La propuesta agustiniana de la ciudad de Dios cobra un significado político en el proceso de transformación de la Roma de César en la Roma de Pedro y Pablo como centro de la cristiandad y, por lo tanto, como sede del papado y cabeza de un nuevo imperio de inspiración espiritual.

Agustín como historiador posee un amplio y profundo conocimiento de las escrituras y también de la historia de la humanidad. Construye un concepto de la ciudad de Dios que, teniendo su origen en el Génesis, es decir en Adán como ser creado por Dios, se desarrolla a través de los patriarcas, profetas, salmistas y evangelistas, hasta llegar a Cristo, y se proyecta a lo largo de los tiempos para simbolizar el fin de la historia en el juicio final. La utopía en el pensamiento de Agustín se refleja en la voluntad de superación de la dualidad entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, en especial porque este presupuesto debe hacerse posible en los eventos de la historia cotidiana, es decir, en el acontecer diario de la ciudad terrena y no solo en la espera de una ciudad del más allá. La Iglesia como

institución social tiene como función histórica hacer posible la presencia de la ciudad de Dios en las realidades políticas, sociales y económicas de la ciudad temporal. Es decir, existe una simbiosis permanente entre lo religioso y lo político.

Otra idea central es que la historia de las dos ciudades se hace no solo realidad en la situación de los reinos y las ciudades, sino en la vida de cada persona, que partiendo del mal –es decir del pecado original– llega a ser buena, o permanece como mala. Dicha condición implica para el individuo una permanente tensión interna que sólo se resuelve cuando se confunde con su creador. El tema de la paz forma parte sustancial de la definición de las dos ciudades, pues si bien en la ciudad terrena se obtiene a través de la destrucción y de la guerra, en la ciudad de Dios se construye como resultado de la relación de los hombres con su creador, es decir, en la justicia como obediencia a las leyes de Dios. Estos dos principios, el de la conciencia individual y la práctica de la justicia, constituyen elementos fundamentales en la construcción de la ética cristiana. Al respecto, San Agustín dice:

Soy de sentir que quedan plenamente satisfechas y comprobadas las cuestiones más arduas, espinosas y dificultosas que se citan acerca del principio o fin del mundo o del alma, o del mismo linaje humano, al cual hemos distribuido en dos géneros: el uno de los que viven según el hombre, y el otro, según, Dios; y a esto llamamos también místicamente dos ciudades, es decir, dos sociedades o congregaciones de hombres de las cuales la una está predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio, y éste es el fin principal de ellas... Así que dice la Sagrada Escritura: de Caín que fundó una ciudad; pero Abel, como peregrino,

no la fundó, porque la ciudad de los santos es soberana y celestial, aunque produzca en la tierra los ciudadanos, en los cuales es peregrina hasta que llegue el tiempo de su reino, cuando llegue a juntar a todos, resucitados con sus cuerpos, y entonces se les entregará el reino prometido, donde con su príncipe; rey de los siglos, reinarán sin fin para siempre. Así que hallamos en la ciudad terrena dos formas, una que nos muestra su presencia, y otra que sirve con su presencia para significarnos la ciudad celestial, A los ciudadanos de la ciudad terrena los produce la naturaleza corrompida con el pecado; pero a los ciudadanos de la ciudad celestial los engendra la gracia, libertando a la naturaleza del pecado; y así, los unos se llaman vasos de ira, y los otros, vasos de misericordia. (San Agustín, 2008, libro 15).⁶

En síntesis, san Agustín haciendo un parangón entre la ciudad temporal de este mundo y la ciudad eterna de Dios, encausa su pensamiento a hacer viable la ciudad de Dios en esta misma ciudad terrenal (San Agustín, 2008, p. 746). Paradigma que ha sido constante en el sueño de muchos pensadores y muchos predicadores, que ha influido en la historia de las sociedades y naciones y ha permeado el pensamiento político y social de la historia de Occidente, contraponiendo siempre lo temporal a lo espiritual y eterno.

Como derivación del concepto agustiniano de la ciudad de Dios, en la historia política se desarrollan a *posteriori* diferentes teorías relacionadas con asuntos como la relación

6. Una visión moderna sobre el tema se puede leer en el libro de Harvey Cox, *The Secular City: "A call to imaginative urbanity and mature secularity"* (New York: The Macmillan Company, 1966, p. 244).

entre la Iglesia y el Estado, el poder divino de los reyes, los fundamentos jurídicos del derecho canónico, el Concilio de Trento, la construcción de los estados papales, las bulas pontificias sobre la evangelización de América, la infalibilidad de los papas, la veneración a Cristo Rey, y más recientemente la teología de la liberación. Todas estas expresiones han ayudado a configurar utopías que, en una u otra forma, se han convertido en realidades, a partir del presupuesto platónico de la idea como estado primero que posteriormente se convierte en realidad⁷.

Entre los continuadores del pensamiento de Agustín sobre la transformación de la ciudad terrenal en una ciudad de Dios, se pueden mencionar tres pensadores: Joaquín de Fiore, Tomás Campanella y Johann Valentine Andreae, cuyo estudio complementa, enriquece y sintetiza el pensamiento utópico de Agustín. Tanto en el pasado histórico como en el presente moderno y posmoderno el pensamiento de Agustín ha demostrado un enorme dinamismo que, al adaptarse a las realidades cambiantes de la historia, produce nuevas aproximaciones y nuevos frutos.

Joaquín de Fiore (1135-1202)⁸

El abad Joaquín de Fiore predica la utopía del tercer testamento, que corresponde a su vez a un estado de gracia en la sociedad

7. Para una explicación más detallada sobre la influencia del pensamiento de Agustín en la Iglesia ver: Hans Küng, *Christianity: essence, history and future*, (New York: The Continuum Publishing, 1995, pp. 282-307).

8. "No hay mal que por bien no venga": Joaquín de Fiore y Adeline Rucquoi las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media. Disponible en: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00530893/document>

terrenal que se logra por la presencia permanente del Espíritu Santo. Es una forma extrema de interpretar el pensamiento de Agustín, que se concreta en la generalización y adopción de una vida monacal por todos los ciudadanos, en la cual la disciplina y la autoridad de la Iglesia transforman y cambian radicalmente las relaciones humanas. Así se perfecciona la sociedad mediante la transformación de las personas por la presencia permanente de la gracia en los corazones y el espíritu humano. La acción del Espíritu se manifiesta prioritariamente en la posibilidad de juzgar rectamente; por lo que, mediante el ejercicio de la razón, las actividades humanas y las instituciones sociales harán posible el logro del *summum bonum* en el desarrollo de la vida cotidiana.

*Tomás Campanella (1568-1639)*⁹

El fraile dominicano Tomás Campanella redacta su tratado *Civitas Solis* en 1623. Escribe bajo la influencia de San Agustín y de Tomás Moro. Su obra se mueve en la línea del estado monárquico totalmente centralizado y por lo tanto desarrolla el concepto de la sociedad perfecta como resultado del ejercicio y aceptación de la autoridad. Dios es la suprema autoridad que se refleja y transfiere a la autoridad monárquica, la cual tiene como objetivo el logro de la felicidad de los ciudadanos mediante normas y leyes que limiten y asuman la dirección del uso de los bienes terrenales. Se crea el concepto del socialismo de estado y se fortalece la idea del origen divino de los reyes, cuya primera influencia se cristaliza en la monarquía francesa a través del Rey Sol, Luis XIV.

9. Ver mas en: Percy Cayetano Acuña Vigil, *Dianoia: Polis vs. caos. La reforma social de Tomasso Campanella*, (2012). Disponible en: <http://percyacunhavigil.blogspot.com.co/2012/09/la-reforma-social-de-tomasso-campanella.html>

La utopía política de *La ciudad del Sol* fue expuesta por Campanella a través de un diálogo entre personajes ficticios. El supremo rector de la ciudad es un sacerdote a quien los habitantes llaman Hoh, y que en nuestra lengua se llamaría Metafísico. Es asistido por otros jefes, Pon, Sin y Mor, a quienes nosotros llamaríamos Potencia, Sabiduría y Amor. De estos tres, el primero tiene el mando de todo el cuerpo militar; el segundo la dirección de los estudios; éste, por orden admirable, ha mandado decorar las paredes con pinturas que representan todas las ciencias para que cada cual pueda tener, prontamente, una imagen práctica de ellas, y desde niño, guiado por los maestros, comience a aprenderlas en forma de agradable pasatiempo; el tercer magistrado, Mor, preside la generación y la puericultura. Los habitantes solares viven una vida conforme a la filosofía, únicamente sometida a los dictados de la razón, en conformidad con los cuales han acordado adoptar la comunidad de todos los bienes; en efecto, la propiedad, al originar el amor propio, es ruinoso para la comunidad. Aquí, en cambio, cada cual acepta alegremente sus propias misiones; no existen amos ni criados, sino que todos trabajan por la común prosperidad. Los dormitorios y las mesas son comunes y todos visten de la misma manera, cambiando, según las estaciones del año, cuatro diferentes vestidos cuyas hechuras son minuciosamente descritas. Todos siguen las prescripciones de un médico a propósito. Los niños, terminada la lactancia, pasan a la custodia de los maestros, que comienzan su instrucción, sin distinción de sexo; en efecto, hombres y mujeres son igualmente adiestrados en las armas e instruidos en todas las artes, aunque a las mujeres se reserva su parte menos fatigosa. Gracias al comienzo precoz de la instrucción y a su gran habilidad estratégica los habitantes solares salen siempre vencedores de sus guerras, que emprenden a favor de los pueblos oprimidos o contra tiranos agresores; y los triunfos que celebran la victoria obtenida superan en magnificencia a los de los

antiguos romanos. En cuanto al régimen político, todos los mayores de veinte años toman parte en las asambleas en las que cada cual puede exponer sus objeciones a ciertos ordenamientos. Las leyes son breves y claras. Para castigar los delitos se toma en cuenta la ley del Talión. No se instruyen largos procesos, ni existen cárceles, como no sean para prisioneros de guerra. No hay verdugos, sino que es el pueblo el que ajusticia a los condenados a muerte. Los magistrados, investidos de autoridad sacerdotal, asumen también el ministerio de la religión; reciben las confesiones de los ciudadanos, viniendo de este modo a conocer los vicios más frecuentes, los cuales procuran evitar. El ministerio de los poetas es aceptado con tal de que en sus creaciones no mezclen la mentira.
(Biografías y vidas, en línea).

Valentine Andreae (1586-1624) ¹⁰

El humanista Valentine Andreae (1586-1624) escribe su obra *Christianapolis* bajo la influencia de la reforma protestante, muy dentro del espíritu calvinista del respeto por el trabajo y su organización, por la austeridad, la rigurosidad, la disciplina y la integralidad del comportamiento personal, como signos de la bienaventuranza. La vida de los ciudadanos está regulada en todos sus aspectos. Conjuntamente con la granja para la producción de los alimentos, existen los espacios para los talleres de las diferentes artes, ubicados según las exigencias del uso de la maquinaria y de la producción de energía. Todo está reglamentado y establecido mediante rutinas que definen

10. Ver más en: Johann Valentin Andreae's *Christianapolis, An Ideal State of the Seventeenth Century* by Andreae, Johann Valentin, 1586-1654; Held, Felix Emil, 1880, Published 1916. Available: <http://archive.org/details/johannvalentinan00andrrich>

claramente las funciones que deben cumplir los ciudadanos según sus características y condiciones, en el ejercicio de una vida austera y con el mínimo apego a los bienes temporales. La educación juega un papel central y se da una especial prioridad a la experimentación y al progreso científico, tarea en la cual no solo participan los hombres sino también las mujeres. Así se construye en este mundo una ciudad terrena que finalmente termina convirtiéndose en la ciudad de Dios, pues todos los ciudadanos están convocados a vivir una vida que conduce a la felicidad eterna.¹¹

D. Los utópicos materialistas

Si bien Tomás Moro concibió su isla *Utopía* como un Estado donde se realiza la justicia mediante la sujeción voluntaria de los habitantes a una normatividad fruto de una cultura y por lo tanto, de unos valores donde predomina la solidaridad, con lo cual reforzó el concepto platónico de lo utópico como una condición del espíritu humano; otros pensadores, que en alguna forma también fueron seguidores de Platón, hicieron una mayor énfasis en las condiciones materiales que configuran la sociedad, y profundizaron en el tema de la propiedad individual de los bienes, no solo como una norma o un derecho nacido de la concepción misma de la naturaleza humana, sino como una institución social creada para defender los valores de la persona por encima de los valores de la sociedad. El tema central de su propósito al versar sobre la necesidad de

11. Joaquín de Fiore Campanella y Valentine Andreae citados en el libro: *The Story of Utopias by Lewis Mumford*, (cap. 3, 4, 5). Ver también: Ernst Bolch, *El Principio Esperanza*, tomo II, parte cuarta: "Proyecciones de un mundo mejor", (España: Editorial Trotta. 2006, pp. 64 – 94).

compartir los bienes (cooperativismo), o inclusive de anular la propiedad de aquellos bienes que sirven para explotar el trabajo de otros seres humanos, implicaba un tipo diferente de gobierno, creador y sustentador de un Estado, cuya función fundamental de regular los intereses privados en función de los intereses públicos podría inclusive dejar de existir cuando se lograra la utopía del Estado comunista. A continuación, se señala la evolución de este pensamiento que culminó en el materialismo histórico de Marx, (Caldeiro, en línea) mediante los planteamientos y el pensamiento previo de utopistas de carácter colectivista, cooperativista y comunitario, tales como Saint Simon, Owens y Fourier. (Engels, 1959, pp. 69 – 111).

Conde de Saint Simon (1760-1825)

El concepto del socialismo, como lo expresó Platón, está íntimamente relacionado con el tema de la propiedad privada. Este asunto había sido preocupación de Platón en el planteamiento sobre el Estado y la República, y estaba muy presente en el pensamiento de Moro cuando describió la sociedad utópica. Comunidad de bienes; procesos de distribución a cargo del Estado y asignación según las necesidades de los ciudadanos; cumplimiento de procesos específicos de producción en orden a la satisfacción de las necesidades comunes de la sociedad; sistema colectivo de ahorro y de almacenamiento de productos; no utilización del dinero como mecanismo interno de intercambio a nivel de los miembros de la sociedad utópica; formación en común desde la más tierna infancia a cargo del grupo de adultos importantes; manejo del comercio externo por parte del estado; estas son algunas de las características de una sociedad en la cual la propiedad privada tiende a desaparecer. Los modelos descritos, con variables más o menos acentuadas, forman parte del socialismo como sistema social.

El pensamiento del conde de Saint Simón está asociado con el concepto de un socialismo moderado, pues no se cristalizaba aún en el planteamiento comunista de la desaparición de la propiedad de los bienes de producción propiamente dichos.

Para Saint-Simon la propiedad privada era una fuente de desorden, al ser la causa de que los productores no consiguieran capitales baratos y en suficiente cuantía, pues las abejas carecían de capitales; para procurárselos. También para el conde la propiedad privada era un tipo de monopolio, porque permitía a aquellos que no producen, como los propietarios, apoderarse sin esfuerzo alguno de la renta de los que si producen, como los industriales o los obreros. Saint-Simon desarrolló una teoría evolutiva de la historia, donde se yuxtaponían dos sistemas sociales contradictorios, una que correspondía a la Francia prerrevolucionaria basada en fuerza militar y la aceptación de la fe religiosa, y otra que correspondía a la Francia después de la revolución basada en la capacidad industrial y en la aceptación voluntaria del conocimiento científico. Para Saint-Simon “la ciencia y la industria constituían los sellos de la edad moderna”. Manifiesta que la clase de los industriales (médicos, químicos, albañiles, mecánicos, banqueros, etc.) es el sector trabajador y creador de la sociedad, mientras el sector de los nobles y propietarios son los “parásitos” de la sociedad. Realiza una crítica al orden social establecido y propone y predice para el futuro un orden social guiado por la clase industrial, pero de “bases igualitarias” (que sería el igualitarismo liberal de igualdad de oportunidades). Pensaba que la cooperación económica y la organización industrial surgirían por si solos en el progreso de la sociedad. Manifestaba haber descubierto gracias al estudio histórico que una creciente comunidad de intereses y no en el egoísmo, acompaña el avance de la civilización. El principal objetivo

del nuevo orden social era “el control de los seres humanos sobre las cosas, no sobre las personas”. Para ello se necesitaría una administración de tipo tradicional y evitar que el gobierno intervenga en la esfera industrial. (Simon, 2011).

Robert Owen (1771-1858)

Como precursor del socialismo científico, Owen construye las ideas de economía solidaria y del sindicalismo a partir de la práctica como empresario y dueño de industrias. No solo piensa su utopía a través de la escritura de sus libros, *Nueva visión de sociedad* (1814), ensayo sobre la formación del carácter humano, y *Observaciones sobre el efecto del sistema manufacturado* (1825), sino que trata de realizarla mediante la administración de sus propias empresas, y a partir de la construcción de comunidades cooperativas en Inglaterra y Estados Unidos; lo mismo que mediante la formación de sindicatos. Durante la década de los años treinta, Owen pone grandes esperanzas en la actividad de los sindicatos, de las cooperativas y de los mercados de cambio. Consideraba que el valor de cada mercancía ha de determinarse en horas de trabajo humano indispensable para producirla. En unidades “naturales” de trabajo ha de calcularse, asimismo, el salario del obrero. De estas tesis infería Owen la conclusión utópica acerca de la posibilidad de garantizar al obrero “la parte justa” del producto de su trabajo transformando el sistema monetario —introducción de bonos especiales “dinero de trabajo”—.

Tanto Marx como sus seguidores califican a Owen como socialista utópico al pensar que el capital puede reproducirse a favor de la colectividad sin necesidad de la revolución, ni de la intervención del estado: “Quieren obtener sus fines por

medios pacíficos y se esfuerzan por establecer vías para el nuevo evangelio social mediante pequeños experimentos que siempre fallarán” (Marx y Engels, 1959).

Charles Fourier (1772-1837)

Fourier es considerado también como uno de los precursores del feminismo. Entre su obras se cuentan *Théorie des quatre mouvements* (Teoría de los cuatro movimientos) (1808), según la cual la historia de la humanidad se divide en cuatro fases: salvajismo, barbarie, patriarcado y civilización; etapa esta última que coincide con el capitalismo burgués del siglo XIX y cuyo origen remonta Fourier al siglo XVI. Afirma que este “orden civilizado eleva a una forma compleja, ambigua, equívoca e hipócrita todos aquellos vicios que la barbarie practicaba en medio de la mayor sencillez”. También sustenta la tesis que “en la civilización, la pobreza brota de la misma abundancia”. Escribió además los textos *Traité de l'association domestique-agricole* (Tratado de asociación doméstica y agrícola) (1822); *Le nouveau monde industriel et societaire* (1829); y *La fausse industrie* (1835-1836).¹² Fourier elabora el diseño de la sociedad cooperativa (utópica) en la cual

La humanidad debe estar agrupada por comunidades, regulares por el número de sus habitantes, por su orden interior y por las condiciones de equilibrio en relación con otras comunidades, obedeciendo todas a leyes análogas. En el orden combinado o societario estas comunidades reciben el

12. Extracto de: Charles Fourier, preparado por John Conley. Disponible en: http://econcl0.bu.edu/economic_systems/Theory/NonMarx_Socialism/Utopian_socialism/charles_fourier.htm

nombre de falange, palabra que significa una idea de conjunto, de unidad, de voluntad y de objeto. La falange debe estar compuesta de 400 familias (1.600 o 1.800 individuos, con arreglo a la densidad de las familias de 4,5). Las bases de esta asociación son: 1) Todos los habitantes de la comunidad, ricos y pobres, formarán parte de la asociación; el capital social lo constituirán los inmuebles de todos y los muebles y capitales aportados por cada uno a la sociedad; 2) Cada asociado a cambio de lo que aporte, recibirá acciones que representen el valor exacto de lo que haya entregado; 3) Toda acción tendrá hipoteca sobre la parte de los inmuebles que represente y sobre la propiedad general de la sociedad. 4) Todo asociado (se es asociado aun cuando no se posean acciones ni capital alguno) debe concurrir a la explotación del bien común, con su trabajo y con su talento. 5) Las mujeres y los niños entran en la sociedad con el mismo título que los hombres. 6) El beneficio anual, después de satisfechos los gastos comunes, será repartido proporcionalmente según las tres facultades productivas: capital, trabajo y talento.

Los fourieristas suponen que esta organización producirá importantísimas y fecundas consecuencias, pues, por ejemplo, las 400 familias reunidas hallarían una gran ventaja en sustituir sus 400 hogares, que emplean a 400 mujeres, por una buena cocina dirigida por unas cuantas personas hábiles en el arte de cocinar; sus 400 graneros por uno bueno; sus 400 bodegas por una amplia y magnífica. La falange, o sea la reunión de 400 casitas, vendría con el tiempo a reunirse en un solo edificio; con 400 departamentos con dependencias comunes y particulares, y este gran edificio unitario recibirá el nombre de falansterio.

(Diccionario enciclopédico hispanoamericano).

Carlos Marx (1818-1883)

El socialismo como abolición de la sociedad privada, principalmente de la propiedad sobre los medios de producción capaces de reproducir el capital y de organizar el trabajo —es decir los propios del capitalismo burgués— produjo la idea del Estado y la sociedad comunista, que fue la tarea intelectual y de movilización política realizada por el marxismo.

En el siglo XIX Marx asume el concepto de la sociedad utópica y lo consagra en su famoso *Manifiesto Comunista propugnado* a partir de 1847, (Marx y Engels, 1959, pp. 1-41) en donde la plantea como un parangón a la sociedad burguesa y capitalista predominante en los comienzos de la sociedad industrial que entonces comenzaba a desarrollarse. Marx, conjuntamente con Engels, propugnan la idea de la historia del mundo basada en la lucha entre opresores y oprimidos, y conciben el modelo social de entonces como un espacio de enfrentamiento entre la burguesía, obligada a revolucionar constantemente los medios de producción para su propia supervivencia; y el proletariado, que aprovechará los cambios desencadenados por el capital para volverse contra él y derrumbar el orden capitalista.

La sociedad comunista es el ideal utópico al cual se espera llegar mediante la superación de la realidad social construida sobre el paradigma de la propiedad y de la dominación-dependencia. Para lograrlo, el único camino es el afianzamiento de una sola forma de dominación con la desaparición total de lo contrario, es decir de sus opuestos: en primer lugar, la clase burguesa y, en segundo lugar, el Estado burgués. Es el triunfo de la esperanza de los sectores proletarios con la desaparición de la burguesía y todos sus vestigios. Es la suprema esperanza impermeable a toda crítica, pues se considera a sí misma como la única posibilidad de crítica y como la crítica total.

En la agenda para el establecimiento de la sociedad comunista se consideran medidas tales como: la abolición de la propiedad de la tierra y la aplicación de las rentas rurales a la dotación de servicios públicos; el establecimiento de impuestos diferenciados y gradualmente ascendentes según los niveles de riqueza; la abolición de los derechos de herencia; la confiscación de la propiedad de los emigrantes y los rebeldes; la centralización del crédito en el banco estatal; la estatización de los medios de comunicación y de transporte; la estatización de la industria; la homogenización del sistema de salarios y de pagos; la abolición gradual de las diferencias entre el campo y la ciudad; la educación gratuita para la población en edad escolar.

El planteamiento de Marx se debe entender como un nuevo humanismo. El proletariado como clase se convierte en un elemento más, en sólo un factor mecánico de la gran maquinaria industrial, en la medida que ha sido despojado del fruto de su propio trabajo; que ha sido constreñido a condiciones sociales de miseria en razón del pago injusto de su aporte a la producción industrial o plusvalía; en la medida que ha sido condenado a reproducirse y a reproducir sus condiciones degradantes en el marco de estructuras económicas esclavizantes; de tal manera pierde el respeto por su propia dignidad. Para recuperarla se necesita la toma de conciencia sobre su propia situación, que debe asumir no solo como persona sino principalmente como perteneciente a una clase social. Participará entonces en forma activa y militante al partido y a los grupos que propenden por la reivindicación y por la organización de las clases trabajadoras, y logrará así su liberación como persona y como ente social. La recuperación de su individualidad no es solo un proceso personal; sino el resultado de una acción colectiva que se manifiesta en la conciencia y en la lucha de clase. La restitución de los valores del ser humano, como producto de la acción colectiva y de la destrucción de las estructuras dominantes se convierte en el motor que dinamiza la transformación de toda la sociedad.

Para Marx, la transformación de la sociedad es un proceso global que traspasa los límites y las fronteras nacionales, y por lo tanto logra la humanización de la clase trabajadora con independencia de las condiciones de tiempo y de lugar, y al margen de las diferencias culturales y geográficas existentes en los diferentes países.

El Manifiesto Comunista, en su primera parte, es un himno de loa a la burguesía, como clase que desalojó a la nobleza de su condición de parásitos, y que logró, mediante la organización del trabajo y de los medios de producción, iniciar la revolución industrial y crear las condiciones de una nueva sociedad. Sociedad capitalista que según el análisis marxista incurrió en la falla histórica de establecerse a partir de la explotación de las clases trabajadoras, lo que trajo como consecuencia la creación del proletariado industrial, que es la nueva fuerza llamada a cambiar la historia en forma definitiva; por eso, la lucha del proletariado será siempre en contra de la clase burguesa¹³.

Marx y Engels identifican el proyecto comunista con los intereses del proletariado internacional, de forma que define el comunismo como la ideología obrera final o vanguardia proletaria, en el cual se establece la abolición de la propiedad privada, la creación de un elevado impuesto progresivo, la omnipotencia del estado y el igualitarismo entre todos los ciudadanos. Se llegará entonces, mediante el triunfo de la clase proletaria sobre la burguesa, a la situación utópica de la sociedad comunista, donde desaparecerá todo conflicto, porque primero se diluyen las clases y aparecerá luego un nuevo orden. La utopía comunista piensa y cree que para el logro de la utopía comunista es preciso pasar por una etapa histórica de dominación conocida como dictadura del proletariado:

13. Como referencia para los textos sobre Marx y Engels se utilizó la recopilación publicada en Doubleday Anchor por Lewis Fewer (1959)

La Dictadura del Proletariado es transitoria y tendrá su disolución con la desaparición del mismo estado. Mediante esta lucha se busca la anulación de las desigualdades de clase; y teóricamente, tras la superación de esta fase se espera el establecimiento de una sociedad libre y socialista en la que el poder político ya no sea necesario.

(Marx y Engels, 1959, pp. 1- 46)

El evidente exceso de esperanza hace que la sociedad comunista más que una utopía se convirtiera en una ideología.¹⁴ La visión y coherencia del análisis sociológico y de los principios filosóficos que utilizó Marx, muy pronto se convirtieron en una fe o en un dogma que, al no admitir ninguna crítica, se reforzó a sí mismo y se convirtió en un mecanismo justificador. No importan, por lo tanto, los medios para lograr la sociedad comunista, así sean los más radicales y menos humanos. Todo se justifica en razón del fin que es preciso obtener. Fin que, sin embargo, tiene que darse por la inercia misma de la dinámica social que lo produce. No puede no ser de otra manera.

La ideología construye su propia ética, llamada en el caso del marxismo, “conciencia revolucionaria” para los defensores, y “falsa conciencia” para los opositores; relacionada solo con los fines de cambio social que se predicán (Mills, 1966, pp. 12–15). Una ideología podría definirse como un paradigma de dominación axiológica, al cual se puede adherir por la fuerza de su propio raciocinio, o padecer y aceptar, en razón del poder

14. Morín define así la ideología “Las ideologías toman de las filosofías sus núcleos axiomáticos, sus ideas rectoras; sacan de ahí su coherencia organizadora; pero de una forma simplificadora, degradada, dogmática que hace de ellas sistemas de diferente naturaleza”. Edgar Morín, *El Método. Las Ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, (Madrid: Ediciones Cátedra, 1992, p. 145).

de la maquinaria del Estado, o de cualquier agencia de poder que lo utiliza. La ideología política es un constructo de ideales, principios, doctrinas y mitos que explican cómo la sociedad debería funcionar, y en los que se tiene una fe ciega por parte de quienes los proponen y un cierto grado de escepticismo por parte de los oponentes.¹⁵

El aspecto práctico que se debe tener en cuenta cuando se clasifica el marxismo como una ideología es la función justificadora que cumplen sus principios filosóficos en términos de las políticas que se diseñan, las acciones que se toman, las críticas que se formulan, las demandas que se hacen y el control social que se ejerce sobre las poblaciones, mediante las cuales se impone una forma de gobierno y una idea de estado absoluto.

La verdad histórica es que el socialismo comunista se convirtió en una realidad en vastos sectores del mundo geopolítico durante el siglo xx y, a pesar de sus fracasos, sigue enviando su mensaje de esperanza a las naciones y continentes donde se evidencia la desigualdad social.

E. Lecciones sobre la construcción de la utopía

Descritas las cuatro tendencias ideológicas que configuran el paisaje filosófico del mundo occidental en relación a la utopía, es preciso sacar algunas conclusiones sobre su importancia

15. Para una mayor ampliación ver: Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, (New York: Harcourt, Brace and World Inc.,1936, pp. 55-sig.)

en el funcionamiento de la sociedad actual. No se pretende hacer una crítica con el objeto de tomar partido por alguna de ellas con exclusión de las demás. Se reconoce que todas ellas en conjunto, y a pesar de sus contradicciones, juegan un papel definitivo en la construcción de la mentalidad del ser humano moderno. Es en esa simbiosis donde se conjugan las grandes vertientes axiológicas de la modernidad y la posmodernidad. Entenderlas y apreciarlas en conjunto es un ejercicio importante para encontrar soluciones y para diseñar nuevos modelos o utopías sociales, que podría considerarse como la tarea propia de una moderna acción cultural. Este es el contenido que se aboca en la parte final del presente capítulo.

En suma, las páginas anteriores han señalado cuatro tendencias en el desarrollo histórico como resultado de la formulación de las utopías sobre la sociedad. La primera, con base en Platón y Moro, delinea la forma de los gobiernos, haciendo énfasis en la democracia como base de la autoridad, con consecuencias en la promulgación de las leyes y el papel de los estados en la configuración de las naciones. La segunda tendencia de orientación, un tanto más reducida, basada en los principios de Francis Bacon, propende por el valor del conocimiento en la construcción de las sociedades y ha dado paso al desarrollo de la ciencia y la tecnológica, y al establecimiento de instituciones del conocimiento como las universidades. La tercera tendencia, con un valor más amplio dado que sobre él reposa del desarrollo de la cultura de occidente y muy especialmente de Europa, tiene su fundamento en la Ciudad de Dios de Agustín y propende por la construcción de una sociedad en cuya base está la conjunción de lo secular con lo religioso. El cuarto componente, que está íntimamente vinculado con la modernidad y con las revoluciones industriales, ha sentado las bases para la concepción socialista y se ha constituido en el factor definitivo para las posiciones

ideológicas y los partidos políticos que se derivan de dicha concepción. Ha marcado además una profunda huella en el desarrollo histórico de la humanidad a partir del siglo XIX y ha desempeñado un papel predominante en los juegos de poder, y en los enfrentamientos y guerras mundiales que son constitutivos de la historia moderna de la sociedad global.

La revisión de la literatura correspondiente a la formación de estas utopías, bien sea que se refiera a los fundadores del concepto (Moore, Bacon y Platón); como al estudio de quienes crearon la utopía a partir de una visión cristiana, influenciada por la Ciudad de Dios de San Agustín; lo mismo los que precedieron y continuaron con el pensamiento de la transformación de la realidad social a partir del cambio de las condiciones materiales, según la inspiración del marxismo, todos ellos permiten definir la *función utópica* como el mecanismo mediante el cual se diseña el modelo de una nueva sociedad.

Dicha función utópica requiere de un proceso de construcción de valores que, al referirse al diseño de paradigmas axiológicos diferentes, podría denominarse como una *acción cultural*. El análisis de las filosofías de dichos pensadores permite deducir que en la acción cultural, como función utópica, se cumplen las siguientes etapas, las cuales en algunos casos pueden traslaparse:

a. *Análisis.*

Crítica de la realidad existente tal como se la padece, y como se la siente: lo cual implica una forma específica de percibir y analizar la realidad social y un alto grado de insatisfacción con la manera en que funcionan las mismas. La conciencia sobre esa verdad conduce a un análisis crítico conceptual para señalar las causas predominantes para que la situación sea de esa manera

y no de otra. Es interesante anotar que en el caso de Agustín la interpretación tiene que ver con el pecado original como fundamento de la historia del hombre; y en Moore, Platón y Marx con los factores relacionados con la propiedad y uso de los bienes materiales. Uno y otro se refuerzan mediante un análisis de la naturaleza humana.

b. Construcción del modelo.

Con base en lo anterior, se configura un “deber ser” que consiste en la idealización o construcción de un modelo de la sociedad con los siguientes componentes: 1) los presupuestos y valores que justifican el modelo, es decir la axiología, que para el caso de los fundadores está relacionada con la política; para el caso de San Agustín tiene su base en una interpretación de la historia de la humanidad a partir de la biblia; para Bacon tiene su apoyo en el valor del conocimiento entendido como ciencia y tecnología; y para el caso de los marxistas tiene su base en el materialismo histórico; 2) la expresión y diseño de un programa de acción utópica que fija el punto de llegada del modelo (teleología), que en los fundadores es la sociedad en paz sostenible; para Bacon es la construcción de una sociedad regida por la racionalidad; para San Agustín es la manifestación de la voluntad de Dios en la historia humana y para Marx es la dinámica histórica que desemboca en la sociedad comunista; y 3) la determinación de políticas y proyectos (praxis), es decir, la construcción de una agenda que en síntesis puede ser la reforma del Estado para los fundadores, la construcción de la iglesia como institución social para Agustín, el desarrollo de la investigación y las universidades en el paradigma de Bacon; y, la lucha de clases y la dictadura del proletariado para el modelo marxista.

c. *Difusión.*

Una vez construido el modelo, los autores tienden a que sea conocido y divulgado, mediante una puesta en común para la reflexión conjunta. La forma literaria del diálogo se utiliza para propiciar y motivar el mismo diálogo. Este instrumento literario fue utilizado principalmente por Platón y Moro, fundadores del pensamiento utópico. Se publica el documento y se pone en circulación, lo que constituye un elemento insustituible para la función utópica.

d. *Realización.*

La materialización misma del modelo utópico es muy variada. Programas tan extensos históricamente como la construcción de la iglesia católica como Ciudad de Dios, o como la revolución y puesta en marcha del Estado socialista, son tareas no solo de años sino de siglos. Lo mismo puede decirse de la construcción del Estado democrático o de la puesta en funcionamiento de las instituciones dedicadas al cultivo del saber y al progreso del conocimiento. Sin embargo, en la puesta en marcha de algunos otros modelos, como en el caso de Joaquín Di Fiore, Campanella, y Andreae; o de Saint Simon, Owens, y Fourier, se llega a utopías de rango medio que son experimentos sociales concretos, con duración definida y ubicación muy clara en el contexto histórico y en la sociedad de cada época.

e. *Evaluación.*

Importante en la secuencia histórica son los procesos de crítica, autocrítica, proyección y renovación, que ocurren como resultado de la puesta en práctica del modelo. Estas variables, para el caso de la Iglesia

católica, se pueden medir a través de los concilios, que desde los primeros años de fundación hasta el Concilio Vaticano II en el siglo XX, pasando a través de la Reforma y la Contrarreforma y de los procesos de herejías y separaciones, constituyen los veintiún siglos de historia de Occidente; o los procesos de implantación del comunismo en la Unión Soviética y en los países de la Cortina de Hierro; por un lado, de acuerdo con el modelo leninista y estaliniano; o a la creación del modelo chino con énfasis en el campesinado de Mao. Pero también en un nivel menos amplio, configuran la historia del cooperativismo y de la economía solidaria; los modelos de las empresas y fábricas colectivas; el desarrollo de comunidades y poblaciones bajo la concepción de un cristianismo más o menos fundamentalista; o, como se verá posteriormente, con experimentos tan importantes como las reducciones jesuíticas del Paraguay y los orientados bajo la teología de la liberación en Latinoamérica. En este ámbito se encuentran también los diferentes movimientos sociales, económicos y culturales que giran alrededor de la transformación de los mecanismos de búsqueda, incremento, verificación y aplicación de los conocimientos, de la ciencia y la tecnología y de la adopción de las innovaciones sociales y tecnológicas.

f. El componente residual de los planteamientos.

Es decir, lo que está más allá de su formulación y posible aplicación está conformado por todos los retos que enfrenta la sociedad una vez que se materializa la utopía en la realidad cotidiana: o en aquellos que quedan cuando una vez superada o eliminada la utopía reflejan la esperanza de que algo se puede realizar, que es posible sin embargo, alcanzar algún resultado, y que no todo

está perdido. Este componente residual de la utopía está en la base de los movimientos de reforma del Estado que son inherentes al desarrollo histórico de las sociedades. También está presente en los procesos de reforma y de renovación de las creencias y de las instituciones religiosas que son factores dinamizadores del mundo axiológico en todas las culturas; en la autocrítica a la cual se someten las instituciones del conocimiento y que lleva a su permanente renovación y al reconocimiento de sus límites y debilidades; y como se verá posteriormente, en nuevos planteamientos sobre la esperanza de cambio como factor fundamental que sustenta la búsqueda del socialismo y de las sociedades igualitarias.

En síntesis, como elementos constitutivos de la construcción del modelo utópico como una tarea de la mente y del pensamiento se pueden señalar: 1) el componente analítico de orientación sociológica y económica; 2) el componente axiológico y ético de orientación filosófica; 3) el componente ideológico y operativo, de carácter político y organizacional; 4) el componente crítico y evaluativo con base tanto cuantitativa (análisis estadístico) como cualitativa (análisis histórico) y, 5) el componente residual o de expectativas que produce; como los retos y las esperanzas de que algo se puede lograr, así no haya sido posible alcanzar en su totalidad el ideal predicado por la esperanza utópica.

Esta sería en resumen la definición operacional de la utopía o su concreción en lo que se ha denominado la acción cultural como función utópica.

2. La utopía en el mundo moderno

Desde finales del siglo XIX, especialmente a partir de la Primera Guerra Mundial, la utopía se desarrolla por caminos históricos diferentes. El marxismo llega a su apogeo y logra un desarrollo universal a partir de 1917 con la creación de la Unión Soviética, y posteriormente con la aparición de la Cortina de Hierro en Europa y con el maoísmo en China y sus adláteres. Se da la trágica convergencia de dos guerras mundiales, y en la Segunda Guerra Mundial, la utopía fascista y del nacional socialismo convergen en el holocausto. Ocurre una nueva revolución industrial que desemboca en la explosión del capital con base en la tecnología y la innovación científica, que conducen posteriormente a la ciencia de las organizaciones, al sueño del desarrollo socioeconómico, al neoliberalismo y a la prospectiva social. Se desarrollan muchas tendencias innovadoras y revolucionarias como los movimientos para la reivindicación de las minorías, de las poblaciones afro, de la lucha antiapartheid, el tema del género, el indigenismo y los movimientos de liberación. La complejidad que se vive en la modernidad, —a partir de comienzos del siglo XIX con la revolución industrial de las máquinas a vapor que generan

nuevas formas de distribución del trabajo y de generación de empleo, y también nuevos mecanismos de movilidad física y de manejo de la geografía— está acompañada en lo político con la desaparición del poder de la nobleza y su sustitución por el Estado burgués.

En la base de estas transformaciones está el descubrimiento y el nuevo manejo de las leyes de la naturaleza a través de los grandes progresos de la ciencia, fruto de la experimentación, del descubrimiento de las leyes internas que rigen el mundo y explican la materia y el universo. La producción de bienes y servicios se multiplica y pretende intenciones de universalidad en el sentido de que todos los seres humanos puedan acceder a dichos beneficios. Aunque finalmente esto no se logra, se torna, sin embargo, en una situación difícil de aceptar en razón de las expectativas crecientes de todos los ciudadanos. Estas se agudizan por la explosión de la publicidad y de los medios de comunicación. Las diferencias en cuanto al acceso y al goce de los beneficios sociales son padecimientos imposibles de justificar y condicionamientos que deben ser rechazados. Se institucionaliza la igualdad como único principio y forma de entender la justicia social.

Así pues, el panorama político se complejiza, pues se le exige al Estado en cuanto regulador de las relaciones sociales y vigilante y ejecutor de las supremas normas que quedan consignadas en las constituciones de cada nación, no solo que vigile sobre los posibles excesos que causan tales desigualdades, sino que asuma mediante el ejercicio gubernamental las medidas, los programas y las acciones que desemboquen en un bienestar mayor para todos.

Esta nueva visión sobre el papel del Estado en la sociedad moderna se hace tanto más acuciosa y se convierte en una tarea de mayor incidencia, en razón de la aparición del concepto general de los Derechos Humanos como postulados

que consagran el valor de todos los seres humanos, no solo en cuanto a su existencia biológica sino en todo lo que atañe a su realización personal, familiar, económica y social, y principalmente en todo lo relacionado con la creación y ampliación de oportunidades para su desarrollo. Derechos que al ser consagrados en una carta magna que obliga a todas las naciones, crea la instancia de universalidad y aplicabilidad que conlleva a la creación de las Naciones Unidas y que queda consagrada en la globalización de la economía y la mundialización de las sociedades.

Como gestores de estas nuevas utopías aparecen los partidos políticos, que concretan en diferentes posiciones las formas de ver, orientar, propender y realizar las acciones y los programas que la sociedad requiere de sus estructuras de gobierno, para lograr la justicia como virtud cardinal y la paz como buen entendimiento entre los ciudadanos, pero sobre todo como un beneficio colectivo.

La utopía del mundo moderno trata de amalgamar las vertientes que le dieron origen, a saber: el concepto platónico entendido como justicia y democracia; el de Agustín como presencia de los valores espirituales y trascendentales en la cotidianidad de la vida personal, comunitaria y social; el de Bacon como transformación de la sociedad mediante el desarrollo de la ciencia y el conocimiento; y del de Marx como empoderamiento del estado para la distribución de la riqueza.

La utopía de la modernidad adquiere además una complejidad mayor en razón de la dinámica misma de la sociedad, con la introducción de la ciencia y la tecnología, y por formas muy sofisticadas de gestión y participación social que a pesar de todos los esquemas políticos que se diseñan, paradójicamente no son capaces de ofrecer altos índices de predicción, de conducción y de liderazgo racional y apropiado.

A continuación se presenta una descripción del proceso de complejización de la utopía en la modernidad, teniendo en cuenta especialmente el debatido panorama que significó la evolución de las tendencias políticas en el siglo XX, describiendo el papel que han jugado los partidos políticos, las posiciones ideológicas, los movimientos sociales surgidos de la interpretación sobre los derechos humanos, las teorías sobre el desarrollo económico y el influjo de la ciencia y la tecnología en la evolución y configuración de la sociedad.

A. La utopía de la democracia partidista

Afirmar que en la base de todo planteamiento político existe una utopía, es repetir simplemente lo que ya había dicho Platón en sus diálogos filosóficos. Pero esta afirmación es válida en el mundo actual, en la medida que todo programa orientado a convocar la aprobación de las multitudes y a generar votos, es una promesa que en su misma esencia tiende a ser utópica, a pesar de considerarse por quienes la propugnan como algo valedero y posible. Puede darse el caso de que en su totalidad no sea utópica y se den algunos espacios de posibilidad; los que en última instancia, si se realizan, darían una justificación a su propuesta y, por lo tanto, al ejercicio de la democracia. Pero la realidad es que, en su totalidad y llevada a sus últimas consecuencias, toda propuesta política es por naturaleza utópica.

Aunque los conceptos de izquierda y derecha política no sean, según muchos autores, los idóneos para definir el espectro político, el hecho es que son aún frecuentes para posicionar planteamientos y posturas políticas en la actualidad¹⁶.

16. Tomado de textos españoles: *La sangre del león verde*, (documentos de estudio), (2011).

Originalmente significaba el lugar donde se sentaban los defensores del *status quo*, que normalmente se hacían a la derecha en la asamblea francesa, y los que propugnaban por el cambio quienes tomaban asiento a la izquierda.

El elemento diferenciador en relación con las posiciones de izquierda o de derecha es la concepción que se tenga sobre la justicia. Alasdair MacIntyre, el autor del conocido tratado *Tras la Virtud* sintetiza en forma magistral las posiciones ideológicas y las actitudes y comportamientos que de ella se derivan, cuando se dan formas contrapuestas de entender la justicia.

Digamos que A tiene una tienda, o es policía, o trabaja en la construcción; ha luchado y ahorrado para comprar una casa pequeña, enviar a sus hijos a la academia de la localidad y pagar un seguro médico para sus padres. Ahora encuentra todos sus proyectos amenazados por el aumento de los impuestos. Le parece que esta amenaza a sus proyectos es injusta; pretende que tiene derecho a lo que ha ganado y que nadie tiene derecho a llevarse lo que ha adquirido legítimamente y posee a justo título. Vota a candidatos políticos que defiendan su propiedad, sus proyectos y su concepto de la justicia.

B que puede ser miembro de una profesión liberal, un trabajador social o alguien que ha heredado cierto bienestar, está impresionado por la arbitrariedad y desigualdad de la distribución de la riqueza, los ingresos y las oportunidades. Está todavía más impresionado por la incapacidad de los pobres y marginados para poner remedio a su propia situación, debido a las desigualdades en la distribución del poder.

Considera que ambos tipos de desigualdad son injustos y engendran gradualmente más injusticia. En general cree que toda desigualdad es injustificada y que la única actitud posible ante ella es la mejora de la condición de los pobres y los marginados, por ejemplo, fomentando el crecimiento económico. Lo cual lo lleva a la conclusión que en las circunstancias actuales la redistribución por medio de los impuestos financiaría el bienestar y los servicios sociales que la justicia exige. Vota a candidatos políticos que defienden un sistema fiscal redistributivo y su concepto de la justicia.

(McIntyre, 2001, pp. 300-313).

Tanto dentro de las posiciones derechistas como izquierdistas hay pluralidad de planteamientos en relación con lo que se es o se considera justo, aún cuando en muchas ocasiones están enfrentados entre sí. Dicho enfrentamiento puede ser más o menos grande en razón de las causas que se atribuyan a la carencia de justicia y de las prácticas sociales que es necesario realizar para obtenerla. Un rasgo que diferencia las posiciones es el lugar que juega la autoridad. Mientras que en los movimientos de izquierda la igualdad social entendida como nivelación es uno de los objetivos prioritarios del programa político, en los movimientos de centro y derecha la equidad entendida como acceso a oportunidades juega un papel central. La izquierda plantea la igualdad social como meta prioritaria de su programa político, así se consiga a costa del sacrificio de derechos como el de propiedad o el de libertad de empresa. En general los movimientos elitistas –más de derecha– propugnan por el mantenimiento de diferencias entre los miembros de la sociedad.

Tanto la derecha como la izquierda representan posiciones diversas sobre el capitalismo y la democracia. Para los

movimientos de centro y derecha el capitalismo es un sistema válido y su diferencia radica en el papel que se atribuye a la intervención del Estado como mecanismo para garantizar la equidad social.

Para las izquierdas el capitalismo es un sistema intrínsecamente perverso que debe ser erradicado. Sin embargo, en la clasificación actual de los partidos se ha superado la bipolarización y se los clasifica como de derecha, centro e izquierda, adjudicándoles a los del centro, que parecen ser los más aceptados e influyentes, la posibilidad de ser clasificados como de centro-izquierda, o centro-derecha según su mayor tendencia hacia uno u otro lado; y ha aparecido además la posibilidad de clasificarlos como de extremo, sea hacia la izquierda o hacia la derecha, lo cual puede también entenderse como fundamentalismo de izquierda o de derecha.¹⁷

Así pues, los partidos políticos reflejan las diferentes posiciones utópicas que pueden desarrollar los ciudadanos en relación con lo que consideran justo e injusto, y sobre la manera como se puedan concretar actividades y programas de defensa o de restitución de la justicia; que como creencias personales y colectivas, es decir, como ideologías, tienden a agudizar las diferencias como mecanismo para establecer las políticas gubernamentales, para organizar la estructura de las sociedades, para establecer las relaciones entre los gobiernos y la ciudadanía, y para ejercer el concepto mismo de democracia.

17. Tomado de textos españoles: *La sangre del león verde*, (documentos de estudio), (2011). Disponible en: <http://www.lasangredelleonverde.com/>

B. La utopía como ideologización

Ahora bien, las diferencias políticas que en su base son utópicas, al tratar de realizarse tienden a ideologizarse, entendiendo dicha tendencia como un principio no solo axiológico sino además exclusivista y dogmático, esta posición ocurre tanto en las facciones y partidos de izquierda como en los de derecha. De ahí su clasificación como fundamentalistas.

Es preciso reconocer que bajo el término ideología se esconde una realidad muy compleja que presenta tanto facetas positivas como negativas. La ideología de un grupo, en su concepción positiva, puede significar la manera propia de interpretar la realidad que tiene dicho grupo; es decir, hace relación a su cultura entendida como los valores que acepta, aprecia y defiende. En esta forma todos los grupos sociales y todas las facciones políticas tienen su propia ideología, lo cual es no solo aceptable sino necesario en un mundo plural y por lo tanto rico en significados. Sin embargo, cuando la ideología se objetiva como ideologización aparece la faceta negativa mediante la cual se señalan los aspectos dogmáticos que hacen de dicha forma de pensar sea la única aceptable, y tacha inmediatamente como enemigas las otras formas de pensar que puedan existir y que por lo tanto, deberían suprimirse; y rechaza en forma violenta la posibilidad de una visión crítica sobre la misma ideología. Si estos son considerados como facciones que se oponen y contradicen, implícito en la caracterización que unos hacen de las utopías de los otros está la cualificación de puntos de vista que son considerados como erróneos e inaceptables y en cuya base hay algo o mucho de falsedad; “históricamente esto se ha manifestado en el calificativo de conciencia burguesa con la cual los de izquierda estigmatizan a las derechas, y con

el calificativo de falsa conciencia con el cual las derechas califican a las izquierdas”.¹⁸

Como ejemplos de ideologismos se describen a continuación la forma de gobierno estalinista que predominó en la Unión Soviética durante la primera mitad del siglo XX, la revolución maoísta en la China y el nacionalsocialismo alemán durante la Segunda Guerra Mundial, que desembocó en el holocausto.

a. *La revolución estalinista.*

La revolución estalinista a partir de 1927 y 1928 fue de carácter político, destruyó toda oposición política e ideológica, reprimió duramente movimientos y grupos proletarios, indudablemente revolucionarios, y persiguió hasta el exterminio físico a quienes manifestaron la menor disidencia.

Esto lo hizo Stalin a partir de 1927-28. Sus objetivos fueron la rápida industrialización del país, la colectivización forzosa de la agricultura y la planificación estatal de toda la actividad económica; sus medios, la coerción y la represión y el encuadramiento de la sociedad a través de una formidable presión propagandística; los resultados: la transformación de la URSS en un gigante industrial y militar y una completa revolución social que cambió definitivamente la sociedad rusa con un enorme costo humano y económico.¹⁹

18. Para una descripción amplia sobre este asunto, ver: Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, (New York: Brace and World Inc., 1936, pp. 55-108).

19. Para una crítica de la concepción leninista y estalinista del nacionalismo véase el texto de Pannekoek, titulado *Lucha de clase y nación* y el de Gorter *El imperialismo, la guerra y la socialdemocracia*.

b. El maoísmo

En 1949 Mao Zedong comenzó la revolución China bajo el planteamiento de la nueva democracia como una utopía derivada de la interpretación marxista, pero con una expresión e interpretación propia de la historia de un pueblo milenario con un enorme saber y experiencia acumulados. El apoyo que recibió tanto de las potencias comunistas extranjeras, como principalmente del pueblo chino involucrado en una guerra civil, le permitió imponer la ideología comunista y desterrar al enemigo a la isla de Formosa. Fue una época de grandes cambios, aceptados por las inmensas masas que componen la región más poblada del mundo. Se ingresó a un modernismo en las formas de vida que sustituía la tradición milenaria de las dinastías del imperio e igualaba bajo un común rasero a todos los ciudadanos. Pero consolidado el régimen y logrado el cambio en las grandes ciudades, el líder resolvió que quienes le habían ayudado a realizar la transformación se habían convertido en burgueses y por lo tanto, debían adaptarse a las condiciones de los pobladores rurales o ser exterminados. Esta nueva etapa comenzó en 1953, el año del lanzamiento del Primer Plan Quinquenal de China para la rápida industrialización y el anuncio del comienzo de la transición al socialismo. Mao propugnó entonces la doctrina de la revolución permanente y se embarcó en la aventura utópica del Gran Salto Adelante y de la Revolución Cultural decisión que causó un enorme costo humano dentro de la población China y muy especialmente entre los primeros revolucionarios.

El maoísmo tardío (1958-1976) tomó al campesinado como la clase revolucionaria verdaderamente creativa, y celebró las virtudes de la vida rural en general. Durante el Gran Salto, las ciudades fueron ignoradas en su mayor parte, mientras que a los campesinos

organizados en las comunas rurales se les encomendó la tarea de llevar adelante la transición al comunismo. Y durante la Revolución Cultural los trabajadores urbanos eran enviados al campo para aprender virtudes proletarias por parte de los campesinos. Era una ideología que exaltaba las ventajas del atraso socialista, y lo hacía en forma extrema. En el largo plazo, estos movimientos fracasados sirvieron para desacreditar la misma idea de socialismo en las mentes de muchos chinos.²⁰

c. *El nacionalsocialismo*

El ejemplo histórico más fehaciente sobre cómo una utopía política, de un signo completamente diferente y opuesto puede degenerar en fanatismo, ha sido la ideología del nacionalsocialismo. Basada sobre el concepto nietzscheano de la raza superior o del hombre superior, y de la *voluntad de poder* como factor de diferenciación, esta ideología condujo al holocausto —una de las páginas más deplorables en la historia de la humanidad— y en la muerte de millones de seres humanos como resultado de la Segunda Guerra Mundial.

El Holocausto fue la persecución y el asesinato sistemático, burocráticamente organizado y auspiciado por el Estado de aproximadamente seis millones de judíos por parte del régimen nazi y sus colaboradores. Holocausto es una

20. Para ahondar más sobre esta época ver: *Marxismo, maoísmo, y la revolución china: Un comentario sobre el papel de las ideas en la historia*, de Meisner, Maurice. Profesor emérito del Departamento de Historia en la Universidad de Wisconsin, Madison, EE.UU. Meisner es un destacado especialista en estudios de Asia oriental y de China, autor de *La China de Mao y después*.

palabra de origen griego que significa sacrificio por fuego. Los nazis, que llegaron al poder en Alemania en enero de 1933, profesaron la creencia que los alemanes eran una raza superior y que los judíos, considerados inferiores, eran una amenaza extranjera para la llamada comunidad racial alemana. En 1933, la *población judía de Europa* ascendía a más de nueve millones, y la mayoría de los judíos europeos vivía en países que la Alemania nazi ocuparía o dominaría durante la *Segunda Guerra Mundial*. Para el año 1945, los alemanes y sus colaboradores habían asesinado aproximadamente a dos de cada tres judíos europeos como parte de la *Solución final*, como se denominó la utopía nazi para establecer el Tercer Reich cuya duración se esperaba para los mil años siguientes.

(Enciclopedia del Holocausto, en línea).

En síntesis, el siglo XX se caracterizó, especialmente en sus primeros cincuenta años, por la realización o cristalización de la utopía igualitaria, especialmente de la propuesta por Marx a través de la filosofía del materialismo dialéctico. Paralelamente ocurrió el hecho histórico de la realización de una nueva utopía surgida en el siglo XIX con la creación de la imagen del superhombre, del nacionalismo acentuado y de la prioridad de la raza blanca.

Se pueden señalar los siguientes elementos convergentes en la objetivación de estas utopías: la aparición de los líderes carismáticos que encarnan el ideal de los pueblos y se convierten en dioses gracias a la aceptación y el encumbramiento que les confiere la gente del común; el fortalecimiento de los estados totalitaristas con poder para controlar e influir en todos los detalles de la vida cotidiana de los ciudadanos mediante

organismos de supervisión y fortalecimiento de redes que encierran y constriñen todas las libertades individuales; la creación y supremacía de un partido único como representante de la mal llamada democracia: y la acción profunda sobre la forma de pensar y el desarrollo de la mente humana con el objeto de crear mecanismos internos de control del comportamiento humano a partir de una concientización profunda y unívoca.

El conjunto de estos elementos: liderazgo totalitario, partido único, control social absoluto del comportamiento social mediante mecanismos del estado y control individual a través de la concientización, constituye el paso que convierte a la ideología en ideologización; esto trajo como consecuencia la muerte y desaparición de millones de personas, y la esclavitud de sociedades y naciones. Se esperaba la creación de una sociedad nueva y de un hombre nuevo, y lo único que resultó fue una estela de muerte, sufrimiento personal, desintegración social y atraso económico de los pueblos sojuzgados; hechos deplorables que no se justifican y no tienen ninguna validez cultural, histórica ni humana.

C. Los movimientos sociales derivados de los derechos humanos

*El movimiento social por los derechos humanos*²¹

Además de los partidos políticos y en consonancia con los mismos, ha evolucionado el movimiento por una nueva sociedad desde finales del siglo XIX y comienzos del XX,

21. Ver completo en: Naciones Unidas, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Disponible en: <http://www.un.org/es/documents/udhr/>

gracias al concepto de los derechos humanos. La utopía de los derechos humanos, que posiblemente es tan antigua como la humanidad, ha alcanzado una enorme relevancia en el panorama mundial de los últimos tres siglos. Basada en el concepto de la persona humana y en los derechos individuales, plantea en su conjunto una redefinición de las relaciones entre los ciudadanos y el Estado.

Hay dos factores que acentúan su importancia en el siglo XX. De un lado, las monstruosidades resultantes de la ideologización de las utopías en condiciones históricas derivadas del estalinismo, el maoísmo y el nazismo; por otro lado, las dos guerras mundiales de comienzo de siglo pasado, con las consecuentes masacres, que dio lugar a la creación de la Liga de las Naciones y posteriormente a las Naciones Unidas, entidades multinacionales que en búsqueda de la paz establecieron como fundamento la necesidad de formular y hacer respetar la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

La conciencia clara y universal de la existencia de lo que actualmente se conoce por derechos humanos es propia de los tiempos modernos, es decir, es una idea que surge y se consolida a partir fundamentalmente del siglo XVIII tras las revoluciones americana y francesa. De acuerdo con los teóricos, al hablar de los derechos humanos es preciso tener en cuenta las dos facetas del concepto. La primera hace relación a la *dignidad inherente a la persona humana*: los derechos humanos pretenden la defensa de dicha dignidad. La segunda idea hace referencia a la necesidad de establecer *límites al poder que ejercen los gobiernos*. Los derechos humanos como base de la democracia establecen los límites tradicionales al poder omnímodo de los Estados.

Los Derechos Humanos son todo lo que las personas y colectivos requieren para

desarrollarse plenamente, en asuntos tales como una buena alimentación, educación, salud, empleo, un medio ambiente sano, respeto a la integridad física y psicológica, libertad de expresión, de religión, de tránsito y muchas cosas más. Representan así, instrumentos que promueven el respeto a la dignidad humana, a través de la exigencia de la satisfacción de dichas necesidades. (Gómez, en línea)

Los derechos humanos a los que dio lugar la Revolución francesa fueron los denominados derechos de la primera generación, los derechos civiles y políticos (libertad de credo, libertad de expresión, derecho de voto, derecho a no sufrir malos tratos, etc.). Son derechos en los que prima, ante todo, la reivindicación de un espacio de autonomía y libertad frente al Estado; lo que plantean estos derechos humanos es la no interferencia del Estado en la vida de los ciudadanos y ciudadanas. (Naciones Unidas, en línea)

Sin embargo, con el paso del tiempo se fue viendo que los derechos civiles y políticos eran insuficientes y necesitaban ser complementados. Esta circunstancia se da a finales del siglo XIX y principios del XX cuando, debido al auge del movimiento obrero y a la aparición de partidos de ideología socialista, se empiezan a calificar a los derechos civiles y políticos como meras *libertades formales*, en sentido marxista, si no se garantizan, a su vez, otro tipo de derechos, como los derechos económicos, sociales y culturales (derecho al trabajo, al alimento, a la educación, entre otros). Se considera que la dignidad humana descansa tanto en el reconocimiento de los derechos civiles y políticos como en el reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales. Aparece

el concepto del Estado intervencionista soportado por el keynesianismo económico, según el cual los ciudadanos reivindican del Estado su intervención para la protección en asuntos como el acceso a la salud, a la vivienda, a la educación, el derecho al trabajo, la seguridad social, entre otros vitales.

Tras el fin de la Segunda Guerra Mundial en 1945 y el descubrimiento de los horrores ocurridos en los campos de concentración y del genocidio judío, los derechos humanos se convirtieron en uno de los objetivos primordiales de las Naciones Unidas (1945), que proclama la *fe en los derechos fundamentales*. En la actualidad se cuenta con la Declaración Universal, los dos pactos internacionales de derechos humanos, las convenciones de carácter regional y todo un abanico de convenciones internacionales que protegen determinados sectores específicos como los derechos de los niños, los derechos de la mujer, la prohibición internacional contra la tortura, entre otros.

A partir de los años setenta se comenzó a hablar de derechos humanos de tercera generación, los cuales tratan de responder a los retos más urgentes que tiene planteados ante sí la comunidad internacional.

Entre los derechos humanos que fueron propuestos para formar parte de esta nueva frontera se encuentran los siguientes: el derecho al desarrollo; el derecho a la paz; el derecho al medio ambiente; el derecho a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad y el derecho a la asistencia humanitaria. (Demarchi, en línea).

Es larga y dinámica historia de la construcción de esta utopía; cada día logran un mayor poder de reclamo y veto los grupos que constituyen el movimiento actual de los derechos

humanos, conformados especialmente por organizaciones de la sociedad civil, que en conjunto con los medios de comunicación producen información permanente sobre las violaciones pretendidas o reales que los Estados y sus gobiernos infringen a los ciudadanos. Esto constituye un contrapeso al enorme poder que han adquirido los gobiernos en una época de creciente información y control sobre las actividades, e inclusive sobre las identidades de las personas que conforman los conglomerados sociales.

El reconocimiento de dichos derechos y los reclamos que se formulan han dado pie a muchos movimientos sociales de reivindicación, entre los cuales, y sin pretender agotar su enumeración, es preciso distinguir los de carácter más universal, como los movimientos a favor de las minorías étnicas, el indigenismo, y el feminismo, derechos que a su vez constituyen utopías centradas en grupos específicos y que responden a visiones específicas sobre la justicia desde la óptica de intereses comunes en razón de sexo, origen cultural y movilidad social.

Movimiento social por los derechos de las minorías étnicas²²

En el presupuesto que guía la configuración de los grupos por la defensa de las minorías étnicas (Sánchez y Martínez, 2000) se reconoce que éstas deben gozar de la realización de todos los derechos humanos y libertades fundamentales en términos iguales a los de otros grupos en la sociedad, sin discriminación de ningún tipo. Pero se predica además que, tanto los grupos

22. Para ampliar el tema de minorías étnicas y su realidad, ver el enlace disponible en: <http://www.movimientocontralaintolerancia.com/html/denuncias2BL/puebloGitano/minoriasEtnicas.htm>

conformados por los individuos pertenecientes a las minorías étnicas como los grupos minoritarios propiamente dichos, gozan además de ciertos derechos humanos (Demarchi, en línea) específicamente ligados a su estatus étnico, incluyendo su derecho a mantener y disfrutar de su cultura, su religión y su idioma, en condiciones libres de discriminación.

Se predica en particular que las minorías étnicas tienen el derecho a la no-discriminación, exclusión restricción o preferencia basada en raza, color, origen nacional o étnico, idioma, religión, nacimiento u otro *status*, que tenga propósito o efectos de deteriorar el pleno goce de los derechos humanos y libertades fundamentales. Derecho que incluye la no discriminación de todas las áreas y niveles de educación, empleo, acceso al cuidado de la salud, vivienda y servicios sociales, y el reconocimiento equitativo como personas ante la ley. El derecho a participar efectivamente en la vida cultural, religiosa, política, social, económica y pública. El derecho a la libertad de asociación, al goce y desarrollo de su propia cultura e idioma; al establecimiento de sus propias escuelas y otros procesos de capacitación y el establecimiento de instituciones educativas para enseñar y recibir capacitación en sus propios idiomas materno. El derecho a participar en la toma de decisiones y políticas concernientes a su grupo y comunidad, en el ámbito local, nacional e internacional y a estar libres de genocidio y limpieza étnica.

El feminismo como movimiento social

La discriminación de las mujeres ha sido constante a lo largo de muchas etapas de la historia de la humanidad, con base en una supuesta inferioridad del llamado *sexo débil*. En 1837 emerge en la lengua francesa la expresión *feminisme*, para denominar la intención de apoyar públicamente los derechos del género

femenino en dicha sociedad. Desde el surgimiento de esta doctrina, las mujeres han llevado a cabo luchas incansables para defender sus derechos y su papel en la esfera de la vida pública. Pero es en los últimos años, cuando la teoría feminista ha forjado conceptos nuevos, “la historia de las mujeres no es sólo la historia de su represión, sino también la historia no menos ocultada hasta hoy de su resistencia en el curso de los siglos a esta represión y a su encierro” (Mujeres en red, en línea).

No caben dudas de que para impedir la discriminación hay que tener además de leyes más equitativas, control para que en la práctica se cumplan, realizar análisis cuantitativos del acceso y oportunidades sociales tomando en cuenta los sexos para analizar si participan equitativamente, y obviamente, luchar contra los factores cualitativos que establecen barreras difíciles de superar en el mundo moderno, porque esto tiene relación con actitudes que se transmiten en la crianza y en la educación y se filtran en los diversos modos de la cultura.

Aún en el presente, cuando se han alcanzado incuestionables logros en la lucha por la igualdad de la mujer, hay que reconocer que continúan existiendo mecanismos sociales y culturales que permiten la discriminación, tales como: la violencia doméstica, el acoso sexual, el trato diferenciado, y otros que son denuncias cotidianas en las sociedades modernas.

El indigenismo: un movimiento social autóctono

Indigenismo es un término derivado de la palabra indígena. El modo de abordar la problemática de los pueblos indígenas por parte de la sociedad dominante ha pasado por diferentes fases estrechamente relacionadas con los valores y estrategias de dicha sociedad en cada etapa histórica, “Los críticos del indigenismo lo consideran como un instrumento al servicio de

los estados nacionales para destruir la identidad de los pueblos nativos e integrarlos en una cultura nacional homogénea” (Fernández, s.d.).

El movimiento indigenista contemporáneo como actitud humanista ante la cuestión indígena comenzó a emerger en la segunda mitad del siglo XIX a partir de la reflexión crítica como una ideología mestiza que reconocía la explotación secular que venían padeciendo los indígenas y la necesidad de educación para desarrollar sus cualidades y llegar a ocupar el lugar que merecen en la sociedad. El llamado indigenismo integracionista partía del siguiente supuesto teórico: los pueblos indígenas están marginados de la vida política, económica y cultural del país, por lo que hay que integrarlos a la vida y beneficios de la nación.

A principios de la década de los años setenta se produce un claro punto de inflexión en el indigenismo interamericano hacia lo que se ha llamado etnodesarrollo. La dimensión cultural del desarrollo volvió a ocupar el lugar principal de la agenda indigenista, pero con un sentido inverso al que había tenido en la primera fase integracionista. La cultura indígena no se veía ya como el obstáculo principal para el desarrollo, sino como su principal recurso para un desarrollo integral. El etnodesarrollo significa no una alternativa tecnológica romántica, o una propuesta de ahorro en inversiones, sino la posibilidad de abandonar los modelos homogeneizadores de desarrollo, que avasallan y sometían la diversidad, en beneficio de modelos plurales capaces de proyectar toda la capacidad social del trabajo humano para un futuro más justo (Franch, en línea).

En los últimos años se ha producido un cambio de paradigma en el indigenismo interamericano, que ha terminado por adoptar un modelo pluralista de resolución de la cuestión étnica. Este giro inequívoco hacia un modelo pluralista que pretende

romper con los modelos asimilacionistas e integracionistas, en los que se había inspirado previamente el indigenismo, ha sido un proceso complejo en el que han influido múltiples factores estrechamente interrelacionados; entre ellos, la quiebra del modelo de desarrollo modernizador, la transformación del estado, la emergencia política de los pueblos originarios, y el desarrollo científico y tecnológico. Todo en el marco de un proceso histórico de globalización que ha contribuido a la revitalización étnica en todo el mundo (Quintanilla, 1990).

D. La utopía del desarrollo socioeconómico

Una tercera faceta que adquirió el pensamiento utópico en el siglo XX fue la conceptualización sobre el desarrollo económico y social de las naciones que en algún momento fueron calificadas de subdesarrolladas, por estar al margen de los efectos que los avances de la ciencia y la tecnología estaban logrando sobre la humanidad. El subdesarrollo a su vez incluyó varias facetas.²³

23. Situación de aquellos países o regiones con sistemas de producción y hábitos de consumo que se consideran superados por el devenir de los tiempos. Estado de atraso económico en el que se encuentran muchos países o regiones, caracterizado por la baja renta per cápita, el exceso de población, el reducido nivel de ahorro y formación de capital, la carencia de tecnologías productivas modernas, los deficientes servicios públicos, el predominio de las actividades productivas del sector primario, en el que trabaja la mayor parte de la población, el escaso grado de desarrollo, por el contrario, de los sectores industrial y de servicios, la baja de la productividad de la mano de obra en general y la falta de capacidad empresarial. El subdesarrollo es un problema económico, pero es también un problema social y cultural. Disponible en: <http://www.economia48.com/spa/d/subdesarrollo/subdesarrollo.htm>

En primer lugar, fue concomitante al predominio de la pobreza como factor estructural de la sociedad. En segundo lugar, adoptó varias connotaciones políticas entre las cuales se hizo énfasis en las fallas de la democracia y en la predominancia del caudillismo o de las formas absolutistas de gobierno. En tercer lugar, y como resultado de los problemas anteriores, se hizo énfasis en las diferencias sociales, que a su vez tienden a reproducirse por factores religiosos, axiológicos, educativos y comunicacionales propios de la permanencia de estructuras feudales heredadas de los tiempos de la colonización por parte de las naciones industrializadas. En consecuencia, el desarrollo económico se propició como una panacea social para superar estas situaciones de carácter cultural, social y económico, de gran parte de los pueblos y naciones del mundo a los cuales se los agrupó bajo el epíteto de países subdesarrollados.

El concepto de desarrollo traía consigo la consagración de una situación de paso. Es decir, de un proceso de cambio en el cual una sociedad pasaba de una situación de dependencia de la economía campesina y rural, con énfasis en el trabajo individual y familiar, a una sociedad industrializada en la cual las máquinas, como resultado de los avances de la ciencia y la tecnología permitían multiplicar y hacer más eficientes los frutos del trabajo humano, y supuestamente, abrían la posibilidad para todos de acceder a los bienes y servicios producidos a un nivel masivo por las fábricas y las empresas de alto rendimiento.²⁴ El desarrollo, por lo tanto, se definió como una transición de una sociedad tradicional, con sus valores fincados en el trabajo individual y en la familia como núcleo de la sociedad, íntimamente vinculados y reglamentados por los factores climáticos y geográficos, hacia una sociedad moderna donde el humano, a través del manejo

24. El documento clásico sobre este concepto es el libro intitulado *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* de Daniel Lerner (vol. 91859) (Publisher: Free Press, 1958)

tecnológico, podría dominar los factores naturales y extraer de los recursos naturales el máximo de uso para la producción de elementos generadores de bienestar individual y social. Pero dicho desarrollo solo se podría lograr cuando existiera una adecuada provisión y acumulación de capital, sin la cual la financiación tanto de las organizaciones empresariales como de la misma sociedad, y en especial la construcción de las infraestructuras necesarias para favorecer el crecimiento de la industria y el comercio, no se consideraban posibles.

A estos dos factores, es decir a los recursos humanos y al capital físico y financiero acumulado, se debía añadir el recurso del trabajo, considerado como recurso humano, que solo operaría adecuadamente como resultado de procesos amplios, ascendentes y sofisticados de formación y capacitación. Se habló entonces del recurso humano como otro factor decisivo en este proceso de transición y cambio que se predicaba como imagen del desarrollo de los pueblos.

En la fórmula del desarrollo existieron dos grandes multiplicadores exponenciales, a saber: la capacidad de organización y de trabajar como empresas establecidas dentro de una alta división, especialización y diferenciación del trabajo; y la innovación tecnológica, resultado del adelanto científico como fruto de la aplicación de la metodología experimental al estudio y manejo de las leyes de la naturaleza mediante la exploración del átomo, de la dinámica de los cuerpos sólidos y de la modificación de los procesos físicos y biológicos. Todo este conjunto constituyó un nuevo credo y una nueva ideología cuyo resultado obligado se esperó tenía que ser el bienestar para todos, el reino de la justicia y de la libertad.

Las condiciones para establecer la utopía del desarrollo, que marca en general los procesos históricos de la segunda mitad del siglo XX, estuvo liderada y promovida por las

agencias establecidas a partir de la Segunda Guerra Mundial con el objeto de reconstruir la debacle de los países que fueron escenario de dicho enfrentamiento histórico. Se crearon instituciones de gran influjo mundial como los bancos de desarrollo y se establecieron mecanismos bilaterales de ayuda y apoyo al desarrollo de los pueblos, tanto desde los gobiernos como desde las iglesias, los conglomerados industriales y otros agentes financieros. Sin embargo, a pesar de los enormes logros en cuanto a la transformación de las condiciones materiales de vida y a la extensión de los servicios públicos y comunales, ocurrieron fenómenos de incremento desmedido de los índices de endeudamientos por parte de los países de la periferia, de acentuación de las diferencias sociales con la aparición de los súper ricos y los súper miserables, la *tugurización* de las grandes urbes, y muy especialmente el deterioro de la naturaleza y de sus recursos, a causa de una explotación inmisericorde.

Como reacción a estos fracasos, desde las ciencias sociales y la economía, algunos analistas consideraron que, en las dos dimensiones del desarrollo económico, el crecimiento económico y la calidad de vida, entendida como la satisfacción de las necesidades básicas, tanto materiales como espirituales, era necesario incluir en forma definitiva y no sustitutiva, los temas del “desarrollo humano sostenible”, la ecología y defensa de los recursos naturales.

Así, según lo anotan varios tratadistas, la evolución de la utopía del desarrollo recorrió históricamente los siguientes pasos (Crecimiento económico, en línea):

En la década de los cincuenta, el desarrollo se entendió prácticamente como un sinónimo de crecimiento económico e industrialización. El ser humano fue considerado como un factor más de producción, es decir, como un medio

para alcanzar un crecimiento económico mayor. El indicador por excelencia del desarrollo fue el ingreso por habitante. Además, se consideró que existía un solo camino al desarrollo y que el modelo era Estados Unidos. Estas ideas se convirtieron en las dominantes a la hora de hablar del desarrollo de un país.

En la década de los sesenta se cuestionó la anterior concepción de desarrollo. Si queremos saber si un país se ha desarrollado debemos preguntarnos qué ha pasado con la pobreza, el desempleo y la desigualdad. Si estos problemas han empeorado no se podría hablar de desarrollo, aun cuando el ingreso por habitante se haya duplicado. Por lo tanto, queda claro que el crecimiento económico no puede ser el fin del desarrollo.

En la década de los setenta, el concepto de desarrollo implicó la búsqueda de un crecimiento con equidad. En los países más industrializados surgió una creciente preocupación por el uso irracional de los recursos naturales y la contaminación ambiental que había provocado su proceso de crecimiento e industrialización.

Lamentablemente, en los ochenta, la recesión de la economía internacional, la explosión del problema de la deuda externa y los problemas inflacionarios llevaron a que los objetivos económicos centrales fueran la estabilidad macroeconómica y la recuperación del crecimiento económico. La década de los ochenta e inicios de los noventa fueron los

tiempos de los programas de estabilización y ajuste económico.²⁵

Finalmente, en la década de los años noventa, se consolidó un nuevo concepto de desarrollo, denominado desarrollo humano sostenible. Se entiende que el desarrollo significa crecimiento equitativo y en armonía con la naturaleza. Una comunidad o una nación realizan un proceso de desarrollo sostenible si el desarrollo económico va acompañado del humano —o social— y del ambiental. Es decir, la preservación de los recursos naturales y culturales y el despliegue efectivo de acciones de control de los impactos negativos de las actividades humanas sobre el entorno.

E. La utopía al abrigo de la ciencia y la tecnología

La cuarta faceta del pensamiento utópico en la época moderna la constituye la exaltación de los valores de la ciencia y el progreso de la humanidad como resultado de la innovación tecnológica. Dicha conceptualización está profundamente enraizada en la propuesta del desarrollo económico. Se ha convertido en una de las utopías más generalizadas y su influjo ha sido inmenso en la construcción de la mentalidad del siglo XX.

La creencia de un mundo mejor como resultado de la racionalidad científica se basa en el presupuesto que la sociedad será mejor y sólo será mejor, cuando se apliquen

25. Sobre la evolución del concepto de desarrollo, consultar *Modernization Theory: effects of the modernization process on human communication*. Disponible en: [http://www.utwente.nl/cw/theorieenoverzicht/Theory%20 Clusters/Media, %20 Culture%20and%20Society/Moderniz](http://www.utwente.nl/cw/theorieenoverzicht/Theory%20Clusters/Media,%20Culture%20and%20Society/Moderniz).

los conocimientos de la ciencia y la tecnología en su manejo. Se aplica de esta manera la idea que dejó consignada Francis Bacon (1626) en su narración utópica sobre la Nueva Atlántida, pero en el concepto moderno de la *eu-topía* que dejó consignado Lewis Mumford (1922) en el último capítulo sobre la historia de la utopía.

La exaltación de dichos valores ha sido el resultado de los grandes éxitos logrados por la aplicación de la metodología de la investigación científica para el descubrimiento de las leyes naturales y para el ejercicio de la inteligencia y la voluntad humana en el dominio de la naturaleza, factores que a su vez han desembocado en el progreso material y en el desarrollo tecnológico en todas las áreas de la actividad humana. Implícitos en el avance de la ciencia están los nuevos conceptos de interpretación de la causalidad, la experimentación como base del progreso del conocimiento, la verificación y crítica de las leyes derivadas de la actividad experimental, y la formulación de leyes generales, que no deben ser absolutas, y, por lo tanto, abren los horizontes para nuevas interpretaciones y nuevos hallazgos.

A los factores constitutivos de la racionalidad científica se añade la posibilidad y la praxis de la aplicación de las innovaciones organizacionales y tecnológicas para el logro de una mayor eficiencia y efectividad en la organización de los procesos de producción, conducentes a la transformación de las organizaciones, de las empresas, de los mismos grupos de investigación, de los Estados y sus formas de gobierno (OEI, 2012).

La investigación básica en ciencias como física, química y biología, conjuntamente con los adelantos en el conocimiento de la filosofía y las ciencias humanas y sociales, produjeron significativos adelantos científicos en áreas como la producción y uso de la energía, las ciencias de la computación,

la producción de alimentos, la industria aéreo espacial, las telecomunicaciones, la medicina, los procesos de producción agrícola, industrial y minera, las ciencias de la administración y la organización. Como resultado de múltiples avances de la investigación científica se ha logrado una oferta más amplia de servicios públicos, el mejoramiento de la vivienda y la urbanización, el incremento de los índices de vida y una mejor salud; así mismo, la construcción de infraestructuras y el mejoramiento de los sistemas de comunicación. Estos adelantos a su vez han acelerado los procesos de reproducción del capital, con acumulación de riqueza a través de la banca y el comercio y un incremento de las posibilidades de empleo para vastos sectores de la población. Como resultado final se producen efectos en la globalización de la economía, la mundialización de la cultura, las posibilidades de interacción entre las personas, los grupos y las naciones y la transformación del mundo en que habitamos.

La utopía de la búsqueda del conocimiento por el progreso del mismo, que no niega la utilidad de su aplicación para la transformación de la economía, de las empresas, del mundo del trabajo y de la organización social de los pueblos y naciones, tendió a ideologizarse y a constituir una de las bases más sólidas de la modernidad. La investigación científica se institucionalizó socialmente como resultado de los conflictos bélicos que signaron al siglo XX. El progreso de la ciencia y de sus artefactos fue el resultado de la urgencia por ganar batallas y por consolidar los ideales de poder racial o de clase, por un lado, o de democracia y ejercicio libre de voluntad de la nación y de los pueblos, por el otro. El ritmo de los descubrimientos y de la capacidad innovadora se potencializó radicalmente y pudo por un lado llevar al hombre a la luna, pero también pudo universalizar formas de vida, de trabajo, de movilización, de utilización del tiempo libre que signaron definitivamente el concepto de bienestar y lograron que la humanidad obtuviera índices mayores de esperanza de vida

y de disfrute de los bienes y servicios que se multiplicaron exponencialmente. Hicieron además que la humanidad tuviera una experiencia propia de la capacidad de la mente y del desarrollo de la inteligencia, a la par que sobrevaloraron la objetividad por encima de otros valores, sentimientos, creencias y elementos subjetivos y estéticos que anteriormente eran considerados como altamente humanos.

La saga de la innovación tecnológica que comenzó desde el siglo XIX con la aplicación del vapor para la generación de energía y el impulso de la locomoción, se aceleró a comienzos del siglo XX con el desarrollo de las tecnologías denominadas clásicas del carbón y del acero, que potenciadas por las cadenas de producción en línea y por el invento del motor de gasolina y su aplicación en todas las formas de transporte marítimo, terrestre y aéreo dieron una nueva dimensión a la gestión humana y ampliaron los límites de la cotidianidad. La ciencia y la innovación tecnológica avanzan aceleradamente hacia la generación de la energía por sistemas eléctricos que amplían su conducción y margen de utilización; y como resultado de las guerras hacia las tecnologías de producción y uso de nuevos materiales procedentes de la química sintética. El manejo de la energía atómica añadió una nueva dimensión exponencial al progreso científico y a la transformación de la naturaleza, sorprendente por su potencialidad, pero al mismo tiempo generador de riesgos y peligros de carácter global.

(Sábato y Botana, s.f.).

El mundo queda reducido al tamaño de lo que se ha denominado *planeta tierra*, y por intervención de los inventos y avances tecnológicos de los sistemas de comunicación e información a lo que McLuhan (1966) denominó como la *aldea global*. Dado que la transmisión de información mediante procesos binarios se convirtió en la forma de comunicación propia de la era de los sistemas, se pudo explorar en áreas tan complejas como la biotecnología, se inició la indagación de los puntos más remotos del universo y sus orígenes, y se realizaron indagaciones profundas sobre los componentes más íntimos de la materia y de la biología; dando lugar a avances tecnológicos como la digitalización de todos los procesos de producción, y a resultados tan complejos como la ciencia de la computación, la cibernética, y más recientemente la ingeniería genética y la nanotecnología.

Sin embargo, los líderes políticos y espirituales de la humanidad son conscientes de que la ciencia, sola por sí misma y cerrada en su ámbito disciplinario, no constituye un factor confiable para una benéfica transformación social. Muchas veces los productos de la ciencia más que positivos para el desarrollo de la humanidad han sido letales y causa de grandes problemas; pero una ciencia orientada hacia el ser humano como sujeto de la historia y hacia el perfeccionamiento de las sociedades es capaz de mostrar los caminos adecuados para la construcción y la puesta en escena de ese ideal, que es, en última instancia, la gran lección que deja el estudio de la utopía del desarrollo de la ciencia y la tecnología a través de su periplo histórico.

F. Lecciones aprendidas

Las lecciones que deja el análisis de la función utópica en la época de la modernidad son, a saber: la ideologización política, la generalización del concepto de los derechos humanos, la entronización del concepto del desarrollo económico y la esperanza en la transformación social mediante el adelanto científico y la innovación tecnológica, y esto conduce necesariamente al reconocimiento de su complejización. En primer lugar, se mantienen los cuatro grandes hitos históricos que se habían configurado en la historia del pensamiento alrededor del mejoramiento y transformación de la sociedad: la visión platónica del ejercicio de la democracia; la concepción cristiana del mejoramiento de la humanidad mediante su adherencia a valores trascendentales; la visión socialista caracterizada por la dialéctica, los enfrentamientos sociales y el poder de los gobiernos o estatismo; y la visión científica, hermana del desarrollo del capitalismo, que en parte se confunde más con la opción del bienestar democrático que con la de la igualdad y homogenización socialista. Es importante constatar que estos tipos ideales no se dan en estados puros, sino en múltiples combinaciones posibles. Lo cual añade complejidad a la misma variabilidad que encierra cada uno de ellos.

En segundo lugar, es preciso reconocer que el principal peligro que enfrentan las posiciones utópicas de la modernidad es que para transformar la realidad tienden a convertirse en dogmas; los cuales, como resultado de la dinámica social, generan una explosión permanente de violencias y radicalizaciones, destruyendo la base de su propio raciocinio y acentuando peligrosamente las polarizaciones. Ha sido significativo el enfrentamiento entre el pensamiento utópico como búsqueda de la felicidad y la actitud ideologizante como imposición de ideas absolutas; lo que ha creado un panorama

de enfrentamiento y radicalización de las dicotomías, que se traduce en el incremento de los conflictos y las desavenencias en lo relacionado con el manejo de la sociedad y el ejercicio mismo de la política (Mannheim, 1936, p. 354). Esta es la razón por la cual la época posmoderna se muestra tan cuidadosa en manejar y calificar las ideologizaciones convertidas en metarrelatos y tan reacia en general a la utopía.

Una tercera lección que se deduce de la presencia de la utopía en la modernidad es la tendencia hacia la segmentación. Si bien se reconocen principios generales como los derechos humanos y se consagra su aplicación para toda la humanidad, en la realidad de su ejecución se considera de especial importancia el reconocimiento de las diferencias y como consecuencia su particularización, de acuerdo con las características sociales, económicas y culturales de los diferentes grupos que las promueven. Así se acentúa además la complejización a la cual se hizo alusión y es especialmente visible en el caso del respeto por las minorías que pareciera tiende a afianzarse.

Un cuarto aspecto que se deduce de la presentación del desarrollo de la utopía en el siglo XX hace relación con la faceta científica de la utopía, y lleva a formular la siguiente pregunta: ¿es la ciencia forjadora de utopías?, o por el contrario ¿constituyen las utopías el contexto favorable para el desarrollo científico? Posiblemente, una mirada a lo que han sido cierto tipo de comics o historietas pudiera ayudarnos a descifrar el enigma.

En los años sesenta la historieta de Dick Tracy les mostró a los niños y jóvenes de esa época cuál era la tendencia del desarrollo tecnológico. Tener un reloj como el que usaba el héroe de la gabardina, que sirviera de teléfono y televisión, era una utopía entonces. Hoy en día es una realidad. Lo mismo puede decirse de los viajes de Julio Verne cuando sugirió la

posibilidad de ir hasta el centro de la tierra, llegar a la Luna o darle la vuelta al mundo en ochenta días. Todas esas metas han sido superadas por la ciencia y seguro que la respuesta se concreta en que la utopía sí es precursora del progreso científico. Pero a su vez la ciencia ha sido forjadora de nuevas utopías, como cuando se pensó a mediados del siglo XX que con la revolución verde se solucionarían los problemas del hambre en el mundo.

Lo cierto es que a la función utópica como construcción de axiología y, por lo tanto, como acción cultural, se le debe en gran medida el progreso de la humanidad. Es cierto que en el intento por lograr un mundo mejor la ciencia puede jugar un papel relevante, pero ésta es capaz también de forjar riesgos y peligros inimaginables para cuyo control y manejo es preciso contar la capacidad analítica y el rigor del método científico. No hacerlo precipitaría a un desarrollismo y un cientifismo irracional. En esta consideración radica el por qué se está evolucionando hacia nuevas formas de gobernabilidad, como se explicará posteriormente.

3.

La utopía, llamada a calificar servicios

A. Una visión crítica desde la posmodernidad

El pensamiento crítico desde la posmodernidad

Pareciera que en los albores del siglo XXI las utopías predominantes hubieran sido llamadas a calificar servicios: y que fuera preciso buscar, construir e idear nuevas utopías porque las que se venían pregonando no surtieron los resultados de bienestar global y de bonanza general que se esperaban.

El final del siglo XX acentuó el reconocimiento de los grandes problemas que afectaban a la humanidad, en parte estos pudieran atribuirse a la forma como trataron de realizarse los grandes ideales dando lugar a la aparición y acentuación de problemas como: el incremento de las desigualdades entre regiones, países, localidades y personas, el calentamiento global, las crisis económicas y financieras mundiales, la generalización del terrorismo, pandemias como el sida, el narcotráfico, la corrupción en la gestión política, los desplazamientos poblacionales y los desequilibrios demográficos.

La crítica a la modernidad, característica del posmodernismo, se ha realizado a través de ópticas muy variadas, entre las cuales cabe destacar las provenientes de una visión humanística radical, las originadas dentro de una visión espiritualista de clara estirpe religiosa, las que analizan el progreso tecnológico desde sus consecuencias nocivas para el aseguramiento del futuro, las que enfatizan y critican los enormes baches sociales creados por la concentración de los capitales; y, las que ponen en tela de juicio la globalización de la economía y la destrucción de las culturas locales.

Es preciso señalar, paralelamente con el reconocimiento de los problemas que produjo la modernidad, los logros que se obtuvieron. La crítica a la utopía moderna debe hacerse con cuidado para no destruir los beneficios obtenidos, principalmente en lo relacionado con: el reconocimiento universal de los derechos humanos, la ampliación y crecimiento del estado de bienestar, el papel de la ciencia, la tecnología y la innovación en el desarrollo de los pueblos, las políticas del desarrollo impulsadas como función de los gobiernos y los efectos de la interacción, la interrelación, la conectividad que condujeron a la construcción de la aldea global, tal como fue descrita por Marshall McLuhan en 1967.²⁶

Un hecho significativo es que las dudas sobre los éxitos y avances del modernismo fueron surgiendo a medida que estos iban apareciendo. Comenzando la década de los setenta, un grupo connotado de intelectuales realizó en el documento intitulado *Los límites del crecimiento* (Meadows, 1972, p. 63), un análisis exhaustivo sobre la posibilidad de agotamiento y destrucción de los recursos naturales como resultado de las

26. Ours is a brandnew world of allotonceness. "Time" has ceased, "space" has vanished. We now live in a global village... A simultaneus happening. Marshall McLuhan, Quentin Fiore, *The médium is the message. An inventory of effects*, (New York: Bantan Books, 1967, p. 63).

tendencias consumistas y el crecimiento desbordado de la población. Se institucionalizó así la corriente ecológica que tanta importancia adquiere en la actualidad, cuando el planeta tierra ha sido afectado por los problemas del calentamiento global y de los cambios climáticos recurrentes. A estas críticas se suman las procedentes de la constatación de las diferencias crecientes e insuperables entre los que logran la acumulación de capital, bien sea en forma individual o mediante la internacionalización de las empresas, y las grandes masas de población que cada vez se suman en umbrales insalvables de miseria (Stiglitz, 2010). Hechos que a su vez son el producto de la ideologización de la teoría económica que sustenta la globalización en el dogma incontrovertible de la predominancia del mercado como única regla explicativa (Stiglitz, 2010, p. 423).

En el trasfondo de estas críticas subyace la consagración de la complejidad del mundo que implica reconocer que las explicaciones reduccionistas no solo son incompletas sino inaceptables (Morin, 1996). Pero, a su vez, conduce a la imposibilidad de predecir con alguna certeza el predominio de situaciones caóticas en donde es preciso elaborar nuevas formas de racionalidad para superarlas (Morín, 1996, p. 165). No obstante estas tendencias, el campo de las predicciones se convierte en un terreno fértil para nuevas especulaciones, que en alguna forma conllevan la esperanza y la utopía como un ingrediente fundamental (Attali, 2006). Este parece ser el sentido de lo que se ha dado en denominar la posmodernidad (Attali, 2006, p. 243).

Un aspecto positivo de la posición posmoderna ha sido la caracterización actual de la sociedad en lo que se refiere a su ingreso a la denominada era de la información y el conocimiento (Castells, 2001). Calificativo que señala dos hechos: la creciente interacción e interconexión de las sociedades que habitan el planeta, y el papel fundamental que juega la ciencia en su transformación.

Un esfuerzo para tratar de entender lo que significa posmodernismo

Pero finalmente ¿qué se entiende por el posmodernismo? No parece existir una visión única ni comprensiva del mismo, pero se pueden señalar algunas de sus características.

El posmodernismo más que una etapa histórica es una posición focalizada en la crítica del modernismo. Para tratar de entender el ámbito y las características de esta visión diferente de la realidad, y en el intento de concretar y definir lo que en cierta forma tiene como característica el ser supremamente vago y etéreo, se pueden señalar las siguientes pautas de pensamiento:

Primero: El posmodernismo es el fin de los metarrelatos, es decir, la época en la cual se cuestiona a fondo el papel impositivo de grandes ideologías como el cristianismo y el marxismo, e inclusive en la cual se pone en duda el valor omnímodo que algunos pensadores han querido dar al desarrollo económico, al progreso de la ciencia y a la explosión de las tecnologías.

Jean Francois Lyotard (1994) afirma: posmoderna es la incredulidad con respecto a los metarrelatos. La victoria de la tecnología y la ciencia capitalista sobre los otros candidatos a la finalidad universal de la historia (como el socialismo, los derechos humanos, el cristianismo) es otra manera de destruir el proyecto moderno. Ha pasado la época de los grandes relatos o metarrelatos que intentaban dar un sentido de liberación o emancipación a la marcha de la historia. Esta invalidación de metarrelatos ha sucedido en los últimos cincuenta años. El principal problema filosófico

que se plantea hoy es el de la legitimación de lo que afirmamos; se han hundido los metarrelatos como fuente de legitimación; lo científico no es capaz de justificar sus propias bases; el criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo; el consenso obtenido por el diálogo (según Habermas) violenta la heterogeneidad de los lenguajes. “La ciencia posmoderna aparece como una “investigación de inestabilidades”.

(Lyotard, 1994, p. 119).

Segundo: El posmodernismo se presenta como la época del pensamiento complejo durante la cual se trastocan las concepciones tradicionales de la filosofía sobre problemas tan trajinados como la causalidad y asuntos como la relación entre el sujeto y el objeto. Es una época de desequilibrios y grandes tensiones, signada socialmente por la inestabilidad, la ebullición y la energía, propias del calentamiento de los sistemas sociales en analogía con los sistemas físicos, como la segunda ley de la termodinámica, que hace de la incertidumbre una de sus mayores características. En este sentido son muy significativas las reflexiones de Ilya Prigogine (1994) cuando afirma:

Todos conocen el cuento de ese caballo que tenía un clavo flojo, que al romperse le hizo perder una herradura, y la pérdida de la herradura impidió al jinete seguir cabalgando, y la demora del jinete condujo a la caída de un imperio. El suceso más insignificante puede cambiar el curso de la historia. En contraste con ello, se suponía que la naturaleza era estable y que la ciencia podía alcanzar la certeza. ¿Sigue siendo válida esta suposición en nuestros días? Ha tenido lugar un cambio drástico. (p. 39).

Como complemento, Edgar Morin (1996), basado en la teoría de la información y de los sistemas, en la cibernética y en los procesos de auto-organización biológica, construye un método que intenta estar a la altura del desafío de la complejidad. Según Morin, estamos en la prehistoria del espíritu humano y sólo el pensamiento complejo nos permitirá civilizar nuestro conocimiento. Hay tres principios sobre los cuales construye Morin lo que podría ser el paradigma de la complejidad: el principio dialógico, el principio de recursividad organizacional y el principio hologramático.²⁷

El principio dialógico se refiere a la antinomia entre el orden y el desorden que aparentemente son dos enemigos: uno suprime al otro, pero, al mismo tiempo, en ciertos casos colaboran y producen la organización y la complejidad. El principio dialógico nos permite mantener la dualidad en el seno de la unidad. Asocia dos términos a la vez complementarios y antagonistas.

El segundo principio es el de la recursividad organizacional. Un proceso recursivo es aquel en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causa y productores de aquello que los produce. Son formas de solución de problemas que se refieren a sí mismos, y que se repiten secuencialmente. Implica además la formación de subsistemas dentro de los sistemas

27. En realidad, los posmodernos hablan con mayor claridad del fin de las ideologías que del fin de las utopías. Sin embargo, parece que para ellos no es tan clara la diferenciación entre unas y otras. Más bien pareciera que toda ideología en sí misma encubre una utopía, en la medida que su realización es poco probable y requiere una lucha o un esfuerzo por implantarla.

y consecuentemente la referencia de un sistema dado a otros sistemas superiores de los cuales hace parte y está en correlación.

El tercer principio es el principio hologramático. En un holograma físico, el menor punto de la imagen del holograma contiene la casi totalidad de la información del objeto representado. En la lógica recursiva, sabemos muy bien que aquello que adquirimos como conocimiento de las partes reentra sobre el todo. Aquello que aprehendemos sobre las cualidades emergentes del todo, todo que no existe sin organización, reentra sobre las partes. Entonces podemos enriquecer el conocimiento de las partes por el todo y del todo por las partes, en un mismo movimiento productor de conocimientos.

(Morín, 1996, pp 87-105).

Tercero: El posmodernismo se presenta como la era de la creciente interrelación e intercomunicación que hace que todo evento, cualquiera sea el lugar en el que ocurre, tenga impacto a nivel global y produzca efectos que sólo tratan de ser inteligibles a partir de nuevas formulaciones matemáticas como la teoría del caos que formulara en 1998 James Gleick.²⁸

28. La teoría de las estructuras disipativas, conocida también como teoría del caos, tiene como principal representante al químico belga Ilya Prigogine, y plantea que el mundo no sigue estrictamente el modelo del reloj, previsible y determinado, sino que tiene aspectos caóticos. El observador no es quien crea la inestabilidad o la imprevisibilidad con su ignorancia: ellas existen de por sí, y un ejemplo típico es el clima. Los procesos de la realidad dependen de un enorme conjunto de circunstancias inciertas, que determinan por ejemplo que cualquier pequeña variación en un punto del planeta, genere en los próximos días o semanas un efecto considerable en el otro extremo de la tierra. La idea de caos en la psicología

Según estos principios los detalles o acontecimientos más pequeños pueden tener resultados enormes, que en algunos casos pueden ser catastróficos; y además es imposible tener la certeza en la predicción pues es tan inmenso el número de factores que es preciso tener en cuenta que las ecuaciones simples y lineales presentan solo imágenes retorcidas de la realidad (Gleick, 1998, p. 352).

Como corolarios o consecuencias de la posición posmoderna se pueden señalar los siguientes rasgos:

a. En el posmodernismo se incrementa la duda sobre los paradigmas políticos que han sido adoptados y experimentados, pero que parecen no responder al incremento de las expectativas de las personas, los grupos sociales y las diferentes naciones y es fuente de profundas insatisfacciones y rebeldías. La utopía del posmodernismo más que en la igualdad para todos los seres humanos, hace énfasis en los factores de equidad entendida como la posibilidad de dotar a cada ser individual con los factores y cualidades que le permitan ejercer las actividades que desea y le interesan, y realizar sus propios ideales en un mundo abierto de posibilidades. Es por lo tanto una época de grandes individualismos, que si bien se reconocen como componentes del tejido social, profundizan la concepción de colectividades como sucedáneas del tradicional concepto de comunidad. Se hace énfasis más en los derechos que en los deberes y se exige del Estado y de las autoridades que den solución a los imperiosos problemas que crean la civilización, la intercomunicación, la interdependencia y el desbordamiento de las aspiraciones. Se crean varias y muy complejas definiciones de la justicia tanto en su visión

y en el lenguaje. Pablo Cazau, *La teoría del caos*, publicado el 2002-10-09. Disponible en: http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=152.

individual para la defensa de los derechos, como en su interpretación social y en las funciones que se le atribuyen al Estado.

b. Ante el predominio de la incertidumbre como característica del posmodernismo, también se pueden calificar de posmodernos los esfuerzos prospectivos por diseñar o rediseñar una sociedad, en los cuales se definen con claridad las variables de rompimiento sobre las que es preciso actuar con el objeto de lograr esa sociedad a donde se pretende llegar, Francisco Mujica (2005) afirma:

La prospectiva no es ni profecía ni ciencia ficción porque no tiene por vocación predecir el futuro. Tampoco la podemos concebir como un ejercicio de imaginación que consistiría en un mundo mejor o peor totalmente desconectado del mundo actual. Su finalidad es contribuir a una mejor comprensión del mundo contemporáneo, explorando lo que puede suceder (futuribles) y lo que nosotros podemos hacer (políticas y estrategias) por medio de un proceso pluridisciplinario (sistémico) que tiene en cuenta la dimensión del largo plazo. (p. 322).

c. En el posmodernismo se pone en duda la viabilidad de la vida humana en el planeta tierra, en momentos que la demografía no solo alcanza cifras espeluznantes, sino que presagia mayores incrementos que sobrepasan con mucho la posibilidad de los recursos naturales e incrementan el deterioro ambiental y el calentamiento global como factores que impiden dar respuestas a necesidades cada vez más crecientes e imperiosas. Alcanza una alta prioridad el concepto de sostenibilidad que, aplicado a la naturaleza, propende por evitar el agotamiento de los recursos existentes y asegurar su provisión para el futuro, lo cual a su vez implica fuertes cambios

en los comportamientos humanos que conducen a la debacle, especialmente en lo que se relaciona con el consumismo de bienes materiales. Implica además el establecimiento de pautas institucionales promovidas por el Estado y sancionadas por la sociedad en lo que se refiere a disposición de desechos tanto industriales como humanos de todo orden, y en lo que toca con la reproducción y renovación de los recursos mediante pautas de certificación que acrediten su utilización en el contexto de los bienes comunes y los bienes públicos.

d. Finalmente, el posmodernismo es el momento de la exploración del universo en búsqueda de los orígenes de todos los fenómenos y la formulación de hipótesis y teorías que tratan de dar explicaciones a los múltiples descubrimientos que cada día amplían exponencialmente las fronteras del conocimiento humano (Hawkings, 2010, 228). La búsqueda se hace a nivel del universo en su concepción macro, pero también en la exploración de las dimensiones infinitesimales que tocan con la composición misma de la naturaleza y de la vida, dando lugar a procedimientos científicos como los utilizados en la nanotecnología, la ingeniería genética y en la producción de materiales nuevos.

B. La crítica de los metarrelatos

Una visión general de las críticas que sobre el posmodernismo se formulan en relación con los grandes metarrelatos permite afirmar que: a) en lo que se refiere a la utopía socialista soviética, el libro de Mikhail Gorbachev (1987, p. 237), es un reconocimiento del fracaso de la utopía socialista con una añoranza de que pueda volver a ser; b) los eventos de la crisis del capitalismo propiciados por la consagración de

la globalización de la economía mediante la implantación de las leyes del mercado libre, son otra muestra fehaciente del fracaso de la utopía capitalista ²⁹; c) paralelamente en lo que toca con la utopía cristiana que se basó en el concepto de Agustín sobre la Ciudad de Dios, existen nuevas aproximaciones que se refieren fundamentalmente a la ciudad secular y sus implicaciones en la transformación radical de la vida humana; d) la aparición del concepto de la sociedad del riesgo como resultado de las pandemias y catástrofes ambientales producidas por el metarrelato baconiano sobre el avance tecnológico y la mala utilización de los recursos naturales; finalmente, e) en lo relacionado con el concepto platónico de la polis y la democracia donde se ha hecho una reivindicación a partir de la reformulación y priorización del concepto de lo público.

A continuación se desglosan en detalle estas posiciones críticas; en primer lugar, en lo que hace relación al marxismo; en segundo, lugar a los asuntos relacionados con la evolución del pensamiento democrático en su concepción económica y en su sentido de lo público; en tercer lugar, a los efectos

29. "We have lived through two practical attempts to realise these (utopias) in their pure form: the centrally state-planned economies of the Soviet type and the totally unrestricted and uncontrolled free-market capitalist economy. The first broke down in the 1980s, and the European communist political systems with it. The second is breaking down before our eyes in the greatest crisis of global capitalism since the 1930s. In some ways it is a greater crisis than in the 1930s, because the globalisation of the economy was not then as far advanced as it is today, and the crisis did not affect the planned economy of the Soviet Union. We don't yet know how grave and lasting the consequences of the present world crisis will be, but they certainly mark the end of the sort of free-market capitalism that captured the world and its governments in the years since Margaret Thatcher and President Reagan". Eric Hobsbawm, "On Empire: America, War, and Global Supremacy", *The Guardian*, (2009, April 10).

negativos del desarrollo de la ciencia la tecnología; y, en cuarto lugar, a la transformación del papel de las iglesias, haciendo en todos los casos alusión a los intelectuales y autores que las han formulado.

a. La visión postmoderna de la utopía marxista

La visión postmoderna de la utopía marxista³⁰ ha sido desarrollada ampliamente por Ernest Bloch (1885-1977) en su conocida obra *El Principio Esperanza*, donde trata sobre el valor de los sueños del nuevo socialismo, jugando a fondo con un paralelismo entre Marx y Freud, es decir, en una especie de simbiosis entre marxismo y psicoanálisis (Bloch, 2006, p. 533).

El tema central de toda la obra de Bloch es la reinterpretación de la utopía, que para él no se limita a la corriente literaria fundada en el arquetipo de Thomas Moro. Más aún, critica la reducción de la utopía de Moro como un simple juego de la imaginación, como utopías abstractas sin mayor trascendencia ni dinámica de cambio. Su teoría pretende una refundación del marxismo a partir de sus potencialidades utópicas:

El marxismo ha salvado el núcleo racional de la utopía (...) Las utopías abstractas habían dedicado nueve décimas partes de su espacio a

30. Como aportes para entender y sintetizar el pensamiento de Bloch se tuvieron en cuenta, además de la obra misma de Bloch, los siguientes autores: Christian Retamal, "Ernst Bloch y la esperanza utópica de la modernidad". *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, (vol. 63); y Francisco Serra, *La evolución del concepto de utopía y su lugar en el pensamiento político contemporáneo*, en *Derecho y Política*, (N.º 237, 2007. Argés, Madrid, 1997, pp. 463-474).

la pintura del Estado futuro, y solo una parte a la consideración crítica, a menudo solo negativa, del presente...Marx dedicó más de las nueve décimas partes de su obra al análisis crítico del presente, y solo una parte relativamente mínima a la caracterización de futuro.
(Bloch, 2006, p. 197).

Sin embargo, lo más complejo de dicha reformulación es enfrentar la experiencia del socialismo del siglo XX, denominado por Bloch como reformista, (Unión Soviética, China Maoísta) desde una óptica utópica que no esté capturada por las estrategias de poder. Afirma:

Para los reformistas el movimiento era todo y el objetivo nada; y el camino se terminaba justamente por ello. Más aún la aproximación de los extremos trajo incluso consigo que sectas en apariencia radicales cayeran también en el empiricismo, privando así al marxismo de aquella riqueza y vida de las profundidades, que eran incapaces de comprender.
(Bloch, 2006, p. 198).

Muestra que la utopía entendida como función y no como utopismo³¹ o sueño es capaz incluso de rescatar los residuos revolucionarios en las ideologías de las clases dominantes ya desaparecidas, para buscar los elementos anticipadores y separarlos de aquellos de índole más regresiva.

Señala que la utopía entendida como función y como proceso, tiene como intencionalidad hacer presente un nuevo sentido de la esperanza, para desembocar así en el reino de la libertad.

31. Es de enorme importancia esta diferenciación entre Función Utópica y Sueño Utópico (utopismo)

Con ello y solo con ello, se hará realizable lo que Marx estatuyó como 'imperativo categórico', a saber, derrotar todas las situaciones en las que el hombre es un ser rebajado, esclavizado, abandonado, despreciado; lo mejor de la utopía recibe así suelo, pies y cabeza.
(Bloch, 2006, p. 199).

Para sintetizar el pensamiento de Bloch es preciso profundizar en tres conceptos: la función utópica, el principio de esperanza y el reino de la libertad.

La función utópica, es decir, la utopía con una nueva definición, es la única función trascendental que, según Bloch, merece permanecer. Pero es un proceso que no está terminado, sino que siempre se encuentra en curso.

Utopía en el sentido de proceso concreto se halla en los dos elementos fundamentales de la realidad conocida al modo marxista: en su tendencia, como tensión de lo que ha llegado a su plazo de cumplimiento y es impedido; en su latencia, como el correlato de las posibilidades reales en el mundo, aún no realizadas. (Bloch, 2006, p. 199).

En la función utópica de origen marxista existe un sujeto que es la clase proletaria en cuanto desarrolla su conciencia de clase. Pero para llegar a captar los elementos de futuro auténtico es necesaria una clase de conciencia diferente, que dé cuenta de lo aún no alcanzado en forma anticipadora. Es decir, como reacción contra lo que no debía haber sido, pero fue; y que podría alcanzar mediante el socialismo el objetivo de un devenir hacia algo mejor, es decir hacia el *novum*.

Así como en el alma alborea un todavía-no-consciente que no ha sido nunca consciente,

así también alborea en el mundo lo todavía-no-llegado a ser; este frente se halla a la cabeza del proceso universal y del todo universal, así como la tremenda y todavía tan poco entendida categoría del novum.
(Bloch, 2006, p. 200).

Es en el principio esperanza donde la utopía como función alcanza un mayor desarrollo. Ahí la esperanza, aparece como *función utópica positiva*, en una dimensión antropológica esencial que está siempre en trance de realización; en constante omnipresencia, que adquiere múltiples variantes y determinaciones según las diferentes culturas.

La función utópica positiva es un proceso que se desenvuelve en la esperanza como fundamento del optimismo militante. Y éste, a su vez, encuentra su culminación en la conciencia proletaria. Dicha nueva conciencia proletaria es la culminación de la subjetividad, ya que se autocomprende como contradicción fundamental al interior de aquello que no habiendo debido ser, ha llegado efectivamente a ser; pero que sin embargo espera llegar a ser como logro de una auténtica libertad.

La utopía así concebida pierde su marco de referencia tradicional, pues desempeña un papel central, en la medida que se identifica con una determinada perspectiva de superación de la situación actual que se traduce a su vez en la imagen humanista del reino de la libertad tal como había sido establecido por Marx. La utopía positiva logra el arquetipo humano del “Summum bonum”

que, desconocido aun, supera tanto lo arcaico como el conjunto de la historia. El humanismo se acrecienta en la utopía y adquiere en ella su verdadero sentido. El “homo homini homo” de Marx es la fórmula de ese humanismo, que al ser realizado abrirá las puertas para la más grandiosa mediación posible con las fuerzas de la naturaleza inorgánica. Esto significan las proyecciones de un mundo mejor, por lo que a la sociedad se refiere.

(Bloch, 2006, p. 201).

Ocurrirá entonces, la humanización de la naturaleza y la naturalización de la humanidad, como expresión definitiva “del reino de la libertad como necesidad impenetrada no dominada en la que ha desaparecido la alienación para crear un orden verdadero”, cuyas manifestaciones se expresarán en dimensiones sociales tan profundas como: “las imágenes del amor, los arquetipos de la poesía, los mitos y la cultura popular, la arquitectura, las imágenes de los paraísos soñados tras la muerte por las diversas religiones”.

(Bloch, 2006, p. 201).

El contenido histórico de la esperanza, representado primeramente en imágenes, sintetizado enciclopédicamente en juicios reales, conduce a la transformación de la cultura humana como horizonte utópico del logro de la libertad. Por eso puede decirse que en el principio esperanza se encuentra la enciclopedia de todas las utopías. En síntesis, donde puedan rastrearse los elementos de

la conciencia como anticipo del reino de la libertad, allí están las semillas de la utopía.
(Bloch, 2006, p. 200).

Esta visión eminentemente intelectual de la transformación de la historia, que reside por lo tanto, en la construcción de una manera utópica de repensar el cambio de la sociedad en función de la esperanza, focaliza la tarea de la interpretación marxista no tanto en la asunción del poder político como gestor de una nueva realidad, sino en la transformación de la mente como hecho cultural generador de una nueva cultura del pensamiento fincada en la esperanza. Es la concepción de la acción cultural transformadora como gestora del cambio, es decir, como función utópica en espera y como promotora de la sustitución de los paradigmas sociales.

b. La crítica a la globalización de la economía

La visión posmoderna de la economía ha derivado hacia el reconocimiento del mercado como la ley máxima que rige el progreso y el desarrollo de los pueblos y de la humanidad en su conjunto; tesis central del neoliberalismo, que adoptada dogmáticamente más que valor como ciencia se torna en una posición ideologizante. El neoliberalismo se expresa en políticas de ajustes y apertura que con diversas connotaciones se aplican en todos los países modernos. El mercado se ha tornado en el medio, el método y el fin de todo comportamiento humano y racional. El mercado absoluto reclama la libertad total; es decir, propende por la disminución de las restricciones financieras, laborales, tecnológicas o administrativas.

La crítica al metarrelato del desarrollo económico como única panacea para el bienestar de los pueblos y como medida absoluta de la felicidad, se ha focalizado sobre la visión neoliberal

en cuanto ha suplantado visiones más integrales basadas en el concepto de capital humano, medios de producción, adopción de innovaciones tecnológicas y perfeccionamiento progresivo de los sistemas organizacionales de la producción y de la empresa en general, para focalizarse solo en el mercado como valor absoluto.

Una primera crítica al metarrelato neoliberal señala que esta posición conduce a la desaparición del bien común como objeto central de la política y de la economía. En su inicio se consideró que con la aparición de la tendencia se remplazaba totalmente la visión del estado de bienestar que había sido concomitante con el desarrollo socioeconómico y había estado vigente hasta finales de la década de los años ochenta. De hecho, el énfasis en la competencia y principalmente en los factores de competitividad significaron una dinamización muy alta de la capacidad de producción, pero con la consecuencia de que los frutos de dicho incremento se concentraron en los dueños del capital que financiaron los desarrollos tecnológicos y el perfeccionamiento de los factores de competitividad y sirvieron en forma muy reducida para irrigar a la sociedad con su bonanza. De ahí que la visión del bien común quedó reducida en la práctica al favorecimiento de los intereses de unos pocos y al ensanche de las brechas de diferenciación e inequidad social, con las consecuencias de incremento de la insatisfacción y el conflicto, en lugar del bienestar general de las poblaciones.

Una segunda crítica señala que la entrega de los factores económicos a las leyes del mercado ha implicado la suplantación de la función reguladora de los Estados y ha incrementado la concentración de una riqueza creciente en los sectores más pudientes de las sociedades, con una consecuente disminución y un incremento de las dificultades para el fomento del empresarismo de los estratos medios de la población. Esta insatisfacción creciente de las clases medias y burguesas

ha tenido como consecuencia el incremento de la duda y el cuestionamiento profundo sobre los factores democráticos que propician y aseguran el desarrollo de la libre empresa, con consecuencias políticas sobre la radicalización ideológica de amplios sectores de la sociedad.

Como tercera crítica, el neoliberalismo, al someter la prestación de los servicios públicos y el incremento de los bienes públicos a las leyes del mercado, ha elevado inmensamente sus costos, ha propiciado las pautas de subvención como paliativo, ha fortalecido el mercantilismo como pauta y paradigma para la gestión de los Estados, ha incrementado el monto y el manejo de los recursos públicos, ha favorecido la desviación en su uso y ha entroncado paradigmas de corrupción en el manejo de todos los factores económicos, con un incremento de la desconfianza en los sectores de la dirigencia política y consecuentemente, con un debilitamiento de los principios que sustentan el ejercicio de la democracia.

Como fenómenos concomitantes a todo lo anterior, han crecido los factores de violencia en forma de terrorismo y se nota la ampliación de la insatisfacción social en todos los sectores, y de forma muy especial, en las clases medias que tradicionalmente han sido las sustentadoras del statu quo del sistema social.

Este conjunto de circunstancias, unidas a su vez a las recesiones económicas que han aparecido en los países capitalistas, con Estados Unidos a la cabeza y no muy lejos los países de Europa que se mueven dentro del esquema del euro, más los fenómenos del calentamiento global, y el creciente descontento de vastos sectores de las clases medias, han llevado a la necesidad de repensar las funciones de los Estados y de los organismos creados como soporte para el manejo mundial de la economía. Se ha hecho más palpable la obligación de redefinir la responsabilidad de la empresa capitalista en función no

solo del mercado, sino como tarea que tiene implicaciones profundas en el bienestar humano y en la conservación del mundo y sus recursos. A esta tendencia propiciada desde las entidades de fomento, principalmente desde el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, se la conoce como la Responsabilidad Social de la Empresa (RSE).

Stiglitz (2010) formula una cuarta crítica referida a la brecha entre la demanda global y la oferta global como fenómeno acentuado por el ejercicio de la política neoliberal en los diferentes países y la acentuación e incremento del desempleo, cuando afirma:

El problema más dramático es la brecha entre la demanda global y la oferta global. La capacidad productiva mundial está infrautilizada, en un mundo en el cual existen muchas necesidades sin cubrir. La infrautilización más grave es la de los recursos humanos; más allá del problema inmediato de más de 240 millones de desempleados en todo el mundo a causa de la recesión, hay miles de millones de personas que no tienen formación para poder utilizar plenamente su potencial humano, y muchas que están formadas no tienen un empleo acorde con sus posibilidades. Un trabajo decente es un aspecto importante para la autoestima de los individuos, y la pérdida desde el punto de vista social, es mayor que lo que deja de producirse. (p. 233)

Parece que todos estos hechos señalan el comienzo de una nueva utopía, basada sobre la insatisfacción y el desencanto con los presupuestos del desarrollo económico como un fin en sí mismo, con la búsqueda del bienestar material como

única meta de toda actividad humana. Visión que debe estar cimentada en la esperanza de crear paradigmas y funciones nuevas para orientar la actividad de los Estados, las empresas y las personas hacia un fin que por lo menos no sea el de la utopía neoliberal; pero sobre la cual es preciso reflexionar, pensar, idear y crear con honestidad y sentido de innovación y con una gran imaginación social. Posiblemente habría que repensar en una economía para el ser humano, y no en una supeditación de toda actividad humana en función de la economía, entendida sólo como producción y productividad. Este parece ser el sentido que buscan pensadores situados en la orilla del pensamiento económico como Amartya Sen y Martha Nussbaum; u otros con enorme liderazgo religioso como el papa Francisco; y aquellos con una visión más socializante y política de actualidad como el ex presidente uruguayo José Mujica.

Es previsible además, que esta posición humanista tenga visos de factibilidad como una reacción del mundo pensante ante el cerramiento de las fronteras, la construcción de murallas entre países, las barreras anti-inmigración, y el nacionalismo rampante que se ha entronizado como bandera en la defensa de fundamentalismos conservadores. Fenómeno que es muestra además, de la crisis de la globalización de la economía.

c. Lo público como ideología posmoderna de la democracia.

De la misma manera que la utopía socialista de Marx y la utopía económica del neoliberalismo han sido sometidas a profundas críticas como resultado de las fallas en el estatismo a ultranza con desprecio de los valores personales, como característica de la instauración del comunismo en el siglo XX; y de las insatisfacciones sobre el consumismo y la tiranía del

mercado propias del neoliberalismo a ultranza, el sentido de la democracia derivado de Platón ha también encontrado nuevas interpretaciones que se basan en una revaluación del concepto de lo público, donde más que a un proceso de redefinición han conducido a un enriquecimiento y perfeccionamiento de los presupuestos establecidos por el filósofo y reforzados por Moro.

La aparición de lo público que había tenido su origen en la introducción de la imprenta a finales del siglo XV, y que obtiene una nueva y más profunda connotación como parte del *ethos* de la revolución francesa a finales del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII, adquiere una nueva preponderancia con la producción masiva de bienes propia de la revolución industrial a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Dando lugar así a una explosión y generalización bajo la enorme influencia de los medios de comunicación social: radio, cine y televisión, que al remplazar y complementar las publicaciones, crearon conciencia de lo colectivo y lo institucionalizaron en las cambiantes modas y en el continuo fluir de los gustos, los intereses y las preocupaciones que es la característica de la humanidad a comienzos del siglo XXI (McLuhan, 1960, p. 206). Pareciera con ello que se hiciera verdad a nivel de las estructuras y formas del comportamiento social el *todo pasa y todo fluye* que fuera una proposición para designar la realidad surgida en la Grecia de Pericles.

En el aspecto político lo público, especialmente a partir de las teorías del Estado herederas de la Revolución Francesa y de la ideología napoleónica, adquiere una connotación todavía más profunda en razón de su homologación con las funciones que debe cubrir el Estado para cuidar los bienes públicos y para generarlos a través de sus propias instituciones oficiales. Alcanza por lo tanto un valor preponderante en la posición liberal democrática, que no solo propende por la construcción y defensa de los bienes públicos, sino que se traduce en actitudes y

formas de comportamiento de las poblaciones —caracterizadas como el público— en función de defender y apoyar al Estado en la misma construcción y universalización del acceso y el uso a dichos bienes.

El concepto de bien público desde la óptica de la economía implica la inversión y la necesidad de sufragar los costos para su mantenimiento y expansión. Se fortalece por lo tanto la función fiscal de los gobiernos como agentes del Estado para que todos los ciudadanos, como parte del ejercicio y de la responsabilidad que tienen en función de la permanencia y mejoramiento de la colectividad de pagar dichos costos. El sufragio, por lo tanto, no es solo la capacidad de votar para elegir a las autoridades para el ejercicio del poder, sino la participación obligatoria y efectiva que le corresponde a la ciudadanía para cristalizar el concepto de democracia y libertad mediante los aportes que se exigen a través de los impuestos. Una sociedad democrática desarrollada es conocida por el ejercicio político del sufragio, y muy especialmente por la capacidad de generar los recursos que finalmente aseguran el desarrollo económico y promueven el progreso generalizado de toda la colectividad. En este caso, el aporte del público a lo público será tanto más benéfico en cuanto apoye y haga general el bienestar de todos los ciudadanos y eleve los niveles de vida para todos y no solo para un grupo privilegiado. Bien se ve que todos estos conceptos solo amplían el concepto platónico de la república y acentúan, en consecuencia, el valor de la democracia.

Sin embargo, es en este mismo punto donde radica la posibilidad de formular desde el posmodernismo una reflexión crítica a los asuntos relativos a la gestión de lo público. Ciertamente, el grado de desarrollo democrático puede medirse por la capacidad de la sociedad de generar bienes públicos. Los grupos sociales, con honda tradición individualista, tienden a estar carentes de la posibilidad de desarrollos y expresiones plenas de vida democrática. La nueva utopía plantea por lo tanto

la búsqueda de caminos hacia la superación del individualismo a ultranza en búsqueda y promoción del bien común. El reto que es preciso enfrentar tiene por lo tanto dos facetas: la necesidad que los gobiernos como representantes del Estado actúen en función del bien común y no de los intereses de grupos predeterminados en razón de su adherencia política; y el reto de que los ciudadanos participen no solo en la provisión de los recursos sino en la gestión misma, conducente a las decisiones del Estado al que pertenecen. Una y otra son soluciones de carácter político y sólo podrán desarrollarse si se crean y cimientan altos grados de confianza por parte de los gobiernos y de los mismos ciudadanos, lo cual se ve obstaculizado cuando el individualismo y la prepotencia degenera y es alimentada por altos grados de corrupción. Como consecuencia, la utopía del desarrollo de la democracia solo se lograría mediante el fortalecimiento de criterios éticos que implican responsabilidad, rendición de cuentas y transparencia por parte de todos los agentes que intervienen en la gestión social: los individuos, el Estado, las empresas y las organizaciones de la sociedad civil. Quizás el sólo proponerlo sea en sí mismo una utopía.

d. La crítica posmoderna por los efectos no deseados en el desarrollo de la ciencia y la tecnología

Si bien el posmodernismo ha suscitado críticas profundas sobre la visión marxista de la historia, en relación con la visión ideologizante de la posición capitalista en su versión actual denominada neoliberalismo, y ha enfatizado la visión de lo público como un correlato y un énfasis en la construcción de la democracia, no menos crítico ha sido en relación con el papel que ha jugado el desarrollo de la ciencia y la tecnología, muy especialmente en lo relacionado con los desbordamientos y catástrofes que ha suscitado, y han convertido el mundo actual en lo que algunos autores como Ulrich Bech (2011,

p. 332) denominan la sociedad del riesgo global. Esta visión es novedosa y excepcionalmente crítica pues pone en duda el principio de predictibilidad como uno de los postulados científicos de mayor relevancia y crea un clima de temor que se describe de la siguiente manera:

La sociedad moderna se ha convertido en una sociedad del riesgo en el sentido que cada vez está más ocupada debatiendo, previniendo y gestionando riesgos que ella misma ha creado. Muchos dirían que bien podría ser eso, pero en realidad se trata de un indicativo de la histeria y la política del miedo instigadas y agravadas por los medios de comunicación de masas. (Bech, 2011).

La pregunta que se formula desde la posición posmoderna es: ¿qué ocurre cuando dicha predictibilidad no es posible, o es ínfima e incalculable; y cuando ocurren catástrofes de carácter general e impacto a gran escala? Tal es el caso de Chernóbil, de las Torres Gemelas, de los tsunamis asiáticos, de los derrames de petróleo en el mar como ocurrió en el Golfo de Méjico, o de la crisis de las hipotecas y los bienes tóxicos que afectaron la confianza en las estructuras financieras a nivel mundial. Lo mismo puede afirmarse en el caso de la salud sobre las pandemias como la gripe aviar o la difusión del SIDA, o sobre los efectos nocivos del desarrollo de los alimentos transgénicos. ¿Y qué decir de la disminución de la capa de ozono por la emisión de gases industriales y de su resultado en el calentamiento global?, hechos todos que tienen en común el provenir de cambios inducidos y creados por la actividad humana, y algunos de ellos como efectos no deseados de los desarrollos en ciencia y tecnología y por la falta de controles en su aplicación.

Ante la fuerza y generalización de hechos como los anteriormente expuestos se ha dado en la posmodernidad el paso

a trabajar bajo la concepción de la sociedad del riesgo global, que es una manera de calificar una realidad cualitativamente diferente a la que predominaba con los riesgos definidos solo en función de asegurar el mantenimiento y conservación de los bienes y los patrimonios de los individuos y las empresas. Anthony Giddens establece dicha diferenciación cuando se refiere al *riesgo manufacturado*, que describe en los siguientes términos:

La mejor manera en que puedo clarificar la distinción entre ambas clases de riesgo es la siguiente: puede decirse que en toda cultura tradicional y en la sociedad industrial hasta el umbral del día de hoy, los seres humanos estaban preocupados por los riesgos que venían de la naturaleza externa —malas cosechas, inundaciones, plagas o hambrunas—. En un momento dado, sin embargo —y muy recientemente en términos históricos—, empezamos a preocuparnos menos sobre lo que la naturaleza puede hacernos y más sobre lo que hemos hecho a la naturaleza. Esto marca la transición del predominio del riesgo externo al del riesgo manufacturado. (1999, p. 39).

La cualificación de los nuevos riesgos en la sociedad posmoderna se traduce en un perfil que los describe como: a) de alcance continental e inclusive global; b) con costos sin precedentes e imposibles de prever y calcular adecuadamente; c) complejos en relación con las causas que los constituyen o los pueden generar; d) inciertos e imposibles de predecir; e) con consecuencias que contrarrestan en exceso cualesquiera que sean las ventajas que generen; y, f) irreversibles, es decir, que causan una mayor vulnerabilidad y sus efectos no pueden deshacerse (Weinstock, 2011, p. 332). La respuesta a estas características induce la necesidad de desarrollar formas de

gobierno mundial, que conjuntamente con los países y muchas veces por encima de sus soberanías, permita la práctica de ese gobierno, al cual los técnicos lo califican con el epíteto de gobernanza.

e. La ciudad secular como refuerzo de la utopía agustiniana de la ciudad de Dios

Siguiendo el pensamiento de Agustín, la iglesia católica o las iglesias cristianas acentuaban el papel de la presencia de Dios en la ciudad terrenal. De ahí que, en el mundo influenciado por el cristianismo, la presencia de las iglesias jugara un papel tan importante en la organización social y económica, hasta llegar al extremo de la constitución de Estados Pontificios, tal como ocurrió en la iglesia católica durante la época del Renacimiento y la Contrarreforma, o con la iglesia anglicana originada en la época de Enrique VIII. Esta ha sido la pauta de las vertientes cristianas de la religión, y aún continúa viva con la presencia del islam en las culturas bajo su influencia, y es también común en otras culturas de origen asiático.

El proceso de secularización que ha sido una concomitante histórica del desarrollo de las democracias en los países industrializados, afectó profundamente la relación en los Estados laicos y seculares de Europa y América, especialmente a lo largo de los siglos XIX y XX bajo el lema de la separación entre la iglesia y el Estado.

El planteamiento de la función de la iglesia en la ciudad secular continúa la trayectoria fijada por la utopía de la Ciudad de Dios de Agustín, pero la interpreta de forma diferente. La terminología rural procedente del Antiguo y del Nuevo Testamento, que continúa vigente en muchas iglesias cristianas cuando se habla de la pastoral, está siendo transformada en

la sociedad posmoderna hacia una descripción que acentúa la voluntad de servicio de las mismas iglesias a favor de la comunidad que habita en la ciudad secular. Esta nueva relación de servicio es entendida como diaconía; y se ve complementada por la predicación de la palabra en su función kerigmática y por la construcción de la hermandad y la solidaridad de los creyentes y de todos los seres humanos. Esta triple función de servicio, predicación y construcción de comunidades es vista a su vez como una tarea de sanación de los profundos traumas que sufre el habitante de la ciudad secular, los cuales se acentúan por la presencia de los demonios que habitan en las personas y se transfieren a las instituciones en la vida cotidiana. Por esta razón, en la lucha contra el mal, las iglesias tienen que exorcizar el área de la cultura y de los acontecimientos históricos, para lograr el retorno y la defensa de los valores específicamente humanos de justicia, amor, responsabilidad y fraternidad (Cox, 1965, p. 244).

Esta visión de la presencia de Dios mediante una nueva comunidad eclesial en la ciudad secular implica a su vez una introspección profunda en el pecado no solo como responsabilidad individual, sino como responsabilidad social que, por lo tanto, afecta a toda la comunidad. Acentúa a su vez la necesidad de establecer una base sacramental que permita la remisión de las culpas en el ámbito de la conciencia personal, y además como estigma que afecta a las comunidades, es decir, a la conciencia colectiva que se forma en la interacción y a través de las instituciones sociales y culturales.

La construcción del concepto de iglesia a nivel de los fieles o pueblo de Dios trasciende por completo el límite de los templos y se transfiere a la totalidad de los asuntos que afectan la vida cotidiana, para hacerse de nuevo realidad en la interacción entre los habitantes de la ciudad, en el comportamiento de las instituciones que construyen y hacen posible el funcionamiento de la ciudad como aglomeración de personas y colectividades,

y como sustancia viva que da nuevos sentidos a la existencia individual e ilumina caminos de salida para las angustias y sobresaltos causados por la modernidad.

Esta tarea de renovación de la presencia de la iglesia en la comunidad laica es la bandera que está ondeando desde 2013 el papa Francisco, nuevo pontífice del catolicismo, quien exhorta permanentemente con su palabra y su ejemplo a un encuentro de los sacerdotes, los religiosos y los fieles en la ciudad de los hombres para transformarla en la ciudad de Dios.

C. Reflexiones a partir de la visión crítica de la posmodernidad

Si bien cuando se analizaron los procesos de complejización de las utopías que fueron característicos de la modernidad, parecía que se iba a llegar al fin de la utopía y que era imposible su retorno. Los análisis realizados por la crítica moderna a las utopías entendidas como metarrelatos marcan el comienzo de nuevas concepciones utópicas, so pretexto de que el pensamiento humano no se estanca y en lo profundo de la mente está siempre presente la tentación a volver a iniciar los sueños. El posmodernismo hay que entenderlo, por lo tanto, como un viraje del pensamiento utópico que, sin pretender retornar a los inicios, trata sin embargo de señalar nuevas metas, de fijar nuevas pautas y de elaborar nuevos diseños para mantener siempre viva la llama de la esperanza en la sociedad. Por eso, al mismo tiempo que se constata cómo las utopías una vez formuladas y convocadas a su realización tienden a debilitarse, y posiblemente muestran una vocación de disolución, también es preciso afirmar que en este mismo proceso de debilitamiento se abren puertas, se rompen fronteras y se crean nuevas membranas para la interacción entre la mente

y la realidad, que vuelven a convocar a la tarea de crear, y de posiblemente soñar en ese mundo mejor que nunca se deja de desear.

Así entendido el proceso propio de la función utópica, es preciso afirmar que las críticas formuladas a los metarrelatos: el marxismo, el capitalismo salvaje, el avance científico y la visión tradicional del cristianismo, y el concepto renovado de democracia con participación y transparencia; si bien no constituyen en sí mismas el final de las utopías que fueron creadas al abrigo de dichas filosofías, señalan un cambio de paradigma en lo relacionado con la manera de concebir la sociedad, fundamentado en una acción cultural conducente a una nueva estructuración de los valores. Dicha función utópica pretende crear una forma diferente de concebir la ética y la justicia, generar confianza como un bien social, y propender por la sostenibilidad como una visión diferente sobre el papel que juega la búsqueda del conocimiento en el uso de los recursos naturales. Estos aspectos se tratan en el capítulo siguiente.

Para entenderlo es preciso, sin embargo, superar las tensiones tradicionales y un tanto artificiales que se han creado entre los conceptos de: desarrollo y subdesarrollo, ciencia y religión, política y religión, materialismo y espiritualismo, papel de la iglesia y papel del estado, monetarismo y gratuidad, ruralización y urbanismo, privatización y estatismo, y así sucesivamente. Los cuatro paradigmas utópicos del mundo moderno —democracia, espiritualidad, bienestar material y ciencia y tecnología— siguen teniendo vigencia cada uno, desde sus posibilidades y limitaciones. La construcción de la nueva utopía tendrá vigencia en la medida en que dichas tendencias dejen de considerarse como contradictorias y excluyentes, y se admita que unas y otras pueden ser, y son en realidad, en su interacción y en su complementariedad, fuente de potenciales alternativas ideológicas para la construcción de una nueva idea de dignidad, globalización y supervivencia social.

4. La nueva dimensión de la utopía: sociedad del conocimiento, eticidad, confianza, justicia, gobernanza y sostenibilidad

Se dijo anteriormente que la posmodernidad es un paradigma distinto de visualización de los problemas que afectan a la sociedad. Uno de los rasgos más significativos es el valor que se le da a la búsqueda, difusión y universalización del conocimiento. Tanto que se podría afirmar que una de las características más importantes es la aparición de la sociedad del conocimiento. Estos cambios se dan en la medida en que se adopte un criterio epistemológico que permita reflexionar sobre el papel del conocimiento hacia él mismo, esto en su aspecto crítico conlleva a una forma diferente de interpretar los valores y de concebir el papel de la ética en un contexto mundial. El conocimiento no es solo acumulativo sino además cuestionador. Como concreción de esta tendencia, en la conceptualización sobre los fundamentos para la construcción de una nueva sociedad, se nota un fuerte viraje en la percepción que se tenga sobre la virtud y la moral como elementos indispensables para

generar confianza; y sobre la justicia que es el eje fundamental de toda construcción utópica. Así se llega a la concepción utópica de un nuevo Estado y de los nuevos papeles que se les asignan a los gobiernos para el ingreso a la sociedad del conocimiento, la promoción de la ética y los valores, la consolidación de la confianza como tela del tejido social, y el afianzamiento de la equidad y la justicia.

Una evaluación amplia de las consecuencias de la sociedad del conocimiento es el reconocimiento de que gran parte de los problemas de sostenibilidad que enfrentan las naciones y los pueblos obedecen, en alguna medida, a la falta de control sobre los factores que son producto de los avances en la ciencia y tecnología que se manifiestan como resultados no deseados, con lo cual se llega a la necesidad de definir la sociedad del riesgo mundial, que implica visualizar la gobernanza como nueva expresión de una gobernabilidad global en función del desarrollo humano sostenible. Estos temas se amplían a continuación.

A. Los nuevos papeles del conocimiento

Uno de los aspectos más significativos y positivos de la mentalidad actual es el paradigma de la sociedad del conocimiento, que podría tener su origen en el planteamiento utópico formulado por Francis Bacon en el siglo XVII.

Se considera al conocimiento como el factor básico del desarrollo y progreso de los pueblos. Más que los recursos naturales, el conocimiento es el elemento predominante en el desarrollo de las naciones; en este sentido Peter Drucker (1989) afirma:

Los conocimientos se han convertido ahora en el verdadero capital de una economía desarrollada. (p. 172).

En otro de sus libros señala: El cambio en el significado del conocimiento que empezó hace 250 años ha transformado a la sociedad y a la economía. El conocimiento formal se ve a la vez como el recurso personal clave y como el recurso económico clave. Hoy el conocimiento es el único recurso significativo. Los tradicionales factores de la producción —la tierra (es decir, los recursos naturales), el trabajo y el capital— no han desaparecido, pero han pasado a ser secundarios. Se pueden obtener fácilmente, siempre que se tenga conocimiento. Y el conocimiento en este nuevo sentido es conocimiento como instrumento, como el medio de obtener resultados sociales y económicos. (Drucker , 1994, p. 47).

Se pone el énfasis en la búsqueda del conocimiento útil para la sociedad y la economía. El conocimiento no se busca por sí mismo, es decir, como búsqueda de la verdad, sino en razón de su utilidad. Dice Gibbons “La producción del conocimiento tiene como finalidad el ser útil a alguien, sea en la industria, en el gobierno, o la sociedad en general” (1998, p. 7).

Al estar centrado el conocimiento sobre la obtención de certezas se concluye que todo conocimiento científico es relativo. La búsqueda de la verdad absoluta no es la razón de ser de la investigación científica, sino el avance en los grados de veracidad sobre lo conocido. En este sentido son clarificadores los presupuestos establecidos por Karl Popper (1994):

La ciencia es el más grande, hermoso e iluminador logro del espíritu humano. Pero es algo admitido que la ciencia, como cualquier otra empresa humana, padece nuestra falibilidad. Aun cuando hagamos todo lo posible por descubrir nuestros errores, nuestros resultados no pueden ser ciertos, y pueden no ser siquiera verdaderos. Los resultados de la ciencia siguen siendo hipótesis que pueden haber sido bien contrastadas, pero no establecidas: su verdad no ha sido mostrada. Nuestras teorías, nuestras hipótesis, son aventuras tentativas. Esperamos que sean verdaderas aquellas teorías que no podemos refutar mediante las más severas pruebas. (pp. 20-21).

Se afirma que el conocimiento es el resultado de procesos diseñados y estructurados en forma rigurosa que permiten su obtención y progreso. La búsqueda del conocimiento y los procesos conducentes a los nuevos hallazgos, se orquestan y organizan en función de una relación costo efectividad, como si se tratara de procesos industriales. El conocimiento no es producido al azar, sino con una intención previa, que debe planificarse con cuidado teniendo en cuenta la interacción de los diferentes factores. En este sentido Gibbons afirma:

Mientras la investigación iba adquiriendo mayor prominencia, se producía un cambio de igual importancia en su carácter. Cada vez menos es la curiosidad la que le sirve de impulso y cada vez menos se financia con cargo al presupuesto general que la educación superior puede gastar como quiera. Un porcentaje creciente de las investigaciones se realizan en programas específicos financiados

por organismos externos con finalidades definidas. Ya no se hace tanto hincapié en los estudios libres sino más bien en la solución de problemas. También se manifiesta en una cambiante economía de investigación. Los proyectos están constreñidos por las especificaciones de equipos cada vez más costosos y por los conocimientos especializados de los investigadores. Es difícil obtener apoyo para investigaciones en las que no se tengan cabalmente en cuenta los costos, lo que lleva al racionamiento de equipo y de personal . (Gibbons, 1998, pp. 18-19).

El conocimiento se caracteriza por ser una fuente de innovación y de cambio. La dinámica de la sociedad tampoco es un efecto al azar, sino la resultante de las nuevas combinaciones (innovaciones), que se puedan elaborar intencional y organizadamente, con base en conocimientos adquiridos o tratados en forma tradicional, y de su difusión planificada y a gran escala. En este sentido, Gibbons también es claro:

En muchos campos de investigación el acento ya no se pone en la producción primaria de datos e ideas sino en su configuración en modalidades novedosas y en su divulgación a distintos contextos. (p. 18).

Peter Drucker en su análisis de la sociedad poscapitalista afirma también a este respecto:

La innovación, es decir, la aplicación del conocimiento para producir nuevo conocimiento no es, como tanta gente cree, cuestión de inspiración, ni que la realicen

individuos aislados en el garaje de su casa. Requiere esfuerzo sistemático y un alto grado de organización. (1994, p. 207).

Se señala que la búsqueda del conocimiento acentúa los factores de criticidad. El conocimiento debe dar pie a nuevas dudas y aproximaciones, para verificar la certeza del mismo y para buscar nuevas formas de interpretación y de conocimiento. En este sentido Karl Popper propone su famosa tesis sobre *la falsación del conocimiento*:

Nuestro conocimiento no consiste sino en tentativas, en propuestas provisionales de solución. De este modo la idea misma de conocimiento supone, en principio, la posibilidad de que a la postre resulte haber sido un error, y por lo tanto una muestra de ignorancia. De ahí que la única forma de justificación de nuestro conocimiento sea ella misma meramente provisional, pues radica en la crítica, o más exactamente, en que nuestros ensayos de solución parezcan haber resistido hasta la fecha incluso nuestra crítica más profunda. (1994, p. 95).

Como última consideración se retorna a la tesis baconiana según la cual el conocimiento es el principal factor de *empoderamiento*. Dado que el conocimiento es el nuevo factor del desarrollo socioeconómico, quienes lo posean, sean personas, grupos o naciones, disponen del poder para seguir avanzando y para ejercer dominio sobre los factores sociales y económicos. Drucker afirma en este sentido:

La productividad del conocimiento va a ser, cada vez más, el factor determinante en la posición competitiva de un país, una industria,

una compañía. Con respecto al conocimiento, ningún país, ninguna industria, ninguna compañía tiene ninguna ventaja o desventaja natural. La única ventaja posible estará en cuánto pueda obtener con el conocimiento universalmente disponible. Lo único que va a tener importancia en la economía nacional, lo mismo que en la internacional, es el rendimiento de la administración en hacer productivo el conocimiento. (1994, p. 211).

Ahora bien, la tarea de reflexión sobre el conocimiento, propia de la situación posmoderna, conlleva la necesidad de reflexionar sobre aquellos elementos axiológicos que constituyen la base de las creencias y tienen hondo impacto sobre el comportamiento. Es decir, en la base de la reflexión hay un llamado a la eticidad, que los actores posmodernos han tratado desde diferentes ópticas, bien sea desde la reflexión sobre la virtud, y sobre la veracidad como bases del comportamiento; desde la creación y mantenimiento de la confianza, como resultado del ejercicio de la misma eticidad; o en la construcción de una nueva concepción de la justicia que enfrenta a fondo el dilema y las diferentes posiciones sobre el reconocimiento de la diferenciación y las aproximaciones al tema de la distribución de los bienes.

Pero si bien todos estos aspectos que constituyen lo que podría denominarse los fundamentos u orientaciones de la sociedad del conocimiento son positivos y convocan a refundar los paradigmas del comportamiento, en la crítica posmoderna al ejercicio del conocimiento se hace también énfasis en los resultados no esperados —aquellos aspectos negativos producto de los avances en la ciencia y la tecnología— que incrementan en forma desmedida los riesgos para el mantenimiento de la vida humana por los daños que causan en el medio ambiente y los recursos naturales, con hondos

implicaciones para la sostenibilidad de las sociedades futuras y enormes limitaciones para las contemporáneas; lo cual exige una nueva posición sobre el papel de los Estados en la defensa de los bienes comunes.

B. La utopía como búsqueda de la virtud y la veracidad

Como ya se señaló, el avance del conocimiento crítico en la posmodernidad ha conducido a un cuestionamiento severo de las utopías entendidas como metarrelatos. Implícito en el fracaso de las modernas ideologías está el reconocimiento de las debilidades de la humanidad y de los obstáculos que afectan a una sociedad, debidos a las características de la misma naturaleza humana; y el deseo de superarlas mediante las modificaciones en los comportamientos y la creación de nuevas estructuras que permitan el funcionamiento de una sociedad más sana. Se trata de un planteamiento eminentemente ético que implica nuevos retos morales y la exigencia social de sujetarse a imperativos categóricos de naturaleza universal. Es también un proceso que ocurre en paralelo y está íntimamente vinculado con los retos que presenta la visión posmoderna a la transformación de las creencias religiosas, pero que por ser universal, es decir, que se aplica no solo para un solo conjunto de creyentes, es preciso describirlo como una categoría aparte en el cambio y transformación que operan en el mundo.

Como un primer esfuerzo por reevaluar la ética tradicional se podrían considerar las propuestas de la búsqueda de la virtud —entendida como un ideal por lograr— que es a su vez producto de los valores y las expectativas de las gentes de acuerdo con sus contextos históricos. A este respecto es muy importante la aproximación de Alisdair McIntyre (2001) quien pone como

aspecto central de la ética, los hábitos y el conocimiento para alcanzar una vida buena, que cubra todos los aspectos de la vida humana. Advierte que, si bien la búsqueda de la virtud y de la justicia como la principal virtud es un hecho universal, es en la práctica de la definición e interpretación que se haga a nivel de los diferentes grupos y comunidades, donde se logra el verdadero compromiso con la virtud.

El resultado de la historia no ha sido solo la incapacidad de acuerdo acerca de un catálogo de virtudes, ni solo la incapacidad más fundamental de acuerdo acerca de la importancia relativa de los conceptos de virtud dentro de un esquema moral donde también tienen un puesto clave las nociones de derecho y utilidad. Ha sido sobre todo la incapacidad de estar de acuerdo acerca del contenido y carácter de las virtudes concretas. (2001, p. 300).

Así, MacIntyre subraya la importancia del bien moral definido en relación con una comunidad de personas involucradas en una práctica de bienes internos o bienes de excelencia.

Sin embargo, en la posmodernidad, a pesar de la aproximación localista para la interpretación y formulación de los ideales de la virtud existe también la tendencia hacia la reivindicación y establecimiento de valores de carácter universal. Por esa razón, en una segunda instancia y en términos éticos universales, se propone una concepción más global sobre las diferentes interpretaciones de la moral que convoca a las sociedades, las naciones y las religiones a una nueva tarea para el logro de la preservación de toda la especie humana. Sobre este segundo esfuerzo por la búsqueda de una ética mundial como fundamento de la sociedad mundial, Hans Küng (1999) afirma:

Un signo de los tiempos es el hecho de que actualmente también un gremio de probados y del todo realistas hombres de Estado asuman explícitamente como base una ética mundial estos dos principios fundamentales: Todo ser humano ha de ser tratado humanamente. Lo que quieres que te hagan a ti, has de hacérselo también a los otros... Los principios de la ética mundial han sido expresados por el Interaction Council, la agencia a cargo de propiciarla, establece cuatro principios inmovibles en los que coinciden todas las religiones:

- El compromiso con una cultura de la no violencia y del respeto a toda vida;
- El compromiso con una cultura de la solidaridad y con un orden económico justo;
- Un compromiso con una cultura de la tolerancia y una vida de veracidad;
- Un compromiso por una cultura de la igualdad y compañerismo...

(pp. 104-125)

Todo lo cual se fundamenta en la veracidad como forma de comportamiento que refleja la eticidad sobre la cual Hans Küng propone:

Ningún ser humano, ninguna institución, ningún Estado y ninguna Iglesia o comunidad religiosa tiene derecho a decir falsedad a los demás... Esto es especialmente válido: para los medios de comunicación; para el arte la literatura y la ciencia; para los políticos y sus partidos; y, finalmente para los representantes de las religiones... Ser verdaderamente humano de acuerdo con el espíritu de nuestras

grandes tradiciones religiosas y éticas significa hacer valer la verdad, en lugar de confundir libertad con capricho, y pluralismo con arbitrariedad; fomentar el espíritu de la veracidad en las relaciones interpersonales de cada día, en lugar de vivir la insinceridad, la simulación y la acomodación oportunista; buscar incesantemente la verdad, animado por una incorruptible voluntad de sinceridad, en lugar de difundir medias verdades ideológicas y partidistas; y, servir a la verdad, una vez conocida, con confianza y firmeza en lugar de rendir tributo al oportunismo. (1999, pp, 104–125)

En síntesis, tanto la propuesta de MacIntyre tendiente a encontrar las raíces de la ética en la recuperación de los valores intrínsecos y propios de cada grupo humano, como el llamado de Hans Küng convoca al reconocimiento de una ética universal con fundamento de veracidad. Estas posiciones, que en alguna forma pudieran aparecer como contradictorias, concuerdan en que la justicia es el principio para la construcción o la reconstrucción de la nueva sociedad utópica. Reconocen además que esto quedó establecido desde la antigüedad:

Cuando Aristóteles alabó la justicia como primera virtud de la vida política, quiso sugerir que la comunidad que careciera de acuerdo práctico acerca del concepto de justicia debía carecer también de base necesaria para la comunidad política. (McIntyre, 2001).

C. La concepción de la justicia como equidad

Quizás el tema más complejo para la construcción de la utopía de la posmodernidad se centra alrededor de la concepción que se tenga sobre la justicia. Si bien existen formas diferentes de concebir la eticidad, como se acabó de expresar en los párrafos anteriores, cuando se trata del tema de la justicia las contradicciones y las posible interpretaciones son mucho más amplias y de mayor alcance, según se centre la discusión en la necesidad de distribuir la riqueza de las naciones (distribucionismo) o de crear las condiciones necesarias para que todos los ciudadanos tengan acceso a los bienes sociales de acuerdo con las diferencias que existen tanto en la individualidad de los sujetos como en las condiciones de sus propios contextos sociales. A continuación, se presentan estos diferentes puntos de vista, necesarios para entender la complejidad que adquiere el concepto de justicia en la construcción de la utopía posmodernista.

La justicia en la concepción posmoderna tiene que ver, en una primera instancia, con la superación del dilema entre lo que se entienda por los conceptos de igualdad y diferencia, en cuanto generadora de desigualdades. Dado que la igualdad absoluta es prácticamente imposible y que la diferencia es generadora de posibilidades, la primera pregunta es: ¿cuándo son justas las desigualdades? Sin duda, un asunto de carácter filosófico con profundas implicaciones éticas, que en su planteamiento aboga por la defensa de las diferencias como constitutivas del carácter personal y de la real pertenencia a grupos y a culturas específicas.

Tal planteamiento a su vez conduce a definir la justicia como equidad, es decir, como igualdad en el acceso y creación de las condiciones que son necesarias para poder

gozar y utilizar los bienes y servicios producidos por la sociedad. Ambas cosas son importantes: tanto el acceso a los bienes como la capacidad para gozarlos. Si falla alguno de los factores de la ecuación no se da la equidad. Es preciso considerar cuáles son los bienes sociales básicos y cuál su adecuada distribución. Por lo tanto, la segunda pregunta se refiere a clarificar los criterios para establecer cuándo una dada distribución es justa. En este aparte juega un papel definitivo el reconocimiento de los méritos de las personas conjuntamente con las políticas que se deben establecer desde el Estado para asegurar la justa distribución de dichos bienes primarios. Incluye además considerar la libertad y la capacidad de las personas para seleccionar y decidir sobre aquellos bienes y servicios que consideren más pertinentes y más adecuados no solo a sus condiciones personales sino a las modalidades propias de sus culturas y de las exigencias de sus contextos sociales específicos. Es un asunto que atañe a las condiciones de formación y socialización de las personas y que, por lo tanto, tiene profundas implicaciones de carácter psicosocial.

En una tercera dimensión, la justicia podría y debería entenderse como imparcialidad, como apertura real para que todos los ciudadanos, independientemente de sus condiciones y diferencias puedan acceder a los beneficios del uso de dichos bienes y servicios. Se trata en esta dimensión de la búsqueda de la equidad dentro de diferencias que son concomitantes con la vida de las personas en razón de variables tales como: sexo, raza, origen, ubicación geográfica, nacionalidad, ingreso, ocupación, posición económica y de otras que son culturales como las ideologías políticas, las afiliaciones religiosas, la pertenencia a grupos diversos, para que el acceso a los beneficios y bienes sociales sea adecuado a cada persona en su contexto y especificidad. Es una pregunta con hondas implicaciones en cuanto a los derechos de las personas, con profundas consecuencias de carácter jurídico.

Claramente se ve entonces que el concepto de justicia adquiere múltiples connotaciones y se torna pluridimensional pues abarca aspectos filosóficos, ideológicos, jurídicos, psicosociales y culturales de las personas y de los grupos. Por lo tanto, las respuestas que se puedan dar a cada una de dichas preguntas no es unívoca, sino resultado de las diferentes orientaciones conceptuales de quienes las elaboren.

Según John Rawls (1977) en su libro *Teoría de la Justicia*, la respuesta a las preguntas formuladas exige un procedimiento por parte de quienes las elaboren. Para dar una respuesta objetiva es necesario que hagan abstracción de sus actuales condiciones, características e intereses, o sea que las pongan *bajo el velo de la ignorancia*; dicho de otro modo, que hagan caso omiso de ellas y se centren en formular las condiciones y criterios que apoyen a los menos favorecidos de la sociedad. En una posición racional se aseguraría así que el reconocimiento de las diferencias sería aceptable y justo cuando bienes sociales tales como los derechos humanos, la salud, la distribución del ingreso y el respeto mutuo entre las personas quedara asegurado para todos y se convirtiera en una condición de igualdad. Así, la función del Estado se centraría en obtener dicha distribución de los bienes básicos sociales para lo cual debe adelantar políticas redistributivas, que si bien pueden afectar los derechos obtenidos por los méritos de las personas; y en razón de sus circunstancias personales favorables no atentan contra los derechos a los cuales son acreedores, sino por lo contrario se asegura que el acentuar las diferencias pueda constituir un beneficio incremental en razón de su capacidad de generar mayor riqueza, mayores bienes, aportar más con sus impuestos y fortalecer el entramado social. En consecuencia, el beneficio general es para todos, si bien en forma diferente. Los menos favorecidos tendrán acceso a iguales o mayores oportunidades, que al ser aprovechadas mediante una acción afirmativa de su parte y de la sociedad que les es solidaria,

mejorarán la capacidad de igualarse con los más favorecidos, en un proceso ascendente de retroalimentación que tendrá como resultado un mayor bienestar para la sociedad como un todo.

Contrario a este concepto de justicia igualitaria que implica la acción redistributiva del Estado, y en consecuencia la restricción de algunas libertades a favor de los más necesitados, la ideología neoliberal de Nozick en su libro *Anarquía, Estado y Utopía*³² se aferra a la noción antigua del *laissez faire* como regla de justicia para el reconocimiento de los méritos. El principio básico de distribución es el mercado, convertido en el regulador de todas las relaciones sociales; entonces, la injerencia del Estado debe ser mínima y cualquier acción redistributiva que inicie a través de tasación u otro mecanismo es injusta por naturaleza, principio conocido como liberalismo salvaje.

A ciento ochenta grados en el escenario político de izquierda y en contraposición a la propuesta de Nozick se encuentra Van Parijs³³ (1986), según el cual el Producto Interno Bruto de un país debe redistribuirse en partes iguales entre todos los ciudadanos, sin más mérito para ello que el hecho de existir, constituyéndose así en la sociedad del subsidio general garantizado. Se hace énfasis en que el ciudadano solo tiene derechos sin que ello obligue de su parte a ninguna contraprestación por parte de los individuos, y que el Estado sólo tiene obligaciones orientadas a suministrar a

32. *Anarchy, State, and Utopia* is a 1974 book by the American political philosopher Robert Nozick. It won the 1975 U.S. National Book Award in category Philosophy and Religion. Available: http://en.wikipedia.org/wiki/Anarchy,_State,_and_Utopia

33. Citado por Fernando Aguilar en *Teorías Modernas de la Justicia*. Disponible en: http://javeriana.edu.co/Facultades/C_Sociales/Profesores/jramirez/PDF/Aguilar-Teorias_de_justicia.pdf

cada ciudadano la parte que le corresponde. Se justifica el trabajo o el emplearse —que se identifica con alienarse— sólo cuando el ciudadano lo tome libremente. En este caso, debe ser pagado y el salario constituiría un factor de diferenciación, capaz de producir ingresos marginales que no atentarían contra la igualdad original.

Una posición intermedia y diferente de las anteriores, pero también distante de la Rawls que es la representativa de la posmodernidad, se encuentra el comunitarismo de Walzer (1993)³⁴, presentado en su libro *Las esferas de la justicia*. El autor afirma que los factores culturales propios de cada comunidad construyen mundos de valor diferentes para apreciar el sentido de la justicia, en lo relacionado con la distribución de los bienes sociales y con los papeles del Estado y de los diferentes agentes personales. En esta posición lo que puede ser justo y aceptable en una comunidad, en una época o tiempo determinado, varía sustancialmente de lo que pueda ser apreciado como tal en otra comunidad y en otra época diferente; en cierta forma es la posición que se deriva de la búsqueda de la virtud propuesta por MacIntyre.

Pero la búsqueda de la justicia, además de relacionarse con un esquema ideal que se construye conceptualmente, tiene también que ver con la creación de los factores reales que ayudan a solucionar las situaciones injustas que se encuentran en la cotidianidad de toda vida humana, tanto a nivel personal como colectivo, tal como se plantea en la *Teoría de la elección social* que data de Condorcet en el siglo XVIII. Según Amartya Sen (2012, p. 490) la lucha por la implantación de la justicia tiene que ver tanto con el comportamiento de los individuos, como con la reforma y transformación de las instituciones que el humano y la sociedad han creado para

34. Miguel Walzer *e igualdad compleja*. Citado por Jorge Navarrete Poblete.

Disponible en: <http://www.red21.cl/Articulos/tr01.pdf>

lograr un ordenamiento justo de la vida; y además con el papel que los Estados, creados para el ejercicio, la defensa y el mantenimiento de la justicia tienen que cumplir en la construcción y preservación de las instituciones sociales que instauran y favorecen las condiciones en las cuales pueden florecer y reproducirse las situaciones de una vida justa para el común de los ciudadanos.

Los autores y las propuestas mencionadas demuestran fehacientemente las diferencias contrastantes y diversas, en cierta forma imposibles de conciliar, que se dan en el pensamiento posmoderno alrededor de un tema central en la construcción de una nueva utopía. La polarización oscila entre el distribucionismo radical y la equidad vista como construcción de nuevas realidades y nuevas posibilidades.

D. Confianza como rasgo personal, social y cultural

De la misma manera que la posmodernidad ha centrado su reflexión sobre la defensa de la virtud y la veracidad, y elaborado una nueva concepción de la justicia como equidad, también ha focalizado su análisis en la confianza como actitud colectiva. Se intuye así un modelo de gestión cultural que descansa sobre cuatro pilares: virtud, veracidad, equidad y confianza como elementos fundantes de la construcción de la nueva utopía; modelo que a su vez será factible en la medida que la gobernabilidad se afiance como gobernanza global.

La confianza surge como resultado de comportamientos éticos coherentes, y es al mismo tiempo la base para la construcción del capital social de los países. En su aspecto

instrumental, la confianza ayuda a establecer a su vez pautas estables e institucionalizadas, facilitando así la interacción entre los sujetos y agentes sociales, reduciendo los factores de complejidad e incertidumbre. Niklas Luhmann (1996) afirma que, en su intencionalidad prospectiva, la confianza es generadora de futuro pues cimienta las bases sobre las cuales se construye o se pueden reconstruir las sociedades (p. 179). En cuanto responde a los valores propios de los grupos sociales, la confianza se convierte en un factor cultural. Por esta razón, construir o restituir la confianza es necesariamente el resultado de acciones culturales intencionales y orientadas a la transformación de las sociedades. Una acción cultural orientada a la transformación de la sociedad tiene como tarea inmediata y propia, cultivar, defender e incrementar los niveles de confianza entre los actores sociales.

En lo personal, la confianza está cimentada en la relación de la persona como sujeto enfrente al mundo o contexto físico que lo rodea. A este tipo de confianza en sí mismo la denominan *subjetiva* los tratadistas sobre el tema (Luhmann, 1996). La forma de expresión es la cotidianidad, en cuanto a que la persona orienta su acción dentro de rutinas repetitivas cuyos cambios o modificaciones solo son variables de acuerdo con los niveles de información sobre dicho contexto.

Cuando la relación se refiere a las personas que rodean al sujeto, la confianza se basa en el conocimiento que tenga de ellas, especialmente en razón de que el comportamiento de los demás sea generador y sustente dicha confianza, y será variable de acuerdo con el conocimiento o información que tenga sobre ellas y con los acontecimientos por los cuales transcurran dichas relaciones. Luhmann (1996) denomina como *intersubjetiva* este tipo de confianza que se da en forma gradual, con la posibilidad de incrementarse o disminuirse, e incluso borrarse, de acuerdo con los niveles y mecanismos de interacción que se establezcan.

La confianza que tiene la persona en sí mismo, es decir en su relación con el mundo, y la que desarrolla en su interacción con los demás como sujetos de confianza o alter ego, permite prever y tener confianza en el futuro. Por esta razón, a nivel subjetivo e intersubjetivo la confianza es generadora de nuevas posibilidades a partir de la conciencia que se tiene sobre el estar y actuar en el mundo y relacionarse con sus semejantes. Luhmann expresa esta idea en los siguientes términos:

La confianza se orienta al futuro. Por supuesto que la confianza solamente es posible en un mundo familiar; necesita a la historia como trasfondo confiable... La complejidad del mundo futuro se reduce por medio del acto de la confianza. Al confiar, uno se compromete con la acción como si hubiera sólo ciertas posibilidades en el futuro. El actor une su futuro en el presente con su presente en el futuro. De esta manera ofrece a otras personas un futuro determinado, un futuro común, que no emerge directamente del pasado que ellas tienen en común, sino que contiene algo relativamente nuevo. (1996, p. 33).

Superando las fases subjetiva e intersubjetiva, la confianza se muestra como un rasgo social y, por lo tanto, como un valor. Las formas de comportamiento de un grupo generan confianza o desconfianza, percibidas no solo a nivel de cada persona o miembro, sino en el contexto de la colectividad en la cual opera dicho conglomerado; es decir, en el contexto sistémico de los demás grupos sociales. El grado de incremento o disminución está sujeto a las variaciones del comportamiento según los acontecimientos que afectan el acontecer de dichos grupos.

Una de las maneras como se reduce la complejidad en la generación y manejo de la confianza entre los grupos es

cuando las formas de comportamiento se institucionalizan. Tal situación ocurre cuando en los grupos aparecen las costumbres y tradiciones, y además cuando se concretan en normas o leyes, que a su vez traducen los valores y crean mecanismos simbólicos para su transmisión y difusión. La confianza se constituye en un rasgo cultural del comportamiento colectivo.

Sobre el reconocimiento de la confianza como un rasgo cultural es preciso tener en cuenta las observaciones de Francis Fukuyama (1996) en el libro que dedicó a analizar, explicar y subrayar el papel de la confianza en el universo de los factores económicos y en el desarrollo de las naciones, cuando afirma:

El capital social, crisol de la confianza y aspecto fundamental de la salud de la economía, se basa en raíces culturales.

La adquisición de capital social exige la habituación a las normas morales de una comunidad y, dentro de este contexto, la adquisición de virtudes como lealtad, honestidad y confiabilidad. Además, el grupo, como unidad, tendrá que adoptar normas comunes antes que la confianza se generalice entre sus miembros. Es decir que el capital social no puede ser adquirido simplemente por individuos que actúen por sí solos. Se basa en el predominio de virtudes sociales más que individuales. La propensión hacia la sociabilidad es mucho más difícil de adquirir que otras formas de capital humano, pero dado que se basa en un hábito inherente a su grupo de pertenencia, también es más difícil de modificar o destruir.
(p. 492).

En este nivel, la confianza es en sí misma un bien público, capaz de generar y producir otros bienes públicos y se la entiende como mecanismo y sustento para la creación y el incremento del capital social de una comunidad, de una nación y de un país. La confianza es, por lo tanto, la base del progreso de la humanidad como fundamento de la solidaridad, del respeto y búsqueda del bien común como factores fundamentales del tejido social.

Por ser un bien cultural, la creación, mantenimiento, incremento y difusión de la confianza requiere de acciones permanentes orientadas a cimentar, sustentar y desarrollar los valores sociales. Una acción cultural transformadora de la sociedad tiene como intencionalidad incrementar los factores generadores de confianza a través de la implantación de los valores éticos que la sustentan.

Dado además que la pérdida de confianza es generadora de conflictos y que el tratamiento de los conflictos es esencial como mecanismo para la sostenibilidad de la sociedad, la restitución de la confianza se convierte en un factor de enorme importancia en el tratamiento social conducente al manejo constructivo de los conflictos. Este es un factor decisivo de la acción del Estado moderno, comprometido en orientar su acción a generar altos niveles de confianza y operar en forma tal que incremente sus niveles y promueva su restitución mediante comportamientos y acciones coherentes que aseguren su eficacia y rendimiento social, cuando se haya disminuido o perdido.

E. Crítica al papel de los Estados en la configuración de la utopía

Paralelamente con la evolución que se ha dado en relación con temas de tanta trascendencia como el papel del conocimiento, la recuperación de la ética, la nueva forma de concebir la justicia y la necesidad de construir la confianza como sustento fundamental del tejido social, también el concepto del papel del Estado a través del ejercicio del gobierno ha tenido una evolución, tanto en los asuntos derivados de su base conceptual como en la realidad misma de su implementación y alcances. Es preciso reconocer que la obtención de una sociedad justa y con bienestar para todos los ciudadanos necesariamente depende de la actividad de quienes la gobiernan y logran asegurar su continuidad y perfeccionamiento. Este parece ser un tema de consenso de todas las corrientes del pensamiento en lo que se refiere a la construcción de la utopía política de la posmodernidad.

En la forma de definir el papel de los gobiernos, la visualización utópica tradicional giró alrededor de la construcción de una sociedad perfecta, entendida especialmente como sociedad justa, para lo cual se necesitaba la existencia de un Estado regulador. En este nivel de expectativas surgían dos problemas claves: ¿cómo construir dicho Estado?, y ¿qué papel debería jugar en la regulación de los factores económicos? Así, se dieron cuatro aproximaciones claras y diferentes en la búsqueda de una respuesta adecuada a ambos interrogantes.

La aproximación utópica agustiniana y tomista centró el ordenamiento de la nueva sociedad en la conjunción de la voluntad humana con la voluntad divina, para dar lugar a la concepción de una sociedad con una base espiritualista y, en referencia a parámetros morales de origen religioso. El ordenamiento del Estado es una expresión de la voluntad divina y por lo tanto el principio de autoridad deriva del ejercicio de la mente de

Dios que se traduce en la legitimación los gobernantes y en la representación de la Iglesia como regla máxima del poder.

La aproximación utópica de orientación platónica, representada en cierta forma por Tomas Moro, dio lugar al ejercicio de la racionalidad humana y al consenso de voluntades donde predomina una orientación ética laica que da base a comportamientos democráticos soportados a su vez por el reconocimiento de las libertades humanas expresadas en términos personales e individuales. La legitimación del ejercicio del poder radica en la voluntad de los asociados y tiene asiento en la misma cosa pública (*res publica*). El principio del poder se cristaliza en la nación como emblema de la unidad de las sociedades; lo que marca a su vez la justificación de las nacionalidades y su ubicación en el desempeño global. Procedente también del concepto platónico donde el poder debe ponerse en manos de los guardianes como clase elegida y superior, a quienes hay que formar en el amor a la sabiduría (*philo sophia*).

La aproximación de Bacon sobre la ciencia señaló el camino de la experimentación y el avance del conocimiento como factor definitivo para que sus poseedores fueran los gestores y directores de la sociedad. Superada la instancia puramente individual la utopía en su forma moderna, se derivó hacia el principio de que el poder del Estado se consolida con el manejo de la información y el conocimiento, que implica una honda asimilación entre saber y poder; lo que puede conducir bien sea a visiones absolutistas, o a posiciones democráticas, según se restrinja la distribución y acceso al conocimiento, o se amplíen los canales para la información y la construcción de una opinión pública ilustrada.

La interpretación marxista partió de un análisis del hombre estrechamente ligado y limitado en razón de las condiciones generadas por su realidad material, cuyas expectativas y

orientaciones se construyen en razón de los intereses personales y de grupo, lo que dio lugar a la consideración de las clases sociales y sus enfrentamientos, como el motor central y la explicación unívoca del dinamismo histórico. Como el devenir de la historia se fundamenta en el papel protagónico que juegan las clases, y como se ha demostrado, en los cambios de la historia de Occidente mediante el papel que jugó la burguesía para el desplazamiento de la nobleza, como secuela inmediata, es imperativo reconocer que, en el proceso de desarrollo industrial y acumulación de capitales propios de la modernidad, corresponde a la clase trabajadora desplazar a la clase burguesa y crear el nuevo Estado donde predomine lo comunal y colectivo. Como las condiciones históricas creadas por la industrialización son comunes para todos los seres humanos que habitan en los lugares donde se ha dado el crecimiento y masificación de la producción mediante el uso de las maquinarias y la difusión de las tecnologías, la norma histórica del predominio de la clase trabajadora tiene vocación de aplicación mundial, independientemente de otras consideraciones culturales e históricas locales. La legitimación del ejercicio del poder, y por lo tanto de construcción y permanencia del Estado radica única y exclusivamente en la voluntad de clase y la democracia se basa en el reconocimiento de la única voluntad popular, que es la de la clase trabajadora que lucha por su reivindicación, con exclusión de los otros miembros y grupos de la sociedad.

El progreso de la modernidad durante el siglo XX demostró que estas concepciones utópicas que en su enunciación conceptual aparecen tan claras y tan nítidamente diferenciadas entre sí, en la gestión política de los Estados y en el desarrollo histórico de las naciones tienden a encontrar sus puntos de convergencia e interacción, y adoptan postulados y criterios con amplios márgenes de consenso —pero también de confusión y vaguedad— en cuanto a elementos que son comunes a la humanidad y que no pueden pasarse por alto. Es el caso del reconocimiento e interpretación de los derechos

humanos, una bandera que puede desplegarse cualquiera que sea la orilla en que se encuentren los diferentes partidos políticos o las diferentes corrientes ideológicas que sustenten el comportamiento de las personas, los pueblos y las naciones.

Otro aspecto protuberante y que en cierta forma está relacionado con el anterior, es la tendencia al crecimiento de los Estados y la ampliación del ámbito del bien común —y por lo tanto de lo público— especialmente sobre aquellos asuntos que corresponde administrar a los gobiernos y que adquieren el calificativo de asuntos oficiales, para cuya provisión, mantenimiento y dotación se requiere la gestión centralizada de las autoridades. El crecimiento del poder fiscal de los Estados es el fundamento del ejercicio de los poderes gubernamentales y el acceso a su administración constituye el papel orientador de los procesos democráticos que son manejados desde los partidos. Independientemente de su orientación ideológica pareciera que todos los grupos y facciones que aspiran llegar al poder están de acuerdo en favorecer la ampliación del ámbito estatal y en fortalecer el ejercicio del poder centralizado.

Un tercer aspecto relacionado con los anteriores es el acuerdo logrado sobre la necesidad de transformar las condiciones materiales de la población para obtener índices aceptables de bienestar individual, familiar y social. Independiente de la corriente ideológica que se profese, se da un consenso en la necesidad de transformar las condiciones de bienestar humano mediante la dotación de servicios públicos y comunales y el incremento de las capacidades de los habitantes para hacer uso de los avances tecnológicos de todo orden.

Donde se da una divergencia radical es en la definición de los mecanismos que sustentan la adquisición de dicho bienestar. Desde el punto de vista socialista, la nivelación hay

que lograrla mediante procesos distributivos que favorezcan una igualdad de condiciones. La versión capitalista se centra en el incremento de la capacidad de producción de bienes y servicios sobre la base de la reproducción y acumulación del capital; y su distribución mediante las leyes del mercado. La función del Estado en uno y en otro caso varía también en forma sustantiva; siendo su papel de tendencia autoritaria cuando se le adjudica la tarea de distribuir los bienes y servicios existentes; y de orientación predominantemente promotora, reguladora y niveladora cuando se le exige actuar como agente de desarrollo económico y social; en ambos casos es significativa la exigencia de responsabilidad de los Estados en el logro de las metas de bienestar, elevación de los niveles de vida y desarrollo.

Profundizar en el tema de la reproducción y concentración del capital, constituye una cuarta instancia de la modernidad, pero en la orilla socialista se predica solamente del Estado. En la puesta en marcha de los factores de producción de la riqueza y de autonomía de los mercados, predominantes en el sector capitalista mundial, estos conllevan a la creación de fuerzas paralelas en los Estados nación, mediante la consolidación, extensión y evolución de las empresas multinacionales. Dicha concentración de capitales en la medida en que ocurre como resultado de la investigación científica y la difusión y adopción de las innovaciones, tiene una enorme capacidad de reproducción que propicia su incremento, y tiende a borrar las fronteras culturales y físicas entre las naciones, operando como factor perturbador, o por lo menos transformador del poder de los Estados nación. Se crea así una especie de contradicción interna, pues los Estados son conscientes de la necesidad de fortalecerse y ampliar su ámbito de acción para lograr la satisfacción al crecimiento de las expectativas de los pueblos; mientras por otro lado, se ven forzados a reconocer los límites de su poder al confrontar la necesidad de aceptar las condiciones que se le imponen por parte de los

capitales o fuentes de decisión internacional, que no están ni operan bajo su jurisdicción y de los cuales es materialmente imposible aislarse.

La aplicación del concepto de valor como algo totalmente centrado en el capital hizo que se monetizara y relativizara el concepto mismo de valor. Económicamente todo bien cuesta y todo servicio vale; como es obvio, todo es monetarizable y por lo tanto, transable. La gestión humana, tanto la social como la comercial, se mide en términos de incremento cuantitativo; y la acción de las personas y de los Estados se tasan en cuanto a su capacidad de añadir o incrementar las cifras y los coeficientes.

La monetarización se traduce en posibilidad y exigencia de contar, es decir de utilizar guarismos para calificar los hechos, las actuaciones, los esfuerzos y las cosas. En la medida en que son contables y medibles se pueden estandarizar, por lo que se permite hablar de promedios y desviaciones. Ya no hay justicia, probidad, respeto, autoridad, reconocimiento o aceptación sino diferentes grados de cada una de esas cualidades. El actuar humano y el comportamiento de las instituciones de la sociedad ya no es universal sino comprendido y medido de acuerdo con las condiciones y circunstancias impuestas por el contexto. La idea utópica de la buena sociedad, o de la sociedad buena, que en su origen era eminentemente filosófica, ética y abstracta, queda completamente relativizada. En estas circunstancias pareciera que la función utópica posmoderna no es lograr la buena sociedad, sino aquella sociedad cuyas condiciones y características excedan las del promedio, es decir medida en términos estadísticos.

Sin embargo, es preciso afirmar que la real posibilidad de transformación de la sociedad que se pueda lograr a través de la gestión de los gobiernos gira necesariamente alrededor de

la búsqueda de la equidad y la justicia, con base en la creación de una conciencia ética orientada a generar la confianza como base del tejido social, tal como quedó expresado en los apartes anteriores de este mismo capítulo. Si bien no hay que desconocer que la medida en el cumplimiento de las metas sociales implica también la generación y establecimiento de indicadores, que en sí mismos son relativos y por lo tanto objetos de valoración, es decir sujetos a criterios de carácter transable y discutible³⁵.

Pero, si bien todos los aspectos anteriores son claros y reconocibles, y para muchos significan un avance en el papel que los gobiernos pueden lograr en función del bienestar humano y del mejoramiento de los niveles de vida de las poblaciones, no es menos significativo reconocer, tal como lo señala la crítica posmoderna, que la organización actual de los países en forma aislada no es apta para responder a los grandes retos creados por la explosión de fenómenos globales que traspasan las fronteras nacionales y que constituyen la clave alrededor de la cual es necesario crear una concepción posmoderna más amplia sobre la gobernabilidad.

F. La gobernanza, la sostenibilidad y el manejo del riesgo como una visión utópica

Con estas consideraciones, llegamos a uno de los núcleos sobre los cuales se está fraguando la nueva utopía social. El manejo de los riesgos, especialmente en lo relacionado con los

35. Sobre el establecimiento de indicadores y la medición de los niveles y estándares de vida es preciso revisar con detención el trabajo realizado por Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (compiladores), *La Calidad de vida*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 588).

efectos y resultados económicos que pueden causar, ha sido tradicional en las sociedades capitalistas y forma parte de las pautas aceptadas de la modernidad. La actividad comercial de emisión, compra y venta de seguros ha estado vinculada con los procesos económicos y financieros, y tanto para las personas jurídicas como para las naturales es una práctica consuetudinaria para la defensa, mantenimiento e incremento de los patrimonios. Su forma de manejo ha sido de carácter específico, orientada a cubrir riesgos sobre los cuales se da algún tipo de predictibilidad en forma probabilística, lo que permite el cálculo de los montos y sus atribuciones, lo mismo que las proporciones de los pagos y los flujos de efectivo que tienen efectos financieros. La estructura de manejo de los flujos de capital ha promovido el escalamiento en los procesos de aseguramiento, en forma tal que una entidad proveedora del servicio normalmente está apalancada y asegurada por entidades de mayor influencia y con capacidades de pago de gran envergadura y solidez.

La predictibilidad del riesgo, que obedece a factores que pueden ser analizados y previstos en cuanto a su monto e impacto mediante procesos de análisis probabilísticos, está en la base de sustentación del manejo y gestión de los seguros. Pero, ¿qué ocurre cuando dicha predictibilidad no es posible, o es ínfima e incalculable y, sin embargo; ocurren catástrofes de carácter general e impacto incalculable?

De esto se desprende como consecuencia que los sólo seguros de carácter económico no pueden asumir dichos riesgos, y que de una visión de aseguramiento se pasa a la necesidad de acentuar los procesos de previsión, lo cual depende fundamentalmente de procesos y gestiones de carácter político, que corresponden más a los estados que a las compañías de seguros. Dicho en otros términos, la caracterización de la sociedad del riesgo es más política que económica. A este respecto Daniel Innerarity afirma:

Hablando en términos generales, seguramente deberemos generalizar una regulación *ex ante*, que permita prevenir lo que no es posible sanar, anticipar antes que reaccionar, impedir y no tanto corregir. Y dado que los miedos no se pueden eliminar del todo, necesitamos nuevas estrategias para gobernarlos. Para eso están las instituciones y esa es una de las funciones del buen gobierno: generar confianza y previsibilidad, impedir que el miedo se convierta en pánico o que la audacia favorezca a la irresponsabilidad. (2011, p. 332).

De estas premisas se desprende que la forma de gobernar requerida por la sociedad del riesgo global es diferente y tiene hondas repercusiones en las estructuras y procesos habituales que eran propios de la sociedad moderna e industrial. En primer lugar, los gobiernos adquieren una responsabilidad que prioriza el prevenir sobre el hacer. En segundo lugar, dado que los riesgos son de carácter global se imponen formas de gobierno que traspasan las fronteras del Estado-nación. En tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, se requiere el establecimiento de estructuras y formas de manejo que den cabida a procesos de regulación de carácter global, para lo cual es necesario limitar o ceder en funciones que se consideran propias de la soberanía nacional. La conjunción de estos tres factores configura lo que actualmente se conoce como gobernanza mundial.

El que los gobiernos sientan la presión ejercida para prevenir el riesgo mundial y las catástrofes globales que se pueden causar, sumado a un público que está dispuesto a exigir la reparación o la restitución con base en la concepción de los derechos humanos y personales a cargo del erario público, se conforma un clima de temor y miedo, que lleva a su vez a mayores reglamentaciones,

exigencias y requerimientos cuando se trata de adelantar acciones para el logro del bienestar de la población. El impacto social y ambiental de los proyectos se convierte en el eje prioritario de cualquier iniciativa e incrementa exponencialmente el costo económico de implementación de los mismos. Sobre el clima de temor que prevalece, Ulrich Beck, el autor que más ha estudiado e investigado sobre estos asuntos, afirma:

La sociedad moderna se ha convertido en una sociedad del riesgo en el sentido que cada vez está más ocupada debatiendo, previniendo y gestionando riesgos que ella misma ha creado. Muchos dirían que bien podría ser eso, pero en realidad se trata de un indicativo de la histeria y la política del miedo instigadas y agravadas por los medios de comunicación de masas.
(2011, p. 332).

El que problemas como el calentamiento global, el terrorismo y las pandemias, no puedan enfrentarse como asuntos nacionales, sino como eventos que requieren las alianzas entre los países y el reconocimiento de la debilidad de acciones aisladas, implica para los gobiernos crear o reconocer instituciones de carácter global para cuyo funcionamiento es, en parte, necesario traspasar los estrechos límites de las soberanías nacionales. Ante estas exigencias, que son de carácter político, surgen entonces las posiciones y los dilemas, consistentes, por un lado, en la resistencia a aceptarlas, y por otro, la crítica ante su falta de una mayor eficiencia y autoridad. A este respecto Michael Zürn afirma:

A este doble movimiento de protesta creciente contra las instituciones internacionales y su utilización más intensiva yo lo llamo politización. La actual politización de las instituciones internacionales apunta a un cambio en el que

se desafía tanto a la presión de desregulación sobre los gobiernos nacionales derivada de un entorno internacional liberalizado, como a la re-regulación internacional de un modo tecnocrático de multilateralismo ejecutivo. (2011, p. 332).

Como resultado de lo anterior se crea la necesidad de hablar del derecho cosmopolita, que es una nueva dimensión en la constitucionalidad la cual sustenta el funcionamiento de los Estados-nación. Según Gurutz Jáuregui:

Ello implica la creación de un conjunto de instituciones a nivel global, capaces de instruir y disciplinar los regímenes políticos de los diversos países y de influir en los asuntos internos de los estados allí donde fuera necesario. El derecho cosmopolita debe estar institucionalizado de tal manera que vincule a los diferentes gobiernos. La comunidad internacional debe tener capacidad para poder obligar a sus miembros, bajo la amenaza de sanciones, al menos a un comportamiento acorde con el derecho. Así, la relación externa de los intercambios internacionales regulados contractualmente entre estados se transforma en una relación interna basada en un estatuto o constitución entre miembros de la organización. (2011, p. 332).

De todo lo dicho anteriormente se deduce que el concepto de gobernanza mundial se convierte en el mecanismo operativo para poner en funcionamiento la nueva utopía de una posmodernidad, que no solo se muestra insatisfecha y asume posiciones críticas ante los problemas derivados del ejercicio

de la modernidad, sino que propende por la construcción de realidades políticas cualitativamente diferentes a las que se derivan del actual funcionamiento de los Estados-nación. Con un aporte distinto y en cierta forma paradójico sobre el papel que en dicho proceso puedan ejercer los progresos del conocimiento humano, principalmente en lo relacionado con la ciencia y la tecnología. Si bien es necesario reconocer que gran parte de los riesgos que enfrenta la humanidad se deben a los progresos desbordados de la ciencia y su aplicación tecnológica, también es preciso reconocer que al partir del mismo desarrollo de la ciencia y del ejercicio de los controles tecnológicos podrían superarse dichos riesgos. Es decir, existe el imperativo de construir nuevas dimensiones para el método científico que permitan abordar la inmensa complejidad de la realidad, y que conlleven a la transformación del mundo para aplicar la ciencia y la tecnología disminuyendo al mismo tiempo el margen de las equivocaciones. Esta es precisamente la tarea de una visión inter y transdisciplinaria, que se constituye por sí misma en el nuevo horizonte del progreso científico y, en consecuencia, de la formación que deben recibir los investigadores y los profesionales para enfrentar, cambiar, modificar, utilizar y preservar la realidad del mundo. En esto consiste la dimensión posmoderna de la utopía científica y del real ingreso a la sociedad del conocimiento, que ya previera desde su comienzo Francis Bacon, su fundador.

5.

Hacia una nueva utopía

El resumen de los cinco conceptos que constituyen el aporte de la posición posmoderna a la concepción de una nueva sociedad: eticidad, equidad, confianza, gobernabilidad y sostenibilidad, realizado en el capítulo anterior, permite concretar la propuesta de una nueva utopía para el logro del desarrollo humano sostenible y la transformación de la sociedad, asunto que constituye el objeto del presente capítulo. Dicha propuesta es en cierta forma una alternativa a las concepciones anteriores realizadas por Platón, Agustín, Moro, Bacon y Marx; si bien comprende elementos tomados de dichos parámetros, presenta nuevas combinaciones de los mismos, de forma actualizada, para llegar al ser humano contemporáneo. Para ello se requiere una acción de transformación cultural, entendida como función utópica capaz de generar nuevos paradigmas.

A. Desarrollo sostenible

El propósito del desarrollo sostenible es satisfacer las necesidades del presente, asegurando el patrimonio social, ambiental y cultural de las de futuras generaciones. Como un derivado de la sociedad del riesgo global, el concepto de sostenibilidad adquiere en la sociedad posmoderna una dimensión significativa y enormemente relevante en función

de la gobernanza mundial. Plantea el desafío de conciliar el progreso económico y social con la salvaguardia de los sistemas mundiales de mantenimiento de la vida:

Es una visión del desarrollo que abarca el respeto por todas las formas de vida y los recursos naturales, al mismo tiempo que integra preocupaciones como la reducción de la pobreza, la igualdad de género, los derechos humanos, la educación para todos, la salud, la seguridad humana y el diálogo intercultural. (Unesco, 2009).

Dicho desarrollo es un proceso de cambio en las relaciones entre los sistemas, instituciones y procesos que atañen a lo social, lo valorativo, lo productivo, así como con el uso y explotación de los recursos naturales. Como mecanismo para la transformación de la sociedad, este concepto señala la importancia de construir capital social, lo cual conlleva la creación de instituciones sociales capaces de generar bienes públicos y confianza, en el marco de la equidad, el respeto por los derechos humanos, la seguridad ciudadana y la paz. El enfoque hacia la prevención de riesgos y del cambio climático juega un papel trascendente en el objetivo de alcanzar el desarrollo humano y el bienestar de la sociedad.

El desarrollo humano sostenible es una idea clave en la posición de las Naciones Unidas ante el desarrollo en la nueva concepción del siglo XXI.

La palabra internacionalmente conocida de desarrollo sostenible, sustentable o perdurable se acuñó en el documento conocido como Informe Brundtland (1987), fruto de los trabajos de la Comisión de Medio Ambiente y Desarrollo de Naciones Unidas. Dicha definición se

asumiría en el Principio N.º 3. de la Declaración de Río (1992): Aquel desarrollo que satisface las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las del futuro, para atender sus propias necesidades.

El concepto de desarrollo sostenible, si bien procede de la preocupación por el medio ambiente, no responde a temas fundamentalmente ambientalistas, sino que trata de superar la visión del medio ambiente como un aspecto aparte de la actividad humana que hay que preservar. El medio ambiente está implicado con la actividad humana y la mejor manera de protegerlo es tenerlo en cuenta en todas las decisiones que se adopten. El desarrollo sostenible es multidimensional, posee dimensiones en lo ambiental, lo económico, lo social, lo cultural, etc. El aspecto social no se introduce como una concesión o por mera justicia humana, sino por la evidencia de que el deterioro ambiental está tan asociado con los estilos de vida derrochadores de los países desarrollados y las élites de los países subdesarrollados, así como, con la pobreza y la lucha por la supervivencia de humanidad marginada.

(Marrero, Hinojosa y otros, en línea).

En los informes de Naciones Unidas sobre los progresos en la sostenibilidad se afirma:

El desarrollo humano tiene que ver con la expansión de las libertades y las capacidades de las personas para llevar el tipo de vida que

valoran y tienen razones para valorar. Ambas nociones —libertades y capacidades— son más amplias que la de las necesidades básicas. En otras palabras, se trata de ampliar las opciones. Para llevar una “buena vida” se requieren fines y estos fines pueden ser valiosos no solo en sí mismos, sino también como medios. Por ejemplo, podemos valorar la biodiversidad, o la belleza natural, independientemente de si aportan o no a nuestro nivel de vida. El desarrollo humano pone a las personas desfavorecidas en el centro de su atención. Incluimos en este grupo a las futuras generaciones, quienes deberán enfrentar las peores consecuencias de las actividades que llevamos a cabo hoy. Nos inquieta no solo lo que ocurrirá en promedio, o en el escenario más probable, sino también en los casos menos factibles, pero aún posibles, en particular cuando los acontecimientos son catastróficos para las personas pobres y vulnerables.
(ONU, 2011).

Al proponer el enfoque de desarrollo humano sostenible se pone de presente que la calidad de vida, como propósito de esta perspectiva, implica aproximarse a categorías existenciales y no solo a elementos materiales y de riqueza. Supone la promoción de las oportunidades de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Implica un compromiso con la democracia, en tanto la dignidad humana conlleva a participar activamente en la elección de las políticas que gobiernan la propia vida (Max Neff, 1984; Sen, 2000; Nussbaum y Sen, 1998). El término sostenibilidad añade una nueva dimensión de búsqueda de equilibrio como visión del desarrollo económico y material, para lograr una conjunción entre intereses, soluciones a las necesidades y la utilización, conservación y recuperación de

los recursos naturales disponibles. Es decir, corresponde a una visión auténticamente humanista propia de la posmodernidad.

El desarrollo sostenible es un proceso de cambio progresivo en la calidad de vida del ser humano, que lo coloca como centro y sujeto primordial del desarrollo. Es aquel que se construye a partir del protagonismo real de las personas, familias, niños/as, productores, organizaciones e instituciones locales y fomenta un tipo de crecimiento económico con equidad social, así como la transformación de los métodos de producción y de los patrones de consumo que se sustentan en el equilibrio ecológico y dan soporte a las formas de vida de acuerdo a los valores de las personas según su espacio. En la construcción de un Desarrollo Humano Sostenible se deberá asignar sin duda, un rol protagónico al ser humano como promotor del desarrollo local, regional y nacional, en el que el Estado actúe como estimulador de soluciones creativas surgidas de todos los espacios, las cuales emergen de abajo hacia arriba y no son impuestas por leyes o decretos, estableciéndose un modelo de autodependencia; a diferencia de la realidad actual. La idea parte de dotar a la persona de una participación protagónica, sin ser minimizada su acción por los grupos económicos, políticos y, en ocasiones, militares dominantes, en donde el Estado ejerce un rol paternalista y/o dominante, generándose con esta situación un modelo de dependencia. (Universidad de Cataluña, s.f.).

B. Transformación de la sociedad

La transformación de la sociedad resultante del desarrollo humano sostenible implica, por lo menos, la transformación de las personas, de las relaciones sociales, de las organizaciones y de los sistemas de producción. Esta transformación no puede pensarse aislada de los adelantos de la ciencia y la tecnología, conjuntamente con el desarrollo del talento humano, el fortalecimiento de la solidaridad y un avance en la incorporación a las sociedades del conocimiento. En los individuos debe conducir, además, al aprendizaje para el manejo de situaciones que superan lo previsible, que plantean la protección frente al riesgo, como punto de mira de las sociedades y de los gobiernos, y para la solución constructiva de los conflictos que afectan las relaciones sociales.

El proceso de transformación social que se propone parte de la creación de nuevos paradigmas sobre el consumo y la producción de bienes, que tienen hondas implicaciones en lo relacionado con los factores económicos y con las estructuras industriales. Es un llamado a pensar en una forma de transformación del mundo que, partiendo de la conciencia de los límites en los recursos, imponga nuevas modalidades a las innovaciones tecnológicas y propicie una actitud crítica sobre los avances de la ciencia. No es una negación al papel del conocimiento, sino un llamado para hacer del conocimiento sobre el mismo conocimiento el foco fundamental para la construcción del mundo y para la formulación de los valores que propician la cultura de la sostenibilidad. Es un reto monumental muy difícil de enfrentar, y paradójicamente con elementos de rechazo muy acentuados por aquellos países que han progresado más en las industrias depredadoras del ambiente. Se constituye por lo tanto en una nueva utopía, cuya formulación aún no ha sido totalmente elaborada.

La paradoja se acentúa dado que el papel protagónico recae sobre los gobiernos, que a su vez, si bien ganan en importancia en lo relacionado con la regulación de las actividades humanas, se ven amenazados permanentemente por las implicaciones y repercusiones que sus políticas crean, o pueden crear; sumado al ámbito de complejidad creciente y de transitoriedad de los comportamientos tanto individuales, como organizacionales, políticos y comunitarios de sociedades en permanente evolución. De ahí que, como se dijo al principio, la gobernanza global está profundamente relacionada con la probabilidad de logro de la sostenibilidad, que es, en resumidas cuentas, la fórmula que sintetiza la nueva utopía de la posmodernidad.

C. Acción cultural y currículo social

Pero si bien es cierto que el desarrollo humano sostenible y la transformación de la sociedad se plantean como el desiderátum que guía los objetivos de configuración de una nueva realidad, no es menos sabido que, además del papel de los Estados, se precisa de una acción educativa que favorezca la aceptación de los criterios y conceptos que conforman dicha utopía, y promueva en forma efectiva la adopción de los criterios y los comportamientos que sean conducentes al establecimiento de dicho ideal. Proceso al que denominamos acción cultural transformadora, en cuanto está orientada a crear una base axiológica diferente. Esta acción cultural implica necesariamente una pedagogía basada en un currículum social organizado, de tal forma que al presentar los contenidos criteriológicos y eidéticos los refuerce mediante los procesos de aprendizaje y apropiación de las acciones y, mediante el diseño de programas y proyectos formativos conducentes, adecuados y debidamente integrados para el logro de los objetivos propuestos.

Según Hewitt D. Crane (1980, p. 133) quien acuñó el término, el currículo social es el conjunto de ideas y contenidos transformadores de los valores de una comunidad o una sociedad, los cuales tienen como resultado el cambio en las actitudes y comportamientos de las personas que configuran y forman parte de dicha agrupación social. Si en su fundamento la cultura está constituida por el conjunto de valores, ideas y conceptos que predominan en un grupo social, necesariamente el concepto de currículo social, en cuanto propuesta operativa para la transformación de una sociedad, tiene como contenido propio la totalidad del mundo eidético, pero a la luz de los nuevos conceptos, combinaciones o ideas de transformación que se quieren priorizar o enfatizar. Es, por lo tanto, el resultado de una acción cultural que se desarrolla a través de una serie de etapas y que contiene un conjunto muy complejo y variado de asuntos que deben ser estudiados y sobre los cuales tenemos que aprender a tomar decisiones, obrando en nuestra condición de miembros de una sociedad organizada. Es decir, son tópicos para ser resueltos en forma participativa por la sociedad. Al respecto Crane afirma:

Nuestro currículo social encierra un conjunto abigarrado de asuntos que nos afectan y conciernen: energía, uso de la tierra, transporte masivo, manejo de desechos, nutrición, demografía, seguridad social, desempleo, crimen, segregación racial, atención médica, educación, drogadicción, urbanización, desperdicio, armamentismo, relaciones internacionales, y muchos otros temas. (1980, p. 18).

En la implementación de un currículum social orientado como acción cultural transformadora se parte, en primer lugar, del reconocimiento de un ordenamiento o paradigma actual regido por unas prioridades, y establece unas formas de interrelación

e interacción entre las ideas, los conceptos o connotaciones tradicionales, las que a su vez operan como fundamento de cualquier comportamiento individual o colectivo. El currículo social, entendido como mecanismo de transformación, tiene como segunda premisa el reconocimiento de la necesidad que existe de cambiar, modificar o transformar dicho ordenamiento o paradigma original. Un tercer predicamento es que dicha transformación debe corresponder a un nuevo ordenamiento o prioridad establecida a manera de un orientador a *priori* de todas las actividades, proyectos, programas y realizaciones que se ejecuten. Mirado desde esta perspectiva, el currículo social concreta la operatividad de la acción cultural como función utópica.

En la construcción de un currículum social pertinente se supone que cada vez debería ser mayor la participación de las personas en la toma de decisiones que las afectan, lo cual tendrá éxito en la medida en que ellas estén informadas sobre las alternativas de elección, y sobre los contenidos y consecuencias que importan las diferentes opciones. La aparición de la sociedad de la información y el conocimiento concomitante con la visión posmoderna, constituye un hecho social que influye profundamente en la toma de decisiones para el afianzamiento del desarrollo humano sostenible y de la transformación de la sociedad. La información tiene que estar sustentada en conocimientos verídicos, lo cual solo ocurre en la medida que se afiancen los procedimientos de indagación, resultado de la utilización del método científico en la exploración y análisis sistemático de los hechos y las realidades. Por su parte, la utilización de los procesos conducentes a la indagación científica, además de la apertura de las nuevas fronteras del conocimiento, lleva implícita la posibilidad de formular críticas, de hacer observaciones, de sugerir cambios y de idear nuevas maneras y formas de comportamiento, así como de crear expectativas en función de un deber ser posible en lo que constituye la función crítica del conocimiento.

Esto significa que, los procesos de información conducentes a la participación social no son resultado exclusivo de una observación fenomenológica, sino que están insertados en una criticidad orientada a la construcción de nuevas realidades, y no solo al cambio o destrucción de las existentes.

D. Los contenidos del currículum social

Los contenidos del currículum social para la transformación de la sociedad actual giran alrededor de un cambio de valores; o sea, a través de una acción cultural orientada a construir una nueva base axiológica que se sintetiza en los siguientes postulados:

- *Primer postulado: El desarrollo moral de los ciudadanos y de las naciones como base para la transformación de la sociedad.*

Es necesaria la construcción y revisión de un nuevo marco ético que, a partir del reconocimiento de principios universales basados en la dignidad humana y en el ejercicio de la solidaridad, orienten todas las acciones individuales y colectivas hacia la búsqueda del bien común con base en una visión que trascienda la simple óptica economicista y refuerce tanto los valores humanos como los sociales, ambos conducentes a la convivencia y el entendimiento entre las personas y los grupos.

El desarrollo moral, según Lawrence Kohlberg (1985), tiene como resultado aumentar la capacidad de las personas y los grupos de tomar decisiones autónomas con base en principios y valores. En términos curriculares, ocurre mediante un

proceso que transcurre a través de tres etapas, en las cuales se evoluciona del comportamiento regido por el temor y el castigo u orientado simplemente por razones hedonistas, hacia una situación en la cual los individuos aprenden a actuar en conformidad con los comportamientos aceptados en los grupos y sancionados por la autoridad, para llegar finalmente a la adecuación crítica de los comportamientos basados en el estudio, aceptación, apropiación y análisis de los principios éticos que rigen la naturaleza y el funcionamiento de los procesos de interacción e interrelación social. El autor describe esta etapa de desarrollo moral en los siguientes términos:

Orientación de principios éticos universales. El bien es definido por decisión y conciencia de acuerdo a principios éticos seleccionados por el individuo en base a la comprensión lógica, universalidad y consistencia. Estos son principios abstractos y éticos (la Regla de Oro, el Imperativo Categórico); no son reglas morales concretas como los Diez Mandamientos. En esencia, son principios universales de la justicia, reciprocidad, igualdad de derechos humanos y de respeto por la dignidad de los seres humanos como personas individuales. (1985, p. 187).

De sobra está afirmar que el desarrollo moral es producto no solamente de la organización y funcionamiento del sistema educativo que forma a los ciudadanos, sino que en dicho proceso tienen enorme importancia los factores del contexto social que operan para la socialización de las personas, entre los cuales juega un papel fundamental la familia como grupo primario, los conjuntos y redes de amigos, las organizaciones y las instituciones sociales, los ambientes laborales y de desempeño profesional, los grupos de afiliación política y religiosa, los sistemas económicos y de producción de bienes y servicios, la organización de los mecanismos de refuerzo y ejercicio de la

autoridad, los eventos de recreación y utilización del tiempo libre y de forma predominante, la influencia de los medios masivos y de los sistemas interactivos de comunicación social. Todos los mencionados son factores que es preciso tener en cuenta en el diseño de los procesos pedagógicos conducentes al desarrollo moral en el ámbito de una acción cultural orientada hacia la transformación de la sociedad.

▪ *Segundo postulado: Educar para la preservación y el incremento de la confianza que es a su vez el resultado de comportamientos morales arraigados en el ethos de la sociedad, y funcionalmente relacionada con el tejido y el capital social.*

La confianza es una actitud predominante en los niveles individual e interpersonal, y en la medida que se desarrolla y afianza, crea un ambiente propicio para el ejercicio, crecimiento y reproducción de las interacciones humanas, consolidando la vida de los grupos y de la sociedad en general, y operando como un cemento que integra y solidifica las estructuras, las instituciones y el comportamiento general de los ciudadanos y de la sociedad como un todo.

La cultura de la confianza como característica de un grupo o de una sociedad se manifiesta en sus acciones y comportamientos, a su vez, esto tiene su raíz profunda en los valores, creencias, tradiciones y formas de pensar comúnmente, aceptadas y llevadas a la práctica. Es decir, la cultura de la confianza es el resultado visible de la solidez y desarrollo moral de las personas y en consecuencia, del comportamiento de los grupos.

Se crea entonces una línea de causalidad en la cual la confianza aporta solidez a la interacción social, lo cual favorece la construcción de redes de comunicación entre los miembros de la sociedad; y en la medida que se multiplican e interactúan constituyen el tejido social, cuyo manejo y

operación conforman el capital social de las comunidades y los grupos.

Las redes están conformadas por personas que confían en mayor o menor grado los unos con los otros. Así Madarriaga (2003) citado por Albert Delacruz las define como:

Formas de interacción social continuas, en donde hay un intercambio dinámico entre personas, grupos e instituciones, con el fin de alcanzar metas comunes en forma colectiva y eficiente. Constituyen un sistema abierto y en construcción permanente que involucra a individuos y a grupos que se identifican en cuanto a las mismas necesidades y problemáticas, y que se organizan para potenciar sus recursos por medio del intercambio y el reciclaje de experiencias en múltiples direcciones. (2003).

La existencia e importancia de las redes sociales es uno de los fenómenos de mayor relevancia en la actual sociedad de la información, signada por la conectividad. Ejercen profundos cambios en el panorama de las decisiones políticas y de la dinámica de los cambios sociales; son, por lo tanto, los multiplicadores para el intercambio y tratamiento de los temas, asuntos, preocupaciones y orientaciones del actual currículo social. De su manejo, afianzamiento e interacción depende en gran medida el logro de la transformación de la sociedad en el ámbito de un desarrollo sostenible. Tanto más cuando de su operación conjunta e integrada depende la conformación del tejido o trama social.

El tejido social es el conjunto de redes personales, categoriales, estructurales, formales y funcionales, de iniciativas o asociativas y mixtas o ínter sistémicas; que

constituyen un activo para los individuos y la sociedad pues les permite ampliar sus opciones y oportunidades para mejorar su calidad de vida. La sociedad existe como tejido social de sus ciudadanos y ciudadanas; a mayor tejido social, más sociedad. (*Tejido social*, en línea)

En la medida en que el intercambio de experiencias e informaciones a través de las redes hace posible la generalización de los temas y propicia la búsqueda de soluciones para los problemas de las comunidades y aporta nuevas aproximaciones que se pueden constituir en innovaciones sociales, se deriva como consecuencia que el capital social de un grupo, incrementado por los saberes incorporados y por las experiencias acumuladas, puede operar como un activo económico capaz de generar desarrollo y bienestar. De ahí su importancia para la transformación de la sociedad.

El Banco Mundial afirma:

El capital social se refiere a las instituciones, relaciones y normas que configuran la calidad y la cantidad de las interacciones sociales. Existe creciente evidencia para demostrar que la cohesión social es el factor crítico de la prosperidad económica y de la sostenibilidad de las naciones. El capital social no es solamente el eje que integra las instituciones sociales sino el cemento que las mantiene unidas³⁶.

36. Social capital refers to the institutions, relationships, and norms that shape the quality and quantity of a society's social interactions. Increasing evidence shows that social cohesion is critical for societies to prosper economically and for development to be sustainable. Social capital is not just

▪ *Tercer postulado: La búsqueda de la equidad, entendida como igualdad de oportunidades y como capacidad de utilizarlas.*

La justicia distributiva o social hace relación a los derechos que tienen los individuos y los grupos frente a la sociedad. Exige distribuir de forma proporcional entre los ciudadanos los beneficios que se producen. Pero es insuficiente establecer mecanismos de distribución y redistribución de los bienes y servicios, y lograr su extensión a todos los sectores, áreas geográficas y niveles del conglomerado social; es preciso perfeccionar las capacidades y mejorar las habilidades individuales y colectivas para hacer el mejor uso de ellos y, además, para que la utilización de los beneficios sociales al mismo tiempo que los conserva, sea capaz de generar nuevos bienes públicos. Esta es una labor educativa y cultural que corresponde diseñar dentro de los mecanismos propios de elaboración e implementación del currículo social, y en la cual es necesaria la participación de todos los agentes sociales, comenzando por el Estado y llegando a los niveles individuales más necesitados y vulnerables.

De lo dicho se desprende que, para el logro de la equidad, es necesario incluir y complementar dos tipos de acciones relacionadas tanto con el proceso de distribución como con el de formación y capacitación para el mejor aprovechamiento de los beneficios sociales. Los mecanismos de redistribución, especialmente referidos a los bienes económicos, se pueden

the sum of the institutions which underpin a society – it is the glue that holds them together.

Available: [http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTSOCIALDEVELOPMENT/EXTSOCIALCAPITAL/0,,contentMDK:20185164~menuPK:418217~pagePK:148956~piPK:216618~theSitePK:401015,00.html](http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTSOCIALDEVELOPMENT/http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTSOCIALDEVELOPMENT/EXTSOCIALCAPITAL/0,,contentMDK:20185164~menuPK:418217~pagePK:148956~piPK:216618~theSitePK:401015,00.html)

enfocar desde dos diferentes ángulos: como distribución de la riqueza existente y como superación de la pobreza. Ambos establecidos como políticas públicas a ser desarrolladas por los Estados según la orientación ideológica de los gobiernos, que los pueden adoptar en forma excluyente o combinada.

En cuanto a la formación y capacitación, el tema incluye incorporar la creación de una conciencia de la dignidad humana, comenzando por el nivel individual, que conduzca al reconocimiento de los derechos, haciendo énfasis en la formación ética como ya se expresó anteriormente, cuando se definió el proceso de desarrollo moral. Pero es necesario además incluir la formación en las competencias necesarias para enfatizar el comportamiento ciudadano y para desarrollar las habilidades que permitan el manejo del mundo y de la cotidianidad con el fin de utilizar al máximo los beneficios derivados de la producción de bienes públicos y ser capaces de conservarlos e incrementarlos dentro de un esquema de sostenibilidad.

Así entendido se comprende por qué el concepto de equidad desemboca necesariamente en el aprendizaje y práctica de la solidaridad entendida en su triple dimensión, es decir como: una situación que crea o manifiesta un nexo objetivo entre personas o grupos humanos; una relación intencional de afecto o simpatía entre personas o grupos; y, la obligación de actuar por el bien de los otros o de todos (González Álvarez, 200, p. 190).

En el diseño del currículum social orientado a la defensa de la equidad es necesario tener en cuenta, además, la superación de las diferencias que son fuentes de exclusión y, por lo tanto, referirse a asuntos tan complejos como el género, la raza, la ubicación regional, los factores religiosos y políticos, tal como se expresa en la siguiente definición:

La equidad social —en el contexto de las iniciativas de conservación y desarrollo sostenible— es un conjunto de prácticas tendientes al abordaje y superación de todas las formas sociales, económicas, culturales y políticas de exclusión e inequidad. Para el efecto se proponen mecanismos concretos de redistribución de la riqueza, los recursos y las oportunidades, así como la construcción de un verdadero balance intercultural y de género en la toma de decisiones relacionados con proyectos y políticas en este ámbito³⁷

▪ *Cuarto postulado: El respeto, preservación y conservación de la naturaleza mediante la creación de una conciencia ecológica que se traduzca en acciones en todos los estratos, grupos e instituciones que configuran a la sociedad, cuya aceptación y ejercicio sea sancionada y regulada por la estructura jurídica e institucional.*

La formación de la conciencia ecológica como objetivo básico del currículum social contemporáneo está orientada a crear una sensibilidad colectiva sobre el problema del equilibrio en la relación y balance de la ecuación humanidad/naturaleza, entendido como sostenibilidad. En este sentido es preciso entender, como lo señala González Álvarez (2000) que:

La sostenibilidad implica varias condiciones. En primer lugar, que el consumo de los recursos naturales no supere la capacidad de regeneración de los mismos por parte de la naturaleza. En segundo lugar, que las condiciones de todos los elementos físicos y químicos sobre los que se

37. Portal sobre conservación y equidad social. Disponible en: http://www.portalces.org/index.php?option=com_sobi2&catid=11&Itemid=76

sostiene la vida no empeore, sino que tienda a mejorar. En tercer lugar, que el uso y manejo que cada población haga de los ecosistemas no los deteriore, sino que los conserve y, si es posible, los mejore para recuperar su capacidad biótica perdida. (p. 190).

La creación de la conciencia ecológica conducente a la sostenibilidad, tarea prioritaria a ser desarrollada como componente esencial del currículum social contemporáneo, requiere: 1) crear una conciencia individual y colectiva de los enormes daños que el uso indiscriminado e ineficiente de los recursos naturales está causando en el desequilibrio de los factores climáticos y ambientales del planeta tierra; 2) crear un nuevo conjunto de actitudes individuales y colectivas en relación con los factores de producción y consumo de bienes y servicios que en forma crítica realicen un replanteamiento de los conceptos propios de la economía globalizante orientada hacia el consumismo; 3) establecer sistemas de comportamiento personal y colectivo que traduzcan a hechos de conservación, restitución y recuperación los procesos de transformación de la naturaleza; y 4) adoptar sistemas globales de regulación, mediante acuerdos y mecanismos de supervisión que hagan imperativo el cumplimiento de las normas establecidas y sancionen a los infractores. Todos estos procesos de aprendizaje deben formar parte de un currículum social orientado al desarrollo humano sostenible y la transformación de la sociedad.

▪ *Quinto postulado: La búsqueda y afianzamiento de la gobernabilidad entendida como construcción permanente de consensos alrededor de la solución de problemas comunes y en búsqueda del mejoramiento de la sociedad como un todo.*

La sociedad se construye con base en una interactividad permanente entre las instancias directivas de la sociedad y los ciudadanos. Es especialmente sensible a las dinámicas propias

y exigencias del crecimiento de las poblaciones, de la oferta de oportunidades, de los avances de la ciencia y la tecnología, y de la explosión de las expectativas. Se requiere por lo tanto de la construcción de una cultura de interacción e interrelación social que cree conciencia entre los ciudadanos de los riesgos globales, ambientales, sanitarios, económicos que afectan la convivencia y el bienestar humano. Enfatizando las actitudes y los comportamientos para sortearlos y manejarlos mediante una acción global de una gobernanza construida y respetada por los diferentes gobiernos y sectores sociales. Es necesario resaltar que de la toma de acciones en el presente —para controlar los riesgos y restituir el equilibrio biológico— depende no solo la subsistencia de la sociedad actual, sino la posibilidad del futuro de la vida humana.

E. Acción cultural como dimensión axiológica

La puesta en funcionamiento de las dimensiones de desarrollo moral, construcción de confianza, búsqueda de la equidad, conciencia ecológica y fundamentación de la gobernabilidad constituyen el currículum social conducente al desarrollo humano sostenible y a la transformación de la sociedad. Esto implica una modificación profunda de la base axiológica que sustenta las actuales actitudes y comportamientos que son propios de la mentalidad del humano contemporáneo. Dicha transformación es lo que justifica el planteamiento de que una acción cultural —es decir una actividad pedagógica y formativa, orientada hacia la construcción de nuevos paradigmas axiológicos— es la condición indispensable para los cambios sociales y los avances económicos sustentados en desarrollos del conocimiento y la tecnología que den como resultado la

construcción de las nuevas utopías y esperanzas que requiere la humanidad en el siglo XXI. El solo desarrollo económico no es adecuado, ni el desarrollo hacia el bienestar social de la colectividad son posibles ni convenientes si no se cimientan en un fundamento axiológico; es decir, en un cambio de valores como resultado de un proceso de construcción cultural.

Dicha acción cultural como función generadora de utopías puede sintetizarse en los planteamientos que se expresan a continuación como propósitos pedagógicos:

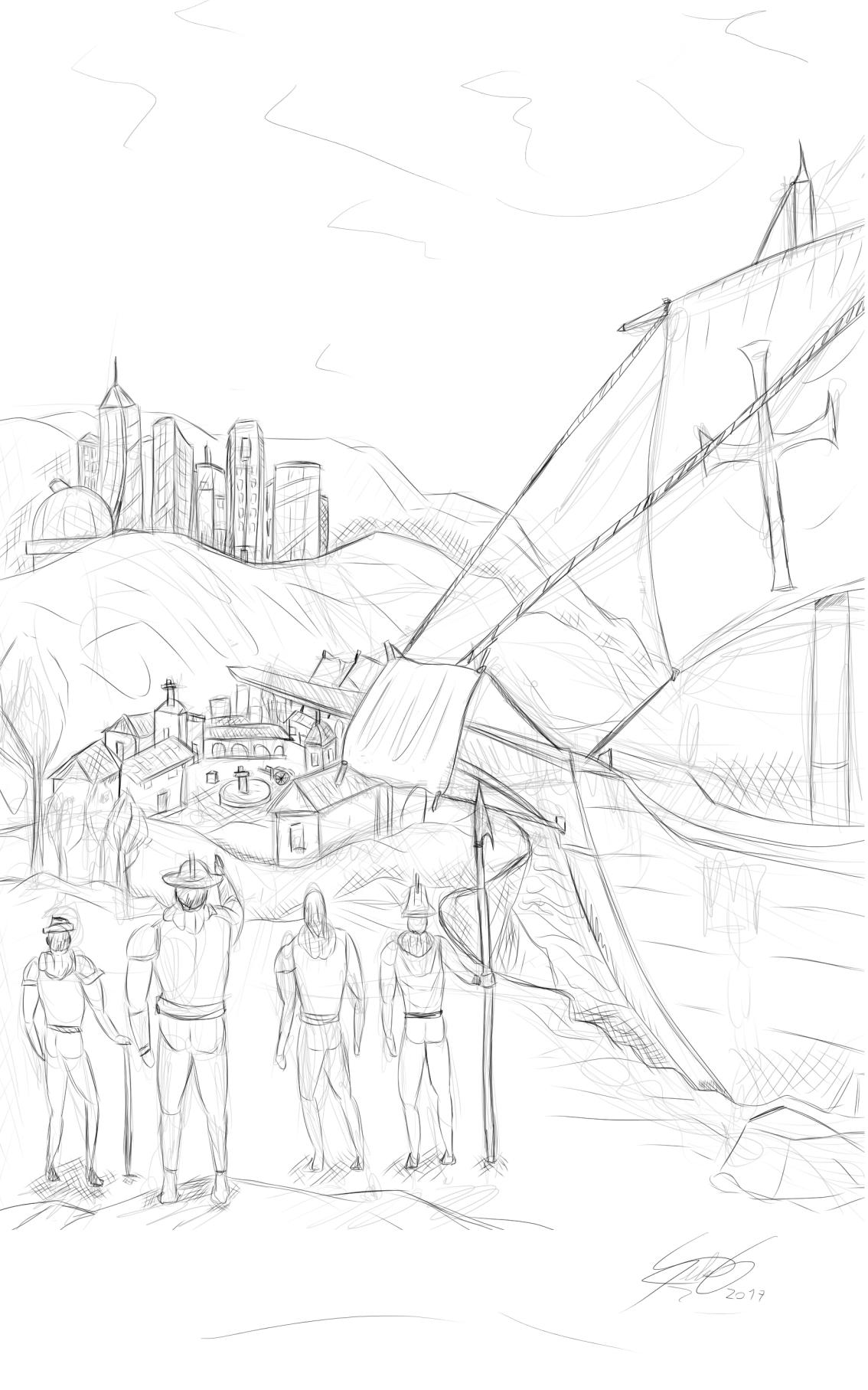
1. Hay que transformar el mundo de los valores y la enseñanza/aprendizaje —transmisión, socialización, apropiación de los valores— en función de la sostenibilidad. Desarrollo humano sostenible.
2. Hay que transformar la enseñanza de la ciencia. Todo adelanto científico es susceptible de generar riesgos.
3. Hay que transformar los desarrollos de las disciplinas del conocimiento en relación con el objeto científico y con las metodologías y procesos de la investigación científica —transformación de la ciencia, la tecnología y los objetivos de la innovación—.
4. Hay que transformar las bases y valores del comportamiento humano regido básicamente por la intencionalidad de la ganancia, la propensión al consumo y la teleología del éxito.
5. Hay que cimentar los fundamentos morales del contrato social y de la construcción del Estado, para hacer énfasis no solo en el bienestar como fin, sino en la solidaridad tanto en el mundo actual como con las generaciones futuras —manejo del riesgo y superación de las crisis—.

6. Hay que transformar los mecanismos, procesos, metodologías y contenidos de la formación e implementación de políticas públicas para que enfatizan la regulación (*law enforcement*) con intencionalidad y objetivos precisos de sostenibilidad social y ambiental.

La práctica pedagógica del currículum social contemporáneo, entendido como acción de cambio cultural, implica el desarrollo de contenidos y metodologías para afianzar una ética universal con sabor local que se traduzca en las prácticas de producción, consumo, valoración del éxito individual, convivencia y reproducción humana, ejercicio de la solidaridad, adopción de innovaciones, práctica y ejercicio del poder, movilidad social y física, cuidado y conservación de la naturaleza.

En síntesis, formar para el desarrollo sostenible como propósito final del currículum social orientado a la transformación de la actual sociedad y al logro de una sociedad con futuro, significa:

Desarrollo que satisface las necesidades actuales de las personas sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las suyas. El Desarrollo Sostenible es un proceso socio-ecológico caracterizado por un comportamiento en busca de ideales. (Brundtlan 1987).



[Signature]
2019

SEGUNDA PARTE

La utopía
en el nuevo
mundo

Introducción a la segunda parte

El asunto que se ha venido tratando en este libro tiene que ver con la utopía en cuanto procedimiento de la mente y el intelecto para pensar sobre la realidad actual y generar formas diferentes de vivir. Se trata de estudiar, analizar y crear la posibilidad de soñar para concebir un mundo distinto, donde predominen los factores conducentes a una mejor intelección social y a una más alta realización de los seres humanos, afincadas ambas en índices generalizados y colectivos de calidad en las condiciones éticas, culturales y materiales que conforman el acontecer y la cotidianidad de las personas y los grupos.

La síntesis presentada permite afirmar que el proceso utópico en Occidente, cuya construcción data de los 25 siglos transcurridos entre Platón y el posmodernismo, se ha enriquecido con el aporte de múltiples pensadores y filósofos, quienes al expresar sus ideas han configurado una imagen compleja y variada de interpretación de la vida social, de las funciones del Estado, del rol de la política, del papel de la

investigación y la ciencia, de la innovación tecnológica, de los factores de producción y transformación de la naturaleza, de la participación de los ciudadanos y de la concepción sobre el bien, la justicia, la equidad, la solidaridad y la comprensión como bases para el logro de metas posibles de bienestar en el marco de un desarrollo sostenible.

Ahora bien, un aspecto fundamental en la construcción de la utopía ha sido la elaboración del componente ideológico y otra, complementaria y de gran importancia: su puesta en funcionamiento y su aplicación en las cambiantes situaciones del entorno histórico. Es decir, la utopía no se ha quedado sólo como ideología, sino que ha adquirido carta de ciudadanía en el acontecer de las sociedades mediante la influencia de los líderes, los educadores, los promotores, los grupos, las empresas, los medios de comunicación, los organismos internacionales y los partidos políticos. Todo ser humano ha sido un agente de utopía en cuanto tiene sueños y aspiraciones personales y, a su vez, trata de hacerlos realidad mediante su actividad, su comportamiento personal y el de su colectivo.

En el cumplimiento de la función utópica que se origina desde el momento de su concepción ideológica y pasa por etapas de difusión, análisis, introspección y contrastación, ocurre un proceso de construcción de valores y de transformación cultural, del cual, si bien no existe una conciencia activa por parte de todos los miembros de la sociedad, múltiples instituciones sociales como las entidades educativas, las iglesias, los grupos políticos, las empresas, los medios de comunicación social y los demás agentes que operan en la construcción de una mentalidad colectiva, ejercen una parte fundamental. Esta actividad de diseño, transferencia y aplicación de nuevos valores o de ejercicio de valores diferentes, es el sentido de lo que se entiende por acción cultural en el presente libro. Toda utopía implica una acción cultural y muchas veces dicha acción cultural en sí misma

se convierte a su vez en una utopía, muy difícil de aplicar en razón de las resistencias y limitaciones que le imponen el peso de la tradición y los impedimentos al cambio, generados desde la misma situación actual.

Es en ese dualismo donde se da el enfrentamiento entre ética y moral. Lo ético, como actitud crítica, propende por lo mejor mediante la superación de las condiciones existentes. Este es el entronque entre ética y utopía. Pero las formas tradicionales de pensar y vivir que conforman el ethos moral, se afincan en su condición de inmodificables en razón de las costumbres, las creencias y la justificación que surge de la constatación de lo que es bueno y, por lo tanto, no merece ser perturbado. Esta suma de costumbres y experiencias es lo que constituye la moral de una colectividad. Se hace entonces realidad el famoso adagio “lo mejor es enemigo de lo bueno”.

Pero este dualismo no necesariamente tiene que ser antagónico. Dado que la moral es la resultante de una serie de creencias y prácticas que conforman el tesoro intelectual de un pueblo o nación, la posición utópica y ética por la búsqueda de algo mejor, o de nuevas condiciones, de acuerdo con las exigencias de la misma historia y del progreso propio de los grupos civilizados y de alto nivel de vida; en vez de un abatimiento o derrocamiento, lo que pretende es su mejoramiento o transformación. En ese sentido se afirma:

Por decirlo de un modo un tanto simple y tajante, la moral es un hecho social indiscutible, hasta el punto que no se conocen sociedades a las que los conflictos intra e interindividuales no aparezcan regulados por códigos, costumbres, máximas, consejos, advertencias, prohibiciones y exhortaciones más o menos tácitas o expresas. (Guisán, 2002, p. 31).

Y más adelante señala:

La ética, como reflexión crítica sobre la moral, tiene que tender a fortalecer la moral, explicitando el objetivo último de las normas morales existentes, y a fortalecerse ella misma, al propio tiempo, alimentándose del sustrato que comparte con la moral positiva: la raíz de la que en principio ambas brotan y en virtud de la cual se justifican. (Guisán, 2002, p. 34).

Es en este ámbito de contrastación intelectual donde se mueve la segunda parte del presente texto, pues pretende señalar cómo el modo de pensar y de actuar del pueblo latinoamericano, es decir su ámbito moral, tiene su origen en la evolución de múltiples utopías que le fueron propias y que en su devenir dejaron un remanente axiológico, con comportamientos y constelaciones de valores que deben ser tenidas en cuenta cuando se trata de abrir el horizonte hacia el diseño y realización de las utopías propias de la sociedad del conocimiento en el ámbito conceptual del posmodernismo.

Es menester entonces entender aquí la doble moral predominante en la mentalidad del pueblo y sus dirigentes, fruto de la conquista, del mito de “El Dorado” y de la imposición de estructuras ajenas durante la época de la Colonia, con su matiz de expoliación de las riquezas del continente. Además de las actitudes contradictorias de cumplimiento/rechazo a la normatividad en el contexto de Estados parcialmente representativos y, por lo tanto, sesgados en su intelección del bien común. Es en dichos contextos, especialmente después de las guerras de independencia, donde se crean los mitos del buen salvaje, del buen revolucionario y de la raza cósmica con pretensiones de grandeza. Además, es allí donde, pasada la euforia del descubrimiento de un nuevo mundo, se cae en la desesperanza surgida de la constatación del subdesarrollo

y de la pobreza como una realidad radical, afincada en los más profundo el alma latinoamericana, ante la comparación con las naciones imperiales y ante la constatación de metas altamente improbables de lograr. Y es allí donde se construyen nuevas bases utópicas cimentadas en la rebeldía, que conjugan elementos tan dispares como la religión espiritualista y el marxismo materialista a través de la denominada teología de la liberación, y mezclas caudillistas, populistas y socialistas como en la denominada revolución bolivariana.

En este escenario, altamente complejo y en parte contradictorio, es preciso desarrollar una acción cultural que transforme, adecúe y ponga en funcionamiento, un nuevo paradigma que permita la autodeterminación de los pueblos, a partir del respeto por los público y del logro de un desarrollo del enorme potencial humano conducente a la transformación de la sociedad en el marco de un enorme respeto por la biodiversidad y por la preservación y conservación de los ingentes recursos naturales de que dispone el continente.

6.

La utopía de un nuevo mundo

A. ¿Qué fue el nuevo mundo?

La utopía también se ha dado en el Nuevo Mundo. Bajo el apelativo de Nuevo Mundo se entienden principalmente los territorios que fueron descubiertos por Cristóbal Colón (1436-1506) y que corresponden a las regiones al sur del Río Grande.

Se cree que los territorios que aparecen ahora como América del Norte habían sido descubiertos primeramente por los vikingos en el siglo x. Es preciso reconocer que, en el decurso de la historia, los ingleses vinieron a poblar los territorios del norte con posterioridad a los franceses y a los españoles. Entonces ocurrió un “cubrimiento”, que no un descubrimiento, porque los nuevos pobladores no venían a conquistar, sino a quedarse del todo y a asentar allí una cultura europea unitaria y no mestiza. Su decisión fue habitar en los

territorios conquistados con la imposición de sus costumbres europeas nacidas de una profunda visión puritana del mundo. Los peregrinos del Mayflower (1620) prevalecieron en el cubrimiento de la región norte del continente, a la cual, de acuerdo con la cartografía, denominaron América, en honor de Américo Vespucio (1461-1512). Pero no consideraron a América como un Nuevo Mundo, en el sentido utópico de este vocablo.

Esta anotación es importante, porque en el presente capítulo se trata de dilucidar por qué el concepto del Nuevo Mundo fue una utopía. El objetivo es señalar que al descubrir o encontrarse un Nuevo Mundo, se dio la posibilidad de concebir un mundo diferente; lo cual a su vez se convirtió en un sueño, en un ideal, en algo deseado, no repetitivo; en algo que cristaliza el entusiasmo por lo diferente; en pocas palabras, en una utopía.

La percepción del Nuevo Mundo

Cuando Cristóbal Colón llegó a América en 1492, sintió que había descubierto algo nuevo, una nueva ruta hacia lo conocido. Cristóbal Colón nunca supo que en realidad se trataba de un Nuevo Mundo que denominaría América; pero había que esperar a que Américo Vespucio hiciera un mapa de lo que había recorrido en sus viajes y que fue publicado en 1507, al año siguiente de la muerte del descubridor.

Es cierto que Colón sí iba tras algo nuevo. Su objetivo constaba en el contrato que había realizado con la Reina Isabel (1451-1504) cuando le solicitó el préstamo para dotar a sus carabelas con el objeto de explorar un camino diferente para llegar al Oriente. Como se topó con unas islas resolvieron denominarlas las Indias, bajo el presupuesto que ya se acercaban al Asia. Este apelativo quedó consagrado en la legislación de España como elemento significativo del propósito del descubrimiento.

En esa época, el jefe de la cristiandad era el papa Alejandro VI, de origen español, de apellido Borgia (Borja) (1431-1503), el cual se comportaba más como un príncipe secular que como un pastor de almas. Él fue quien mediante una Bula *Inter Coetera* (1493) legitimó el descubrimiento realizado por Colón y quien al establecer un cierto paralelo geográfico permitió la posibilidad de descubrimiento para los portugueses, es decir, para los otros pobladores de la península ibérica; por esa razón más de la mitad del continente del sur habla portugués, y no solo la lengua castellana y por eso se dice también que el Nuevo Mundo es iberoamericano.

Lo importante es que, a través de las crónicas y documentos elaborados por Colón y sus acompañantes, los europeos se percataron de la existencia de un nuevo mundo, con costumbres muy diferentes a las de la Europa del Renacimiento. Ante tal descubrimiento hubo dos reacciones diferentes. Una primera de carácter pragmático que predominó en España, mediante el mito de “El Dorado” que tanto impacto habría de ejercer en la Conquista y en la Colonia. De esta primera posición surgió la colonización y la posterior configuración de los países latinoamericanos, resultado de la innovación social liderada desde España.

Una segunda reacción predominante para el resto de Europa —es decir, la no española—, vio y acentuó con el descubrimiento de Colón, la posibilidad de pensar en un mundo diferente. De esta segunda posición surgió en 1516 la utopía (o el no-lugar) de Tomás Moro (1478-1535), y el mito de la Nueva Atlántida de Francis Bacon (1561-1626), ambos cancilleres ingleses de sus respectivos monarcas.

La idea utópica del Nuevo Mundo consistió en la consideración de una nueva sociedad diferente a la de Europa, en el cual los habitantes podían vivir en paz y prosperidad, y donde reinaba el mutuo respeto y apoyo entre las naciones;

las cuales estarían gobernadas por seres sabios, según el pensamiento ya tradicional de Platón, o por el desarrollo de la ciencia y la sabiduría de todos sus habitantes, como fue el modelo pensado por Francis Bacon.

Los antiguos pobladores

Es preciso reconocer que ni los vikingos, ni Colón, ni Américo Vespucio, fueron los primeros descubridores de los territorios de lo que hoy se denomina América, Ya antes habían llegado otros habitantes a quienes encontraron los exploradores, que en el siglo XI de procedencia normanda vinieron por las frías aguas del Norte; y en el siglo XV con Colón, por las aguas tropicales del Caribe.

Entre esos habitantes primitivos de América los hubo que llegaron hace más de 14 mil años, en la época de la última glaciación, a través del estrecho de Bering y que tienen genéticas originales de Rusia y del Norte del Asia; otros que según Heyerdahl (expedición de Kon-Tiki 1947) inmigraron saltando por las islas de la Polinesia, mil años antes de Cristo, y tienen también ascendientes del Asia Meridional, y de Australia; y finalmente, según la mitología griega, otros que venían de las regiones pobladas por los indoeuropeos o antiguos pobladores de Europa; comunidades capaces de construir pirámides como los egipcios y templos como los cretenses.

Para Platón, en su diálogo *Timeo* y *Critias*, el mito de la Atlántida se refería a todo lo que quedaba más allá de estrecho o puerta de Gibraltar, que según la mitología estaba soportado por las columnas de Hércules, hijo de Atlas, quien se reservó el derecho a manejar y usufructuar todo lo que estaba detrás de ellas. Por eso el océano que quedaba más allá se denomina Atlántico, y las primeras islas en donde fondeó Colón con sus carabelas componen lo que ahora se llaman las Antillas; al parecer, nombre resumido de atlánticas.

Ahora bien, la sorpresa que tuvieron los españoles cuando llegaron a Sur América fue el haber encontrado, además de las tribus primitivas de los habitantes del mar Caribe, a los grandes imperios de México y el Perú; el primero con más de mil años de antigüedad y con sorprendentes ciudades, mucho mayores que las más grandes de Europa; y el segundo, con un cubrimiento territorial político más avanzado en cuanto a su administración y comunicación, que los países organizados del ahora viejo continente. Uno y otro sucumbieron ante el poder de la cruz y de la espada, principalmente porque carecían de caballos, porque desconocían la pólvora y porque el arte de guerrear no estaba tan desarrollado como el de los conquistadores. En realidad, lo que ocurrió fue que se descubrieron dos mundos; es decir, no solo España descubrió a América, sino que los pobladores del continente latinoamericano también descubrieron y se encontraron con los españoles.

Para los conquistadores el sueño, la esperanza, la utopía de América Latina era aprovechar el territorio de las Indias para sacar todo el oro y toda la riqueza posible; y aprovecharse de las mujeres indias para poblar el territorio con una estirpe mestiza que no tuviera los mismos derechos de los procedentes de la metrópolis y estuvieran, por lo tanto, sometidos a las decisiones que se tomaran en la península ibérica. En ambas faenas tuvieron un éxito sorprendente. La primera, la expoliación de América Latina³⁸, le dio a España la posibilidad de ser y actuar como potencia mundial por más de dos siglos. A causa de la segunda, se creó una población que habló un solo idioma, que estuvo bajo el poder de una sola corona y rindió culto a un solo Dios.

38. Sobre este asunto es pertinente leer a Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, (México: Siglo XXI Editores. Quinta Edición, 2010, p. 379).

El Nuevo Mundo como posibilidad

Si bien el concepto del Nuevo Mundo fue la manera como España y Europa reaccionaron ante el descubrimiento de las nuevas tierras por parte de Colón, la América Latina actual se convirtió realmente en un mundo nuevo, en el cual convergieron por una parte los países avanzados de Europa, conjuntamente con las tribus que lo poblaban a la llegada de los conquistadores, y posteriormente, a partir del permiso concedido por la corona española en 1517, con la importación de contingentes de personas provenientes del África, que si bien al inicio y por largas centurias fueron tratados ignominiosamente como esclavos, se han incorporado a la esencia del ser latinoamericano y constituyen una de sus grandes riquezas culturales.

La utopía de la sociedad perfecta, ni se daba ni se dio en el Nuevo Mundo, pero sí se convirtió en una amalgama de razas, de culturas, de valores que conformaron una sociedad diferente a la que predominaba en Europa; si bien muchos rasgos de su fisonomía actual reflejan los valores impuestos por los conquistadores acentuados durante la Colonia. El reto de la construcción de un Nuevo Mundo sigue existiendo en la actualidad, a pesar de las enormes frustraciones que se experimentan. Esta posibilidad tiene que realizarse a partir de reconocer que la América descubierta es una amalgama donde la autenticidad no es unitaria y simple, sino producto de la convergencia de varias culturas en sí mismas muy distintas. Este reto es, por lo tanto, la utopía propia de la América Latina.

América Latina siempre ha sido una utopía para otros; es decir, para quienes se han sabido aprovechar de ella. Pero a su vez tiene que construirse a sí misma como su propia utopía, la cual se refleja en la cotidianidad de un continente que se debate ante los retos que implica la globalización de la economía y la mundialización de la cultura. Cuáles hayan

sido las utopías que ha creado la América Latina, y cuáles los resultados de esos sueños, ideales y aspiraciones, conforman el tema que se tratará a continuación.

B. *El Dorado* como utopía en el nuevo mundo

En el imaginario colectivo propio de la cultura de Occidente, el oro y su posesión por parte de las personas y de los pueblos ha jugado siempre un papel protagónico. Tal es el caso de la historia de Midas, el rey Frigio, quien pidió a los dioses que le concedieran el don de que todo lo que tocara se convirtiera en oro, en el siglo VIII antes de Cristo. Su leyenda fue en realidad un anticipo de lo que actualmente se considera como una de las virtudes de quienes ejercen como presidentes (CEO) de los grandes conglomerados financieros en Wall Street y en todo el mundo industrializado. La fábula tiene como corolario que al no poder comer ni alimentarse, porque los alimentos que tocaba se convertían en el metal precioso, el rey Midas solicitó a los dioses que le devolvieran la tranquilidad, y después de bañarse en las aguas del Río Pactolo, se retiró a llevar una vida simple y campechana. Finalmente, como se diría hoy, no pudo con el estrés que produce la riqueza.

Cuando los españoles descubrieron al Nuevo Mundo, el gran acicate para correr las aventuras e internarse en las islas y terrenos desconocidos y en parte inhabitables fue la sed del oro. Si en el dispositivo político de los dirigentes ibéricos aparecerían como motivos la cristianización y la aculturación de los indígenas, y la conquista de

nuevas tierras para la corona española; en el ámbito personal de los capitanes, los soldados y en general de todos los conquistadores, el interés era encontrar y acumular el precioso metal para poder volver a la patria de origen con las manos llenas y con la posibilidad de vivir con alguna abundancia y con el mínimo de trabajo posible.

(Hacer la América, s.d.).

En el comienzo de esta epopeya, es decir durante el siglo XVI, la búsqueda del oro y su tráfico hacia la península ibérica, y de allí a toda Europa, fue satisfactorio y creó todavía mayores expectativas. Las arcas de sus católicas majestades se llenaron, y los tesoros de familias y grupos de comerciantes se incrementaron, y dieron lugar a una bonanza muy promisoria. Para los indígenas el oro no revestía tanta importancia y posiblemente para muchos de ellos fueron más satisfactorios los cachivaches que obtuvieron de parte de los mercachifles que invadieron el continente. Además, los indígenas se dieron cuenta muy pronto que, si no lo encontraban y entregaban, corrían peligro sus propias vidas; y más adelante entendieron que para poder sobrevivir tenían que someterse a condiciones infrahumanas de trabajo, bajo la égida de los conquistadores, para a través de la extracción del precioso metal poder conservar no solo la vida sino lo poco que les quedaba.

Corrido el tiempo, y cuando la conquista se había topado no solo con las Antillas sino con los grandes reinos indígenas de México (1517 a 1525) y Perú (1525 a 1532), y cuando ya el caudal de oro se había casi agotado, surgió la plata como un metal sustituto, metal que se convirtió pronto en monedas que incrementaron la riqueza de Europa. La abundancia de circulante sirvió además para pagar los costos de las ciudades fundadas o refundadas en el Nuevo Mundo, con sus

exigencias provenientes de una administración compleja y burocratizada a cuyo cargo corría la dotación de servicios públicos y de construcción de vivienda e infraestructura. Con la plata proveniente de San Luis de Potosí, Zacatecas y Guanajuato en Méjico y de Potosí en Bolivia, se pagaron además las instituciones que surgieron como resultado del proceso de colonización, que se acentuó desde finales del siglo XVI y cubrió en su totalidad los siglos XVII y XVIII. Es decir, la plata del Nuevo Mundo acuñada en monedas sirvió para subvencionar las guerras de España en Europa y para financiar la colonización de las inmensas regiones del continente latinoamericano por parte de España; amén, que fue un acicate para el enriquecimiento de otras naciones europeas. El paradigma del enriquecimiento rápido dinamizó y aceleró el proceso de construcción de las nuevas sociedades, cuando los países europeos y muy especialmente los ibéricos estaban sumergidos en guerras interminables y eran azotados por plagas, penurias y hambrunas³⁹.

Impacto de El Dorado en lo político, lo religioso y lo económico.

El mito de “El Dorado” puede verse desde tres ángulos diferentes pero complementarios. Por una parte, fue una leyenda; fue además una imposición sobre la población de las Américas; y, también un aliciente dinamizador de los procesos sociales, económicos y culturales.

La leyenda tuvo relación con la existencia de una ciudad de oro y propició las expediciones en búsqueda de los nuevos territorios que, como en el caso de Orellana (1511-1546), dieron como resultado el descubrimiento del Río Amazonas,

39. Gran parte de las ideas que configuran esta descripción surgieron de la lectura de: J.H. Perry, “The Spanish Seaborne Empire”, en: *The History of Human Society*, (Hutchinson of London. 1977, p. 416).

y el de otros conquistadores con la fundación de múltiples ciudades a lo largo y ancho del continente. Pero fue además una leyenda de carácter personal como en la historia del cacique que se cubría de oro para sumergirse luego en las gélidas aguas de una laguna andina como Guatavita, o en las cálidas aguas de un mar tropical, con el objeto de propiciar a la diosa luna o de apaciguar a los duendes de los pantanos. Múltiples han sido los esfuerzos por desecar dichos lugares en búsqueda de los tesoros que se creen escondidos por los indígenas como reacción a la voracidad de los conquistadores. Sin embargo, la leyenda no ha muerto e inspira todavía la imaginación de escritores y artistas y se traduce en la denominación de varias obras de infraestructura.

El símbolo más fehaciente de la imposición de la voracidad de los conquistadores en su búsqueda de “El Dorado” lo instituyó Francisco Pizarro (1471-1541) al exigir al Inca Atahualpa (1532) su peso en oro para devolverlo a la libertad y al manejo de su pueblo. Fue además un instrumento de dominación cuando a los indígenas se los obligó a peinar como actividad permanente las minas de aluvión, y posteriormente, a cavar en las profundidades de la tierra; primero, en búsqueda del oro y más adelante, en la explotación de las abundantes vetas de plata y otros minerales. El despoblamiento de las tribus indígenas que durante los siglos de la dominación española vieron diezmada su población, creó conjuntamente con las epidemias y las enfermedades importadas por los españoles, un problema demográfico de resultados catastróficos, que condujo al abundante tráfico de esclavos provenientes de diferentes lugares del África como sustituto para la provisión de mano de obra. Esta amalgama de razas hace del Nuevo Mundo un espacio diferente, no solo por la composición genética de sus habitantes sino además por la confluencia de varias culturas y costumbres, elemento sustancial para entender las sociedades modernas que habitan el continente.

Fue inmenso el impacto en las sociedades europeas y americanas en formación, como resultado de la explotación de la riqueza del Nuevo Mundo bajo el presupuesto de la leyenda de “El Dorado” y de su utilización para la consolidación del imperio español; a tal punto, que afectó las estructuras políticas, religiosas y económicas del mundo occidental.

Posiblemente el mayor impacto en lo político, ocurrió en dos grandes dimensiones; a nivel interno del gobierno del imperio español, con la creación y consolidación de instituciones sociales de honda repercusión en la formación de las naciones del Nuevo Mundo; y, en la competencia internacional, con el fortalecimiento de las potencias que quisieron emular a España y acabar con los privilegios y beneficios del monopolio del comercio y del establecimiento de colonias en el Nuevo Mundo, entre las cuales se señalan principalmente Inglaterra, Holanda y Francia, que finalmente ejercieron un papel importante en la configuración del *ethos* latinoamericano.

Entre las instituciones sociales creadas como efecto de la explotación de los recursos del Nuevo Mundo, bajo el mito de “El Dorado”, cabe señalar las de carácter comunitario en la organización de las poblaciones indígenas, que luego jugaron un papel significativo en la configuración de los países. Dichas instituciones fueron en su comienzo, *la conquista*, con la fundación y el bautizo de las ciudades que se iban estableciendo. Posteriormente, la aparición de los *cabildos o consejos municipales*, integrados por nobles elegidos por la realeza, para custodiar y vigilar la codicia de los conquistadores. Más adelante, *las encomiendas* que se les entregaban como parte de botín a quienes venían con los conquistadores y necesitaban indígenas para cultivar las tierras y explotar las minas; encomiendas que luego evolucionaron hacia *repartimientos* y *resguardos* dando origen a un rosario inmenso de poblaciones y de ciudades donde se ubican en la

actualidad no solo los grupos humanos, sino donde además se desarrollan las actividades burocráticas propias del manejo de los Estados, las actividades culturales, la industria y el comercio y todos los asuntos propios de una sociedad moderna.

De mayor importancia por lo que se refiere a la organización política tanto en España como en los países del continente fueron: las alcaldías, los regidores, las audiencias, los tribunales de cuentas, las capitanías y los virreinos. En el gobierno central cabe destacar: el Consejo de Indias, la Junta General de Indias, la Junta Suprema de Real Hacienda, y el Ministerio de Marina y de Indias, y muy señaladamente la Casa de Contratación de Sevilla y el Consulado de Cádiz, desde donde se regían, supervisaban, controlaban y ejercían todas las funciones de la Corona en relación con las tierras descubiertas. En el área de regulación y reglamentación se crearon, actualizaron, complementaron y promulgaron las denominadas *Leyes de Indias*, que configuraron un cuerpo de legislación y jurisprudencia de enorme amplitud y significado para la construcción de los países del Nuevo Mundo. Se crearon instituciones importantes como las *Reales Audiencias* para la administración del Estado y para impartir justicia. La necesidad de formar las nuevas generaciones trajo consigo la creación de instituciones, colegios y universidades que constituyen la estructura intelectual del continente.

Todo el desarrollo institucional se vio además enriquecido por muchos adelantos y avances de carácter intelectual, social, económico y material. Los aspectos éticos que fueron elaborados y que reflejan la existencia de una conciencia moral dieron origen al *Derecho de Gentes* y a la elaboración minuciosa de códigos de *Leyes de Indias*, que sancionaron las relaciones entre los diferentes grupos y propiciaron la convergencia de intereses para la formación de los estados modernos y la configuración de las actuales naciones latinoamericanas.

En el aspecto religioso la figura del *Patronato* otorgado por el Pontífice Romano a los Reyes de España para que establecieran una estructura eclesiástica, con plena facultad para la creación de diócesis, nombramiento de obispos, construcción de iglesias y conventos, permitió el asentamiento y florecimiento de las órdenes religiosas a cuyo cargo estuvo la primera evangelización de los indígenas y, posteriormente, como resultado del Concilio de Trento (1545-1653), la creación de las diócesis y parroquias y el florecimiento del clero secular, actividades que se sustentaron con el pago de los diezmos provenientes de los productos del Nuevo Mundo.

La figura del *Patronato Real* tuvo honda repercusión en la construcción de una infraestructura cultural en el Nuevo Mundo, a través de la educación, la investigación y recopilación de las lenguas nativas, y con la creación de universidades. La presencia de los frailes y de las órdenes mendicantes, permitió no solo la evangelización y aculturación de los grupos indígenas, sino el estudio de los idiomas y la adquisición y procesamiento de gran parte de la sabiduría indígena.

En lo que toca con la religión es preciso destacar también el funcionamiento de la *Inquisición*, como mecanismo para la defensa, conservación y homologación del continente en su vertiente católica antirreformista y su sustracción a las guerras de religión por esta causa libradas en Europa. Pero que derivaron los recursos de la bonanza económica producida en el Nuevo Mundo hacia el mantenimiento y crecimiento de los ejércitos, y sobredimensionaron la capacidad de endeudamiento de España.

En lo económico quizás lo más significativo fue el incremento de la exportación e importación de productos tanto en forma legal como ilegal. El desarrollo y fortalecimiento de la navegación tanto para efectos comerciales como militares, conjuntamente con la creación de grandes sociedades o empresas para favorecer el comercio internacional; y, el incremento del

circulante con la creciente emisión de moneda proveniente de las minas de plata, con sus consecuencias de inflación y propensión al endeudamiento tanto de los Estados como de los particulares (Perry, 1977, p. 416).

La explotación de las minas y el incremento en la producción de la agricultura y la ganadería, conjuntamente con la necesidad de importar bienes de parte de los países europeos, dio origen a adelantos técnicos en el transporte marítimo reflejados en avances en el arte de la navegación y en la construcción y dotación de barcos cada vez con un mayor calado. Por lo que se refiere a la explotación minera y de los recursos naturales, las principales instituciones económicas que se desarrollaron en el Nuevo Mundo, giraron alrededor de la explotación del oro, de la plata; de la creación de plantaciones especialmente en productos como el azúcar, el cacao, el tabaco y el café; las estancias para el ganado vacuno y caballar; la producción y exportación de cueros; y muy especialmente, las relacionadas con el manejo y cuidado de las mulas utilizadas en el transporte terrestre.

El desarrollo de la infraestructura de transporte fue bien difícil en la región andina y en México donde se utilizaron los caminos ya trazados por los indígenas; se favoreció el transporte fluvial en las regiones de los grandes ríos, principalmente en los territorios que pertenecen a Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay. Se afianzó, dinamizó y desarrolló el transporte y la navegación marítima con la ampliación de los puertos europeos, especialmente los españoles, y la creación de ciudades puertos tanto en las Antillas, como en México y América Central, en el Istmo de Panamá, en el Mar Caribe y en los Océanos Atlántico y Pacífico que rodean a América del Sur.

Las innovaciones en el transporte marítimo tuvieron que ver principalmente con el aumento del calado de las embarcaciones, el conocimiento y manejo de las rutas entre Europa y

América, la construcción y dotación de las embarcaciones en ambos continentes, la preparación de los navegantes y muy especialmente con la creación de grandes compañías, entre las cuales cabe señalar: la Compañía de Indias, la Compañía del Mar Pacífico, la Compañía de Comercio de La Habana, la Compañía de Venezuela; a las que es preciso añadir las que se crearon en otras ciudades de España diferentes a Sevilla y Cádiz; y las que se formaron en Inglaterra, Francia y Holanda, tales como la West Indies Company, establecidas para competir en el comercio y establecer puntos propios de colonización en América.

Estas instituciones que nacieron como resultado de la búsqueda de “El Dorado” a través de la explotación de los recursos naturales de América, se vieron ensombrecidas con la aparición y difusión de otras anti-instituciones que han dejado honda huella en la construcción del perfil de la sociedad latinoamericana; entre las cuales es preciso señalar aquellas relacionadas con la creación de pautas colectivas, tales como la obtención de mano de obra barata y devaluación del valor del trabajo mediante la importación de los esclavos de los territorios africanos; el florecimiento y mantenimiento del contrabando con la creación de economías subterráneas; la piratería desde el Estado, entendida como patente de corso para apoderarse y utilizar las riquezas ajenas; y el caudillismo como forma de centralización del poder político, cívico y militar en la figura de una sola persona o familia. A las anteriores, se deben añadir las que dificultan y hacen dispendiosa la administración de los bienes y servicios públicos, tales como la venta de oficios y prebendas que estableció la Corona para financiar sus déficits presupuestales; la burocratización excesiva como resultado de la empleomanía; y el endeudamiento estatal como forma institucionalizada y aceptada de gestión pública.

Impacto de El Dorado en el Imperio español

España fue grande por el descubrimiento de un Nuevo Mundo, y dejó de serlo exactamente por la misma razón. La historia muestra cómo desde el año 1525, cuando se desarrolló la Batalla de Pavía bajo el reinado del emperador Carlos V, hasta el año 1763 que se considera como el fin de la hegemonía española —reinante durante 238 años— España vivió en permanentes guerras, con los franceses, los ingleses, los holandeses, como potencias europeas; con los italianos y los portugueses que también formaban parte del imperio de los Habsburgo; y con los otomanos en su esfuerzo por someter a Europa al islamismo. Hubo épocas, como la de 1650, durante las cuales la corona española tuvo que mantener, subvencionar y financiar las acciones de más de trescientos mil soldados, congregados en ejércitos permanentes para mantener el dominio español, defender sus fronteras y ejercer acciones reactivas y ofensivas para la ampliación de sus territorios, no solo en la península ibérica sino en muchas otras regiones de Europa.

Entre las guerras libradas en territorio europeo, en las cuales participó España se mencionan las siguientes: La guerra de la Liga de Cognac (1527), la guerra de los Treinta Años (1618–1648), La guerra de los Ocho Años (1641-1648), la guerra con Francia (1648-1652), la guerra de la Sucesión española (1702-1713), y, la guerra de los Siete Años (1756-1763). Durante estos dos siglos y medio, los esfuerzos de la diplomacia española condujeron a innumerables tratados y treguas, entre las cuales se pueden enumerar algunas: la Paz de Barcelona (1529), la Paz de Ausburgo (1555), la Paz de Cateau Cambrésis (1559), el Tratado de Verviers (1598), el Tratado de Londres (1604), la Paz de los Doce Años (1609), La Paz de Westfalia (1648) y la Paz de Reims (1659).

La historia muestra además los conflictos internos de las regiones españolas como la Revolución de 1627 y las

sublevaciones provenientes de los catalanes. Fueron también épocas en las cuales la población estuvo sujeta a por lo menos dos grandes plagas, la de Castilla (1596-1602) y la de Sevilla (1647-1652) que conjuntamente con la expulsión de los moros y de los judíos (1609), causaron pérdidas enormes de población calculadas en más de un millón y medio de habitantes. Se señalaron varias bancarrotas estatales (1657, 1607) y una gran devaluación (1627) que fueron solucionadas con la venta anticipada de las importaciones de plata y productos provenientes del Nuevo Mundo. La bancarrota del año 1607 se agravó cuando los holandeses, bajo el mando del capitán Piet Hein, capturaron la flota del tesoro español ese mismo año. Momentos catastróficos fueron la Destrucción de la Armada Invencible en 1588 y la Destrucción de la Flota Española por parte de los holandeses en 1639. A tales catástrofes se suman las enormes pérdidas que sufrió la Corona como resultado de los piratas y corsarios financiados por Inglaterra y Francia; la acción de los filibusteros, criminales que actuaban como empresarios privados en el ataque y robo a los barcos transportadores; y, la competencia por el poder político que dio como resultado la colonización de Luisiana (1682) y Canadá (1534) por parte de Francia, el asentamiento de los ingleses en Jamaica (1655) y de los holandeses en las Antillas Holandesas (siglo XVII).

C. Las reducciones o la utopía evangelizadora

Además de lo que significó el Nuevo Mundo para España como utopía política, religiosa y económica, la utopía como experimento de una nueva organización social, engendrado por el pensamiento filosófico como búsqueda de un modelo

de sociedad perfecta según los expresado por Moro y por Platón, se dio también en la América Latina. Ocurrió durante el período de la Colonia, cuando los jesuitas en el siglo XVIII decidieron experimentar e implantar el modelo de las Reducciones como una forma de civilizar siguiendo normas europeas y de catequizar en el cristianismo a las tribus denominadas salvajes de las naciones del continente entonces en formación. Se trató de entonces de convertir en realidad el mundo ideal que habían previsto los filósofos europeos⁴⁰.

Hablar de las Reducciones es referirse a los jesuitas, mejor conocidos como la Compañía de Jesús, una orden religiosa establecida por Ignacio de Loyola (1491-1556) y sus compañeros, quien habiendo militado como soldado resolvió transferir al grupo religioso por él establecido, el espíritu, la disciplina y la normatividad de un ejército presto para la batalla. Habiendo resultado herido en una escaramuza militar, Ignacio se recluyó para recuperarse en una cueva de Manresa (1522) y allí meditó y concibió la vida de Cristo y la historia de la cristiandad como una guerra que el príncipe del mal libra permanentemente contra las fuerzas del bien para subyugar sus almas y llevarlas al infierno. El campo de contienda es el alma de cada persona y la lucha se libra al interior de cada una de ellas. Sale vencedor quien sea capaz de dominar sus pasiones y elevarse por ese medio a la santidad que Dios propone como camino para el desarrollo de la libertad de elección individual. Para lograrlo hay que ejercitarse diariamente y controlar cada actividad y cada

40. Es preciso anotar que el intento de creación de comunidades utópicas en América, como fue el caso de las Reducciones de los... Jesuitas, no fue el único experimento de innovación social que se realizó. Posteriormente Owen (1771-1858), que a la par de filósofo era industrial, trató de establecer en América del Norte una colonia bajo los principios del socialismo utópico, que se denominó la Nueva Armonía (1825).

pensamiento para caminar por la vía de la perfección. El examen de conciencia realizado por lo menos dos veces al día, y el control permanente para subyugar la concupiscencia, constituyen la agenda del verdadero soldado de Cristo.

La disciplina ignaciana, se convirtió en el rasgo principal de la Institución establecida por su fundador. A partir de los ejercicios espirituales⁴¹ realizados mensualmente y de meses enteros dedicados a la meditación, la oración y la disciplina corporal, los jesuitas transfirieron a sus colegios, institutos y establecimientos creados para la evangelización y el aprendizaje de la doctrina cristiana este tipo de ordenamiento, que implicaba un control exacto del horario diario, con momentos dedicados a la oración, otros para el trabajo, otros más para la lectura y el estudio, además de actividades complementarias tales como el cultivo del arte, la recreación y el deporte o el ejercicio corporal. Tan sagradas como las horas de oración, eran los momentos para el consumo de los alimentos, tiempos que se utilizaban para la lectura de textos sagrados y para su socialización mediante grupos de trabajo, muchos de los cuales se hacían a la usanza de la academia socrática, es decir, paseando, en ternas o cuaternas, en los jardines de los conventos y los colegios, después de las horas de comida.

Una de las características de esta disciplina comunitaria, como ocurría también con otras órdenes religiosas como los Benedictinos, era que mediante el trabajo en común, debidamente organizado, planificado y controlado, se podían satisfacer en forma creciente las necesidades comunes, construyendo así comunidades autosuficientes. La producción de alimentos, la dotación de vestido y calzado, la asignación de

41. Para una comprensión más completa del papel de los Ejercicios Espirituales en la configuración de la espiritualidad de los jesuitas ver: Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola*, (Madrid: Santillana Editores. 2013, p. 568).

los lugares de habitación, el amueblamiento, la infraestructura misma de los lugares, el transporte y almacenamiento de los diferentes productos, su distribución según las necesidades de tiempo y lugar, la implementación de servicios públicos y comunales, eran atendidos por la comunidad en forma eficiente, en cada sitio y para cada época del año, creando así agrupaciones realmente autosuficientes. El ritmo del día, y el trabajo de cada persona se regulaba a través de las campanas, que al sonar eran consideradas como la voz de Dios. La autoevaluación, tanto personal como organizacional, estaba en el orden del día. El examen de conciencia que realizaba cada persona, se efectuaba también con frecuencia en grupo para controlar la forma como cada comunidad lograba las metas de evangelización y de progreso espiritual y humano que se habían previsto.

Esta disciplina de cuartel que era propia de quienes hacían sus votos como miembros de la Compañía de Jesús, inspiraba también el manejo y el comportamiento de todos los que en alguna forma u otra se educaban en sus instituciones y colegios, si bien con menos rigurosidad por no pertenecer a la orden religiosa. Fueron estos principios establecidos para la construcción de comunidades autónomas y autorreguladas, los que orientaron la creación y el funcionamiento de las famosas Reducciones que establecieron los misioneros jesuitas en América Latina.

Añádase que, en la estructura del pensamiento jesuítico, la disciplina exterior estaba complementada por un enorme cultivo de la mente, del pensamiento y de la dialéctica, mediante la cual se fortalecía el desarrollo de la personalidad, y se promovían pautas de criticidad muy acentuadas. Esta fue una característica de la herencia que Ignacio le transmitió a la Orden, como resultado de sus estudios humanísticos en la Universidades de Alcalá, Salamanca y París (1526-1535), centros académicos ampliamente reconocidos en la

Europa del Renacimiento. Mientras la disciplina externa, propia de los cuarteles, se reforzaba para acatar y cumplir las órdenes, inclusive bajo el mandato de la obediencia ciega; paralelamente la conciencia crítica de quienes cumplían las reglas y prestaban obediencia, permitía que la aquiescencia externa no se convirtiera en sumisión servil o en complacencia hipócrita. Las órdenes se cumplían, pero una vez ejecutadas siempre existía la posibilidad de búsqueda de alternativas y, por lo tanto, de innovar y de crear. La obediencia ciega bien entendida no era un acto de sumisión irracional, sino un momento de suspensión del juicio o punto ciego, por razones estratégicas superiores. Los jesuitas fueron no solamente una orden religiosa inspirada en la disciplina militar, sino un palenque de ejercicio intelectual y de búsqueda científica de la verdad con una profunda inspiración crítica. La conjunción de ambas fuerzas, una consensuada disciplina exterior y una creativa disciplina del conocimiento, convirtieron a los jesuitas en la fuerza creadora de la modernidad cristiana.

En este paradigma de autonomía como práctica de una profunda disciplina intelectual, el libre-pensamiento no se asimilaba a indisciplina, revuelta o rechazo irracional y violento; sino a búsqueda de posibilidades alternativas y apertura hacia nuevas formas de acción. Ejercicio de la autonomía dentro de una estricta disciplina podría ser el *motto* de la formación jesuítica; un paradigma bastante difícil de aprender y de adquirir, pero más difícil aún de entender, asimilar y aceptar para los poderosos, bien sean iglesias, autoridades, gobiernos, mandamases, grupos intelectuales, que tienden a ejercer el autoritarismo entre sus subordinados bajo la figura de súbditos, fieles, seguidores, admiradores, y por lo tanto, obran en forma dogmática y excluyente de cualquier otra posición ideológica. Pero es un paradigma generador de progreso que está en la base de la construcción de una sana y participativa democracia, mediante la formación de personas responsables y dueñas de sí mismas. Esta dinámica creativa

propia del espíritu jesuítico se aplicó también a la educación de los indígenas americanos en las reducciones regentadas por la Compañía de Jesús. Según los historiadores:

Se le daba el nombre de Reducciones a una especie de aldea de indios cristianos, con algunas características propias como: legislación autónoma; gobierno ejercido por los misioneros, tanto en lo espiritual y religioso como en lo político y económico. Su propósito era llevar a los indios a una vida estable, acostumbrándolos al trabajo regular de la agricultura, los artes y los oficios, y de evangelizarlos por medio de la catequesis y la predicación para hacer de ellos buenos cristianos.

(Kohler, 1978, pp. 31-s).

El primer sistema de reducciones fue elaborado por los misioneros Franciscanos que llegaron a la catequización de México, por solicitud de Cortez. La palabra Reducciones se usaba en la época como comunidad, significaba reunir o congregar en asentamientos de misión. El experimento social de los jesuitas trataba de organizar los grupos indígenas a la manera de los burgos europeos, con total libertad ciudadana y un manejo social eficiente nacido de una educación responsable, manteniendo al mismo tiempo vivos y enriqueciendo los valores de una cultura ecológica inmensamente rica.

En 1537, el papa Paulo III había condenado inequívocamente la esclavitud de los pueblos indígenas de América, y los reyes de España habían promulgado leyes humanitarias en su defensa. Pero la distancia era un gran obstáculo a su observancia. Los jesuitas comprendieron que para proteger a los indios había que hacer comunidades

separadas de las zonas colonizadas por los europeos. Allí podrían vivir con libertad y dignidad, sin dejar de contribuir a las tasas exigidas por la Corona. Así llegaron a establecer y administrar 48 pueblos de la zona del río Paraná, y muchos otros en otras regiones de América Latina, hasta su expulsión en 1768 por orden de Carlos III rey de España.

El fundamento filosófico y ético que dio lugar a la creación de las Reducciones se soportaba en los argumentos que se debatían en Europa, ante el mismo emperador Carlos V (1500-1558), y de los cuales fue un campeón el dominico Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566) quien sostenía que las poblaciones indígenas de América estaban configuradas por personas humanas, con iguales derechos, capacidades, obligaciones y uso de la libertad, que la población europea que realizó la Conquista. Contra dicha tesis militaba con enorme acervo de argumentos Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), respaldado por los conquistadores, quien predicaba la obligatoria sumisión de los indígenas del continente, para que a través de la dependencia y el servicio a los frailes y a los conquistadores pudieran superar su salvajismo innato y adquirir un alma humana. Con tales argumentos, predominaba en los hispanos una visión de superhombres o de raza superior, propia de la construcción de la nacionalidad ibérica, que además fue común con el pensamiento de la época y que prevaleció en Europa durante los siglos posteriores y dio lugar a través de la filosofía de Nietzsche y del nacionalsocialismo a los problemas del Holocausto y de la actual segregación de las poblaciones migrantes.

Más específicamente, las reducciones jesuíticas fueron un modelo de aculturación o acción cultural, conducente a la integración de tribus americanas primitivas, principalmente pero no exclusivamente de grupos nómadas y cazadores que habitaban en las grandes planicies y junto las corrientes de los caudalosos ríos Uruguay y Paraná, mediante procesos de

formación para todos sus miembros: desde los más ancianos hasta los más jóvenes y recién nacidos, sin exclusión por razón de género. La construcción del modelo, por ser tan complejo e innovador, requirió de una gran imaginación y de una enorme capacidad de resolución de problemas.

Según lo señalado, se construyeron comunidades autodependientes, capaces de subsistir a través de su propio trabajo y de mantenerse estables dentro de una dinámica de progreso material, que rompía de tajo la dependencia de las potencias colonizadoras en el continente. Cada grupo etario, y cada género eran objeto de una educación apropiada para la construcción de una comunidad estable, asentada en un lugar fijo. Los grupos familiares gozaban de sus propios espacios. Los jóvenes recibían capacitación para el trabajo según sus preferencias y cualidades, desarrollando un profundo espíritu de equipo y camaradería. Se estimulaba el deporte y el cultivo de las artes. Fue notoria la capacidad de creación musical que se propició entre los habitantes. Se fomentó el estudio y la sistematización de las lenguas indígenas, sin descuidar el aprendizaje del español, y para algunos alumnos más avanzados, los conocimientos del latín y la introducción a la lógica tomística.

Existían campos comunes para la producción de alimentos, y parcelas propias para las familias. Los hombres y las mujeres aprendían diferentes técnicas y desarrollaban habilidades para los oficios según su género. Se crearon talleres para el trabajo de la madera, los metales, la herrería y la elaboración de diferentes materiales, telares y artesanías. Se construyeron y habilitaron establos y caballerizas. Las cosechas se almacenaban adecuadamente en vista a su conservación y se establecieron procedimientos de comercialización de los productos con las comunidades hispanas y europeas asentadas en las regiones vecinas. Los principales productos que se cultivaron fueron: algodón, tabaco, hierba mate;

también se incentivó la producción de cueros y la curtiembre; los productos se negociaban y exportaban a Europa a través de Buenos Aires.

Cuando dichas agrupaciones comenzaron a ser atacadas por los grupos de portugueses en búsqueda de reclutamiento de esclavos para sus plantaciones, los habitantes recibieron entrenamiento en el uso de las armas por parte de los hermanos jesuitas que habían prestado su servicio militar en las guerras europeas. Este fue quizás uno de los aspectos más vilipendiados del modelo de las Reducciones por el impacto que causaba en la estructura de las encomiendas, propia de la colonización española, pues disminuía el reclutamiento abierto y forzoso de mano de obra para el enriquecimiento de las familias procedentes de la península ibérica. Es decir, la obra misionera jesuítica encontró gran oposición por parte de los colonizadores europeos. Los paulistas, —llamados así por ser procedentes de Sao Paulo— capturaban miles de indios para venderlos como esclavos; destruyeron totalmente las primeras dos Reducciones del Paraguay y posteriormente llegaron a destruir 26 de las 48 creadas por los jesuitas. Por otra parte, los encomenderos españoles, colonizadores encargados de la organización del trabajo en las colonias, trataban a los indios como esclavos y se opusieron frontalmente a las Reducciones, porque en esas comunidades los indígenas eran tratados como personas y no simplemente como animales de carga (Kohler, 1978).

Si bien en la concepción del modelo de las Reducciones se puede argüir la influencia de Tomás Moro (1478-1535), hay unos elementos de organización que corresponden en forma más amplia al modelo de utopía que elaboró Tomás Campanella (1568-1639), en el cual el énfasis de la organización de la nueva sociedad gira alrededor de la autoridad emanada de Dios, más que de la libertad nacida del buen uso de la razón, como era el caso en la versión de Moro.

Si la Compañía de Jesús hubiera tenido éxito en este experimento social, la suerte del continente hubiera sido diferente; lo que los Jesuitas iniciaron entonces se presentaría ahora, en la era de los neologismos, bajo el calificativo de *empoderamiento*, porque tiene que ver con las formas del poder que era y sigue siendo un tema tan apetecido y debatido.

Las misiones fueron un salto de edades históricas —posiblemente del neolítico a la alta edad media—, bajo el imperio de la cruz evangelizadora, que produjo mártires y posiblemente muertes de ambos lados. Así consta en los cuadros primitivistas de Reducciones como la de Concepción, en el Chaco, a doscientos cincuenta kilómetros al noreste de Santacruz de la Sierra, la floreciente y moderna ciudad de Bolivia, la orgullosa nación descendiente del Tiahuanaco.

Para los modernos antropólogos, y quizás para los defensores de la actual cultura indígena latinoamericana, podría calificarse como un enorme despropósito. Tratar de enclaustrar la libertad de movimiento y de acción de grupos primitivos, y con una cultura ecológica a la medida de sus necesidades y posibilidades, para construir lo que los detractores inmediatamente calificaron como la república jesuítica; ciertamente podría entenderse así, si no fuera porque el descubrimiento había roto ya durante más de un siglo y medio, antes de iniciarse el experimento jesuítico, el equilibrio histórico y se había traspasado el punto de no retorno. La única posibilidad de conservar algo de la valiosa cultura de las tribus de las pampas latinoamericanas era que se agruparan, se establecieran en ciudades asentadas sobre sillares de piedra y con murallas de defensa, como es visible en la muy bien restaurada Reducción de San Ignacio del Paraguay. Que aprendieran a defenderse de los blancos depredadores y bárbaros, inclusive utilizando armas de fuego; que absorbieran su idioma y su cultura para aprender a manejarlos en beneficio de la propia identidad como indígenas; y que en una nueva síntesis hubieran generado un nuevo grupo

con la faz y con algunos conocimientos útiles del conquistador, pero con el alma, la sensibilidad, la estética y el amor y respeto por la naturaleza propios del indígena.

Eso fue lo que pretendieron hacer los jesuitas. Nada menos que tratar de recrear el alma de la América Latina mediante un mestizaje nuevo e históricamente relevante. Ya que el movimiento de la historia no se podía regresar, había por lo menos que sembrar la simiente de una nueva raza. Esta nueva raza, por no haber triunfado el experimento, se quedó a medio hacer, o hecha en dos mitades.

Los jesuitas de entonces no eran antropólogos, sino evangelizadores. Tampoco eran, como la gran mayoría de los demás colonizadores, simples mercachifles, vendedores de espejos y baratijas, como los ridiculizados por Les Luthiers; ni eran encomenderos que con el traje de la nobleza española y la anuencia de La Corona establecían un sistema de servilismo y esclavitud. Menos aún fueron cazadores de cabezas de indios, como los tristemente recordados lusitanos, para quienes el objetivo para su lucro personal era trasladar a los indígenas a las metrópolis y venderlos por su peso y su figura en los mercados de esclavos. De ahí el valor defensivo de las Reducciones.

Pero la nueva cultura que hubiera podido surgir como resultado de esa maravillosa simbiosis entre el realismo mágico de la América indígena, y las virtudes de perseverancia, disciplina, rectitud y honestidad que se pretendían inculcar en las misiones jesuíticas, se quedó trunca. No hubo simbiosis, sino un dualismo estructural que se manifiesta cotidianamente y forma la substancia misma de la vida del pueblo latinoamericano.

El modelo de las reducciones, que llegó a congregarse a más de 100.000 indígenas, llegó a su fin por las gestiones que los grupos de poder en Europa ejercieron ante el rey de España

y ante el Papa, para que fueran disueltas. Se estableció entonces una pauta cultural de veto a cualquier acción que se realizara para evangelizar a los indígenas que no condujera a su sumisión absoluta antes las autoridades religiosas y del imperio. Pauta que ha permanecido inmutable a pesar de los cambios sufridos con la Independencia, y que en su momento llevó incluso a la supresión total de la Compañía de Jesús por el Papa Clemente XIV en 1768.

Se puede afirmar que la inspiración del pensamiento cristiano en la construcción de un modelo de utopía latinoamericana era simplemente la continuación del pensamiento de la Ciudad de Dios de San Agustín, en el caso de este experimento con un matiz profundamente socialista cristiano enraizado en el reconocimiento y manejo de las realidades temporales. Además, este había sido el espíritu del cristianismo que dio lugar a la creación de las naciones y a la configuración de los países que en el presente se denomina Europa.

D. La Independencia como utopía

Con la Independencia de España en el siglo XIX los países que hoy configuran la América Latina forjaron y vivieron su propia utopía. Paradójicamente, una vez lograda la Independencia los países latinoamericanos quedaron huérfanos de utopía, y llevan más de dos siglos tratando de construirla. Son múltiples los esfuerzos realizados. Entre ellos figuran ideas tan complejas como la raza, la superación de la pobreza, el desarrollo económico, la búsqueda de la autodependencia, la liberación, incluyendo su teología y otras políticas socializantes como el indigenismo, la integración regional y más recientemente

la globalización y el ingreso a la sociedad del conocimiento, conjuntamente con la adopción de la función esperanza como utopismo propio de la posmodernidad.

La utopía de la Independencia se forjó paulatinamente durante los tres siglos de duración de la Colonia, a medida que las familias de los españoles residentes en el continente latinoamericano fueron haciendo conciencia de su condición de americanos y reaccionaron ante las múltiples barreras que imponía la Corona a quienes no eran españoles de nacimiento. Se creó la conciencia del español americano como el dueño de los lugares y como el generador de las riquezas, en contraposición al peninsular, que vino sólo en búsqueda de riquezas personales, o enviado para ejercer funciones administrativas de carácter temporal, pero cuya orientación era retornar lo más pronto posible a su lugar de origen.

Para el español americano, principalmente aquel que no había mezclado su raza con los indígenas, existía un sentimiento profundo de injusticia, por el hecho de que se le negara el acceso directo a los beneficios y prebendas que disfrutaban los peninsulares. Se sentían tan españoles como aquellos, y reclamaban no solo que sus antepasados hubieran sido los conquistadores y colonizadores que habían asegurado el flujo de las riquezas hacia el centro del Imperio, sino que a ellos se debía la producción de esas mismas riquezas. El asunto era visto como un problema de igualdad, que tenía que manifestarse en el acceso a una formación no diferente a la que se daba en España; al nombramiento para el ejercicio de los puestos, magistraturas y posiciones de poder político; y a las oportunidades de intercambio comercial y de acumulación de riqueza que usufructuaban los peninsulares. Su sueño y su ideal se expresaba en obtener para las regiones del Nuevo Mundo el mismo tratamiento y representación que se le reconocía a las provincias peninsulares, bajo el presupuesto de que España y su corona no eran simplemente una nación

incrustada en Europa, sino un Imperio que abarcaba medio mundo y en cuyo territorio nunca se ocultaba el sol, y donde sus habitantes independientemente de su procedencia de España por factores geográficos o familiares fueran reconocidos como tales y gozaran de una misma igualdad de oportunidades.

Así quedó consignado en el conocido *Memorial de Agravios*, escrito por Camilo Torres y Tenorio (1766-1816) dirigido al rey Fernando VII, en los siguientes términos (1809):

Vuestra Majestad aceptó que los vastos y preciosos dominios de América, no son colonias o factorías, como las de otras naciones; sino una parte esencial e integrante de la monarquía española, y deseando estrechar de un modo indisoluble, los sagrados vínculos que unen unos y otros dominios; como asimismo, corresponder a la heroica lealtad y patriotismo de que acababan de dar tan decisiva prueba en la coyuntura más crítica en que se ha visto hasta ahora nación alguna, declaró que los reinos, provincias e islas, que forman los referidos dominios, debían tener representación nacional inmediatamente a su real persona y constituir parte de la Junta Central gubernativa del Reino, por medio de sus correspondientes diputados⁴².

42. El texto de este documento, muy citado, pero poco divulgado, conocido con el nombre de "Memorial de Agravios", fue redactado por Don Camilo Torres y Tenorio, en su calidad de Asesor del Cabildo de Santafé, se publicó por primera vez en folleto en 1832. El doctor Manuel José Forero lo transcribió con valiosos comentarios en su obra *Camilo Torres*, (Bogotá, Editorial Kelly, 1960) El texto transcrito corresponde al publicado por Manuel Antonio Pombo y José Joaquín Guerra, *Constituciones de Colombia*, t. I, (Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951, pp. 57-80).

Posición un tanto diferente era la de la inmensa población criolla, que fue el resultado de la mezcla de los hispanos con los habitantes indígenas, y que en razón de los oficios que desarrollaban, de las tareas que se les asignaban, de la posición social disminuida que se les confería, y de la conciencia de su valor como generadores de riqueza y productores de bienes y servicios, veían en el imperio español un óbice para su desarrollo como nación y un obstáculo para el progreso económico y social de sus regiones. Eran los habitantes de los burgos sobre los cuales ejercían un poder omnímodo los regidores y los alcabaleros, y si bien en razón de sus creencias respetaban la autoridad real y acataban el fuero clerical, estaban dispuestos a rebelarse así no dispusieran de las armas o de los medios para hacer efectivos sus propósitos. Fueron ellos los verdaderos gestores de la Independencia, pues consideraban como tarea propia construir su propia realidad nacional y dejar de ser parte de un imperio decadente para aprovechar las oportunidades de comercio, de intercambio de productos y riquezas, que les brindaban otras potencias provenientes del continente europeo como Inglaterra y Francia. Surgieron dentro de estos grupos los pensadores capaces de importar y adecuar las ideas y propósitos de otras revoluciones, como la francesa y la americana del norte, para hacerlas vigentes en la construcción de Estados independientes, y las llevaron a cabo no solo mediante la publicación y difusión a través de la imprenta y el periodismo local, sino también con la organización de movimientos sociales y de agitación masiva que crearon impacto, asombro e inseguridad en las autoridades coloniales. Este pensamiento, que refleja el de la mayor parte de los próceres de la Independencia, quedó ampliamente consignado en la famosa Carta de Jamaica, en la cual el Libertador lo resumió de la siguiente manera:

El destino de la América se ha fijado irrevocablemente; el lazo que la unía a la España está cortado; la opinión era toda su fuerza; por

ella se estrechaban mutuamente las partes de aquella inmensa monarquía; lo que antes las enlazaba, ya las divide; más grande es el odio que nos ha inspirado la Península, que el mar que nos separa de ella; menos difícil es unir los dos continentes que reconciliar los espíritus de ambos países. El hábito a la obediencia; un comercio de intereses, de luces, de religión; una recíproca benevolencia; una tierna solicitud por la cuna y la gloria de nuestros padres; en fin, todo lo que formaba nuestra esperanza nos venía de España. De aquí nacía un principio de adhesión que parecía eterno, no obstante que la conducta de nuestros dominadores relajaba esta simpatía, o, por mejor decir, este apego forzado por el imperio de la dominación. Al presente sucede lo contrario: la muerte, el deshonor, cuanto es nocivo, nos amenaza y tememos; todo lo sufrimos de esa desnaturalizada madrastra. El velo se ha rasgado, ya hemos visto la luz y se nos quiere volver a las tinieblas, se han roto las cadenas; ya hemos sido libres y nuestros enemigos pretenden de nuevo esclavizarnos. Por lo tanto, la América combate con despecho, y rara vez la desesperación no ha arrastrado tras sí la victoria⁴³.

Como telón de fondo de las diferencias y disputas que se daban entre las elites españolas que reconocían la Corona y propendían por el mantenimiento del imperio en términos de igualdad; y los criollos que pensaban en la construcción de naciones independientes; se encontraba una masa ingente de poblaciones diferentes, tanto por su origen, como por su cultura

43. Para una ampliación de este tema ver: Indalecio Liévano Aguirre, *Bolívar*, cap. XII, (Bogotá: Círculo de Lectores S.A., 2001, p. 464).

y su historia, que al verse sometidas y al sentir el desgarramiento de sus valores ancestrales, no encontraba una salida propia ni en una ni en otra posición. Eran las poblaciones indígenas originales que no tenían nada en común entre ellas, que históricamente habían evolucionado en formas muy diferentes, que se habían visto sometidas y vejadas, perdiendo en cierta forma su capacidad de reacción como grupo; que habían sido además aculturadas en la aceptación de nuevas creencias y mediante la imposición de un lenguaje extraño, y a quienes se les había minado el sentimiento de seguridad y disminuido su propia dignidad. Durante las campañas de la Independencia estos grupos estuvieron a órdenes del mejor postor y por eso jugaron un papel ambiguo. Sin embargo, fueron ellos los que establecieron las diferencias en el momento mismo en que los criollos lograron la independencia de los países; y fueron estos grupos los que además les imprimieron sus características culturales a las sociedades en formación, haciendo que cada una no solo tuviera un territorio diferente, sino que se construyera como patria a partir de valores autóctonos y ancestrales.

Sería injusto pasar por alto el papel que también tuvieron las poblaciones africanas importadas para servir como esclavos. Ellas a su vez se mezclaron en algunos casos con los indígenas para dar lugar a nuevas razas, y en general se mantuvieron aisladas, por lo que dieron origen, una vez construidas las nuevas nacionalidades a una enorme variedad de ritos, creencias y folklores que viven en el substrato del alma americana. Para sus miembros, la independencia era una quimera, y de hecho lo fue en muchos lugares, dado que se necesitó de casi un siglo de maduración política por parte de las nuevas naciones, para que se reconociera y consagrara la liberación de los esclavos y se entronizara su igualdad como ciudadanos. Sin embargo, por sí mismos, pudieron construir su propio Estado independiente en la Isla de la Española, es decir en el lugar mismo donde había ocurrido el descubrimiento de América por parte de Colón.

La utopía independentista del Nuevo Mundo, fue un hecho histórico común y un ideal compartido, pero distó mucho de ser una visión y una concepción unitaria sobre el futuro y el destino de las naciones que surgieron como resultado de dicho proceso político. Las condiciones históricas del imperio que sucumbió ante el poder de Napoleón y la abdicación de Fernando VII, a pesar de su posterior restitución, precipitaron a lo largo y ancho del continente americano el ejercicio de la declaración de independencia realizado casi en forma homogénea por los grupos dirigentes de cada uno de los reinos y regiones en los cuales España había ejercido su dominio e impuesto su organización y administración política. Pero tanto, en lo que respecta a la acción de sus líderes, como en cuanto a la orientación y deseos de sus grupos dirigentes se dieron notables diferencias. Unos, como Francisco de Miranda (1750-1816) y el General San Martín (1778-1850), pensaban que era conveniente sustituir a los gobernantes con la instalación de monarquías absolutas o constitucionales; mientras que otros, como Bolívar (1783-1830) y Santander (1792-1840), propendían por la constitución de repúblicas orientadas bajo los presupuestos de participación popular establecidos desde la Revolución Francesa (1789-1799) y vigentes en otros sitios como los Estados Unidos que habían luchado ya su Guerra de la Independencia. (1775-1783). Entre estos últimos, uno de los puntos de disensión más importantes fue en relación con el papel y autonomía propia de cada una de las regiones que finalmente constituyeron los actuales países, lo que dio lugar a diferencias en cuanto a la búsqueda de una fuerte administración central, propuesta por Colombia, Ecuador, Perú, Chile; en contraposición a quienes abogaban por estructuras federalistas: México, Venezuela y Argentina, con amplio margen para la decisión autónoma de las regiones y una mayor influencia de los caudillos de los diferentes lugares y ciudades.

La utopía de la Independencia rompió la unidad del Nuevo Mundo que se había creado durante Colonia y se había

consagrado con las *Leyes de Indias*, expedidas como actos de la Corona española. Cada país entró a definir su autonomía y su propio perfil. Las constituciones que se expidieron durante el siglo XIX dieron lugar a estas diferenciaciones, si bien los principios democráticos en los cuales se sustentaban tenían orígenes más o menos comunes dentro de la filosofía política heredada de Europa⁴⁴. Pero es importante señalar que la realización del sueño de construcción de patrias libres de la dependencia española, al romper la unidad del territorio del Nuevo Mundo, trajo consigo, desde el comienzo mismo de su propia realización, la creación de otra utopía que aún no se ha podido concretar y que sigue siendo un sueño continental muy difícil de realizar, el de su integración como continente con un destino histórico común, haciendo realidad el sueño de Bolívar cuando desterrado en Jamaica (1812) pudo redactar su testamento político, y al cual quiso darle realidad cuando convocó más adelante el Congreso Anfictiónico (1826) para que los países recientemente independizados pudieran trabajar en un ámbito de unidad que les confriera protagonismo mundial. El sueño bolivariano forma parte de la utopía contemporánea de la América Latina, dos siglos después de haberse logrado la Independencia y de haber trabajado en la construcción de los países del continente.

El interés y la fuerza de los países latinoamericanos durante el siglo XIX se centró en la construcción y puesta

44. Las primeras cartas magnas de la América Meridional: Quito,... Ecuador; Cartagena, Colombia y Chile, así como de la elaboración de un proyecto para Cuba se redactaron en 1812. En ese mismo año fue proclamada también la constitución de Cádiz, España, que tuvo gran impacto en el proceso emancipador y constitucional de Nuestra América. Con anterioridad, ya se habían puesto en vigor las primeras constituciones latinoamericanas: Haití, 8 de julio de 1801 y 20 de mayo de 1805; Venezuela y Tunja, Nueva Granada, 21 y 23 de diciembre de 1811, lo que abrió el proceso de consolidación institucional de los nuevos estados latinoamericanos.

en funcionamiento de sus propias constituciones. Tarea por demás difícil y que dio lugar a muchos encuentros y guerras civiles, promovidas generalmente por los caudillos en búsqueda de la imposición de sus propias ideas e intereses. Floreció una generación de líderes y estadistas que fraguaron la fisonomía de las nuevas naciones, tales como Rivadavia (1780-1845) en Argentina, Portales (1793-1837) en Chile, Iturbide (1783-1824) en México y Santander (1792-1840) en Colombia, para mencionar solo algunos, quienes elaboraron los marcos normativos que rigieron el desarrollo de los Estados y promovieron el progreso de las economías locales. Cada país desarrolló su utopía a partir de sus propias condiciones culturales y sociales y fortaleció su autonomía interna y su capacidad de interrelación con los otros países del continente y del mundo.

E. En búsqueda de un destino común

Una forma que adquirió la utopía sobre el destino común de los países de la América Latina y sobre el posible protagonismo mundial al cual podrían ser llamados, la sintetizó Vasconcelos (1882-1959) en su planteamiento sobre la raza cósmica (1926, p. 294). Bajo la influencia de las teorías evolucionistas, y muy especialmente sobre la selección mendeliana de las especies como proceso de búsqueda de la excelencia, el filósofo, político y educador Mexicano propone, en su teoría construida en la primera mitad del siglo XX, que la gran oportunidad del continente es llegar a ser el crisol de aleación de todas las razas del mundo. Aparecerá entonces una nueva raza capaz de superar la era del progreso material, y del desarrollo de la ciencia positiva y de la inteligencia pragmática, para converger en una última

etapa histórica de explosión del espíritu y de cristalización del humanismo. El Nuevo Mundo, utilizando los abundantes recursos naturales a su disposición, superará los procesos culturales anteriores y creará una dimensión diferente y más rica de la sociedad y de la humanidad en su conjunto. Esta utopía fue en cierta medida una transposición y también una respuesta a la filosofía sobre la raza aria que tanta vigencia tuvo en Europa con motivo del nacionalsocialismo, además de un reto para la construcción de una visión integrada de la América que contrastaba y entraba en dialéctica con el papel que la América del Norte, la de los yanquis, ejercía sobre la segregación racial y la dominación de la política continental.

La posición de los países del Nuevo Mundo en relación con los americanos del Norte ha tenido una gran variedad de matices, a lo largo de la consolidación de las naciones que conforman el continente. Oscila desde una primera posición de desconocimiento e ignorancia, cuando la colonización del Norte apenas comenzaba en el siglo XVI, para pasar luego a una de franca admiración y deseo de imitación cuando las colonias inglesas se independizan de su metrópolis: Convergen después hacia una de recelo, temor y envidia, a medida que los Estados Unidos adquieren y consolidan su liderazgo mundial y ejercen sobre su patio trasero, tanto políticas de dominación como de integración. Quizás es el sentimiento de ser el patio trasero del gran coloso, lo que tiene una mayor generalización. Pero los eventos mundiales y la adopción de nuevas ideologías han suscitado también sentimientos hostiles acentuados hacia la gran potencia, a la cual se tacha como causante de los grandes problemas que azotan a las naciones latinoamericanas, principalmente de la pobreza de las masas populares al margen de toda esperanza. Estas poblaciones oscilan entre dos utopías: o bien, hacer parte del sueño americano que las motiva a la inmigración tanto legal como ilegal, o bien, actuar políticamente con la esperanza del fracaso histórico de USA como baluarte y

timón del capitalismo mundial, según el paradigma inspirado en el credo marxista.

Pero esta última consideración no impide reconocer que, en la relación entre las dos Américas, se genera una serie de utopías comunes, expresadas en asuntos como la doctrina Monroe (1823) que convocaba a todas las naciones del continente a unirse para prevenir o rechazar los esfuerzos que se pudieran realizar desde Europa para una recolonización de los países independizados. Otro ejemplo es el panamericanismo de finales del siglo XIX que trata de hacer efectiva la doctrina Monroe con el apoyo que se dio durante la guerra hispanoamericana (1898) que tuvo como resultado la Independencia de Cuba y un cambio en la administración de Puerto Rico; amén de la independencia de las Filipinas con la extensión al Pacífico de la influencia de los Estados Unidos. Esta relación, sin embargo, se degenera por el presupuesto de la doctrina Roosevelt (1904), que marca la nueva posición de los Estados Unidos en relación con el continente y posteriormente con el mundo, de ejercer como gendarmes mediante el uso del big stick, o castizamente, bolillo. Actitud que se profundiza y hace más patente durante la primera mitad del siglo XX, como resultado del enorme éxito de la intervención norteamericana en los dos conflictos mundiales que se sucedieron, y transformaron la fisonomía global mediante los avances tecnológicos y a la aplicación del conocimiento tanto al ejercicio de la política y la administración pública, como a todos los elementos que regulan la actividad humana.

7.

América latina como un continente de esperanza

Las consideraciones de carácter y evolución histórica expresadas en el capítulo anterior permiten llegar al corazón de la nueva utopía latinoamericana que pareciera focalizarse en el propósito de superar la pobreza, como rasgo esencial definitorio de América Latina. Se trata, por lo tanto, de encontrar una solución para el dilema profundo que le creó a América Latina el dejar de ser el Nuevo Mundo, para convertirse en una región más del Tercer Mundo, término acuñado por el economista francés Alfredo Sauvy en 1952 (Tomlinson, 2003, pp. 307–321). Cuando en el Nuevo Mundo se enfatizaba la riqueza, el ansia de oro, la conquista y el poder político mundial; en la concepción del Tercer Mundo predomina el pesimismo producido por una situación estructural insuperable: la de las grandes masas que de mantenerse las condiciones económicas actuales, nunca podrán gozar de los beneficios mínimos que les permitan comportarse a la altura y los niveles de una humanidad que ha evolucionado y ha podido llegar hasta la Luna; y las de las naciones que las albergan y que como consecuencia tienden a desaparecer

o a dejar de ser consideradas como tales en el panorama de un mundo globalizado. Es lo que se ha denominado la trampa de la pobreza, que surge como resultado de la ignorancia y de la inercia cultural, y tiene basamentos ideológicos, lo que para muchos autores tiende a definirse como una situación sin salida (Banerjee y Dufío, 2012, p. 372).

Es precisamente en esa situación de tránsito entre la utopía de un Nuevo Mundo pletórico de esperanzas que fue el símbolo de América Latina hasta la Independencia, y el reconocimiento de las profundas fallas estructurales de la sociedad latinoamericana actual, donde se podría sustentar la afirmación que los países latinoamericanos están huérfanos de Utopía. Pero como según la concepción aristotélica la naturaleza aborrece el vacío, dicha orfandad ha sido ampliamente satisfecha con la aparición de las filosofías de la esperanza, que han florecido abundantemente en los países de la América Latina y están generando como consecuencia sismos profundos en sus estructuras políticas, económicas y culturales. Especialmente porque dichas teorías se sustentan en mayor o menor grado en la interpretación marxista de la evolución histórica, acorde con la cual corresponde al sector popular sojuzgado, realizar la gesta revolucionaria para el cambio de las estructuras y la transformación de la sociedad.

A. Influjo del marxismo en la nueva concepción

La concepción de la América Latina como un continente de esperanza se mueve dentro del amplio espectro político que va del capitalismo al socialismo, es decir, desde las posiciones de derecha hasta las de izquierda más radicales.

La incorporación del continente al mundo capitalista tiene que ver con las teorías sobre el desarrollo económico, que se adoptaron y pusieron en funcionamiento en su dimensión nacional durante la segunda mitad del siglo XX y que, en la actualidad, a comienzos del siglo XXI, propenden por la globalización de las economías y la mundialización de las culturas.

Sin embargo, es en la transferencia del pensamiento marxista al análisis de la situación latinoamericana donde la utopía adquiere su mayor relevancia. De hecho, el marxismo recaba para sí el ser por naturaleza el portavoz de la filosofía de la esperanza. Así lo expresó y documentó ampliamente entre otros autores, Ernst Bloch en los tres tomos de su obra *El Principio Esperanza* (2006, p. 533) en la cual define la utopía como función transformadora de la sociedad y señala con claridad sus límites, proyecciones y tareas. Ampliaciones recientes y profundizaciones teóricas muy serias del pensamiento de Bloch se han realizado desde México y otros países latinoamericanos en donde se ha consagrado a la utopología (Del Rayo, 2012, p. 149) como ciencia del análisis de la realidad de las estructuras económicas y políticas, a partir del ideal de su funcionamiento como factor de transformación y de esperanza, para el logro del reino de la libertad, concebido según el pensamiento marxista.

El análisis de situación parte del principio que el enriquecimiento de los países del centro es el resultado del empobrecimiento de los países de la periferia. Esta es la idea central de uno de los documentos de mayor influencia en la gestación del pensamiento latinoamericano de izquierda, escrito por Eduardo Galeano (1971), con el sugestivo título *Las venas abiertas de América Latina* (2010, p. 379). Dicho análisis se sustenta en datos históricos que cubren desde la explotación minera, comenzando por el oro y la plata, pasando por el estaño y las esmeraldas y llegando hasta los

hidrocarburos; y se amplía con cifras que cubren los productos tales como el café, el algodón, el azúcar, el caucho, el plátano, los cueros y la carne, para solo mencionar los principales productos de exportación. Paradójicamente en la medida que crece la explotación de dichos productos, quienes son ricos tanto a nivel de países como de grupos se hacen más ricos, y quienes son pobres y sólo proveedores de materias primas, se suman a una mayor e irremediable pobreza.

Este análisis neomarxista de la realidad latinoamericana se consagró bajo los términos de la teoría de la dominación dependencia de Cardoso y Faletto (1971), cuya hipótesis central es que los cambios históricos representativos del proceso de desarrollo latinoamericano han sido siempre acompañados, sino de una mudanza radical en la estructura de dominación, por lo menos por la adopción de nuevas formas de relaciones, y por consiguiente de conflicto, entre las clases y los grupos. El corolario inmediato de la explotación es que conduce necesariamente a incrementar el abismo entre pobres y ricos, y no puede ser en otra forma. Es decir, no hay más alternativa sino el control total del factor producción de riqueza, como única solución. El control total se logra por dos caminos: primero mediante la apropiación o nacionalización de los medios y los procesos de producción por parte de un Estado representante sólo de la clase popular y, en segundo lugar, mediante el establecimiento impositivo de canales de distribución de todos los bienes y servicios, sean abundantes o escasos, entre los grupos proletarios (Cardoso y Faletto, 1979).

Un aspecto sagaz en la difusión del nuevo dogma consistió en que dentro del planteamiento de este materialismo dialéctico se utilizó la religión, que ha sido uno de los agentes culturales de mayor prestigio y aceptación por parte de los naturales de América Latina. Los predicadores del nuevo credo se abstuvieron de señalar, como lo había hecho Marx,

que la religión es el opio del pueblo. O bien instrumentalizaron ese mismo opio, convirtiéndolo en argumento para sus propósitos de cambio y transformación.

B. Una visión liberacionista desde el pensamiento cristiano

Es sabido que dentro de la denominada Doctrina Social de la Iglesia se había propendido abiertamente por un tratamiento justo del trabajo y se habían propuesto fórmulas de promoción de los derechos de los trabajadores frente a un capitalismo rampante, como respuesta de la jerarquía católica a las propuestas del marxismo⁴⁵.

45. El pensamiento social de la Iglesia Católica se desarrolla desde León XIII con *Rerum Novarum* (sobre las cosas nuevas) sobre la cuestión social. A esta encíclica que es la base del pensamiento social de la Iglesia, se siguen refiriendo los pontífices, Pío XI en *Quadragesimo anno* (a cuarenta años) sobre las cuestiones laborales en 1931, Juan XXIII en *Mater et Magistra* (Madre y Maestra) sobre los campesinos en 1961 y después *Pacem in terris* (Paz en la Tierra) en 1963. Pablo VI también amplió el tema en su Encíclica *Populorum progressio* (el progreso de los pueblos) en 1967, en *Ochenta Aniversario* sobre los nuevos problemas sociales en 1971 y *Laborem Exercens* en 1981. Posteriormente se refiere a estos temas Juan Pablo II en: el *Trabajo Humano*, *Solicitud de la cosa social*, *Sollicitudo rei socialis* con temas sociológicos y metodológicos de la situación de la humanidad en 1988, *Centesimus annus* (Centésimo año), *Cosas de hoy* en 1991, *Cuestiones agrícolas*, *Veritatis splendor* en 1993, esplendor de la verdad y *Evangelium Vitae* de 1995, sobre la vida humana, evangelio de vida sobre el valor de la vida. Las últimas Encíclicas sociales son *Caritas in veritate* de Benedicto XVI y del Papa Francisco *Ludato Si* sobre el cuidado de la casa común.

Más aún, en América Latina muchos sociólogos y pensadores cristianos habían realizado análisis de la realidad socioeconómica y habían propuesto la necesidad de elaborar fórmulas claras y eficientes para la incorporación de las clases marginadas en el proceso histórico de construcción de las naciones. La denominada teoría de la marginalidad social, buscaba la formulación de políticas y la creación de instituciones sociales que propendieran por la solución de la pobreza mediante la dotación de los factores de capacitación, de participación popular y de empresarismo entre las grandes masas del continente según Roger Veckemans en su obra de 1965.

Entre las políticas y las nuevas instituciones se señalaban la necesidad de promoción de cambios culturales, la formación en valores, el establecimiento de una educación para las masas abierta y sin fronteras, el fortalecimiento de los procesos de asociación cooperativos, la creación de empresas comunitarias y la construcción de un liderazgo social representativo. Se requería para ello realizar cambios profundos en la mentalidad política de los pueblos y tratar de superar muchas de las taras, como el caudillismo, el clientelismo, el facilismo, la orientación hacia el imperio de las clases dirigentes y acaudaladas, la doble moral, la malicia indígena y todas las demás taras que hacen parte del sustrato cultural de la mentalidad del humano latinoamericano.

Sin embargo, en la formulación de la utopía neomarxista derivada de la teoría de la dominación-dependencia, estas ideas y planteamientos se consideraban no solo huérfanos de una dinámica profunda de transformación social, sino, en algunos casos, francamente perjudiciales. Pues estas propendían por el mantenimiento del statu quo y por lo tanto por una profundización de la palpable injusticia que estaba en la raíz de todos los males que aquejaban al continente. El hecho de que se hubieran realizado era ya un paso para

llegar a planteamientos más radicales, como el que se dio en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de 1968, cuando se calificó como de *violencia institucionalizada*⁴⁶ la situación social del continente, y se adoptó dicha visión como el diagnóstico más acertado. Parecía escucharse en el trasfondo de dicho planteamiento la primera frase del prólogo del manifiesto de Marx cuando afirmaba dogmáticamente “La historia de todas las sociedades que han existido hasta el presente es la historia de la lucha de clases”.

Una vez dado este paso quedó abierta la puerta para la formulación más estructurada del planteamiento social desde la religión de acuerdo con el dogma marxista, con la denominada teología de la liberación que interpretó la historia de la salvación, no en los términos individuales propuestos por San Agustín en la Ciudad de Dios, sino en términos colectivos como desde el comienzo del cristianismo cuando fue mal entendida por quienes deseaban un mesías; que, así como lo hizo Moisés en tiempo de los faraones,

46. Primera Conferencia Episcopal Latinoamericana, “Si el cristianismo cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz. No deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, “poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política”. [30], violándose así derechos fundamentales. Tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras. No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina “la tentación de la violencia”. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos”, Medellín, 1968.

liberara a los judíos de la coyunda del Imperio. Es decir, aplicándolo a la situación histórica actual, una propuesta que hiciera independientes a los latinoamericanos de la dominación impuesta por las naciones industrializadas del primer mundo, y entre ellos muy especialmente de las tropelías y desaguizados innegablemente efectuados por las trasnacionales gringas y por la CIA de Washington. Este énfasis teológico vetero testamentario ha querido suplantar la doctrina y los planteamientos cristianos tradicionales que enfatizan el ejercicio de la libertad y la responsabilidad individual como factores fundamentales para el logro de la salvación individual y de la redención de la humanidad (Gustavo Gutiérrez, 1972).

Los países pobres toman conciencia cada vez más clara de que su subdesarrollo no es sino el subproducto del desarrollo de otros países debido al tipo de relación que mantienen actualmente con ellos. Y, por lo tanto, que su propio desarrollo no se hará sino luchando por romper la dominación que sobre ellos ejercen los países ricos. (p. 79).

Ser cristiano dentro de esta visión teológica implica trabajar por una nueva forma de democracia que suprima la farsa de representatividad propia de las clases y los estratos dirigentes, que propenda por un uso solidario del capital privado, que trabaje en defensa de los bienes y servicios públicos; y, que logre el establecimiento de orden diferente, con un ser humano nuevo, consciente de su relación con la colectividad y capaz de sacrificar toda ambición y todo interés personal para la construcción del reino de la Justicia.

C. El tránsito del buen salvaje al buen revolucionario

Una de las visiones sobre el Nuevo Mundo que primó en Europa a partir del siglo XVI, basada a su vez en la filosofía de Rousseau, fue la consideración del nativo como el humano que, al no haber entrado en la perversión propia de las civilizaciones, mantenía incólumes las virtudes y características propias de la naturaleza impoluta. Se creó así el mito del buen salvaje que posteriormente durante el proceso de colonización y por lo tanto, de adquisición de los bienes y perversiones del mundo occidental, y habiendo sido víctima en la modernidad del paradigma de la dominación dependiente, adquiere la conciencia que lo convierte en el sujeto por excelencia de una posible gesta revolucionaria.

La utopía neomarxista de la América Latina queda así entendida como el tránsito del buen salvaje, al buen revolucionario (Rangel, 1974, p. 417) y de este al habitante de una sociedad en la cual la economía, el Estado, la religión y todas las instituciones sociales son para el beneficio del ciudadano, como una expresión de derechos innatos. Sin embargo, para el uso y acceso de los mismos, no se exige al habitante otra responsabilidad que la de ser un observador, un receptor y un seguidor obsecuente de los procesos organizados desde un Estado manejado por líderes carismáticos con apetito de omnipotencia, absolutismo y durabilidad; se refuerza así el caudillismo como característica propia del ejercicio de la política en la América Latina. A este respecto Carlos Rangel afirma:

En el vacío institucional que siguió a las guerras de independencia, y que de hecho se produjo desde el comienzo de esas guerras, las sociedades hispanoamericanas

se fragmentan, se atomizan, y cada país, cada región, e inclusive cada aldea no va a tener en adelante más paz que la que pueda proporcionar un caudillo.

(1974, p. 316).

Para los modernos caudillos de orientación socialista, la abundancia de los bienes económicos de que dispone una nación es materia de manejo directo desde un poder altamente centralizado, y su distribución en un esquema reforzado y artificialmente propiciado de escasez, es un motor permanente para asentar y consolidar los niveles de aceptación y de sumisión por parte de amplias masas de seguidores. A la par que la corrupción se potencializa en niveles absurdos, en este tipo de centralismo caudillista se torna, para los áulicos del dirigente y para sus escalones más cercanos, en un alimentador progresivo de dichas formas de adherencia populista.

D. Utopología de la esperanza

La extensa obra de Ernst Bloch sobre el Principio Esperanza (1959) es asumida por muchos pensadores latinoamericanos para ahondar y presentar facetas diferentes sobre la posibilidad de establecer una nueva utopía en el continente. En *Utopología desde nuestra América*, (2012) María del Rayo Ramírez sintetiza los avances del pensamiento utópico de Bloch en la región hispanoparlante a través de la presentación de los escritos de Horacio Cerutti, en las obras publicadas entre 1973 y 2004; Franz Hinkelammert, en la *Crítica a la Razón Utópica* (1990); y Arturo Andrés Roig, en las obras publicadas entre 1981 y 2003, principalmente (Rayo Ramirez, 2012, p. 150).

En una síntesis muy apretada es claro que se distinguen por lo menos tres formas posibles de entender la utopía. Primeramente, como algo fantástico y de connotación negativa relacionado con la imaginación desbordada e imposible de traducir en realidades. Como cuando en el lenguaje de la cotidianidad se afirma “eso es utópico o imposible de realizar”. La segunda forma, de carácter eminentemente literaria, que continúa la tradición de los clásicos se manifiesta en el discurso de muchos escritores que, en forma más o menos clara, plantean la posibilidad de una nueva forma de sociedad apelando a lo que se ha denominado realismo mágico. Estos discursos, en mayor o menor grado, proveen salidas al caudillismo y a las estructuras de dominación-dependencia, contando muchas veces con una reflexión y aporte sobre los valores y la cultura propia del ser latinoamericano en sus múltiples y variadas manifestaciones y concepciones. Una tercera, se traduce en la adopción del concepto de función utópica en toda su acepción e implica una adecuación de la imaginación creadora al análisis y a la búsqueda de salida a las condiciones existentes, y crea tensiones y conflictos que alteran también en mayor o menor grado el devenir histórico, político, cultural, económico y social del continente.

La dialéctica del concepto implica un reconocimiento del topos —actualidad y cotidianidad— para la búsqueda de u-topos —posibilidad de superación de las estructuras de dominación— mediante el esfuerzo mental y cultural de transformar los valores y las concepciones fincadas en el conservadurismo del presente. Consiste en la creación de una tensión permanente y progresiva entre lo que es, y lo que todavía no ha llegado a ser, pero en lo que se tiene confianza que podrá llegar a serlo. La función utópica se asienta en la esperanza de ser una tensión permanente que, si bien reconoce la contingencia, y por lo tanto la posibilidad del fracaso, se afianza, sin embargo, en la afirmación positiva de lo que va a llegar a ser.

Es un proceso que ocurre en el lenguaje y por lo tanto, en lo simbólico y cultural. Entendiendo por lenguaje no solo el discurso escrito o la elocución hablada, sino el símbolo mediático y mediatizado como unión del significado con lo que se significa. De ahí el valor literario de las metáforas, de los circunloquios, y de la presentación de situaciones, aconteceres y tramas posibles como si fueran reales, y por lo tanto como si tuvieran significado y valor histórico.

El discurso simbólico conlleva necesariamente a reconocer el futuro no solo como si ya existiera, sino como si antes hubiera sido. El agente transformador es por vocación el pueblo sojuzgado en cuanto se identifica con sus símbolos de esperanza, —uno de los cuales puede ser el caudillo— a los cuales legitima en búsqueda de una nueva institucionalidad, independiente y al margen de las instituciones existentes sobre las cuales lanza un manto de duda permanente y a las cuales califica como nocivas, peligrosas, y francamente negativas o vituperables. La utopía es, en resumidas cuentas, la negación del topos concebido como realidad histórica, cultural, social y económica actual. Por lo tanto, la utopía llega a ser el nuevo nombre de la revolución, en parangón con lo que en otra época se dijo: que el desarrollo era el nuevo nombre de la paz. A este respecto se señala en el documento:

El primer asunto que hay que aclarar es que si utopología puede entenderse o debe definirse como teoría de la revolución, en tanto que por este término se explican generalmente los cambios profundos, estructurales de la sociedad, en político, social o económico e incluso en orden al género y la sexualidad. Pero, además, a la idea de revolución se asocia casi inmediatamente la idea de la violencia mediante la cual esos cambios son posibles.

Regresando a las aproximaciones de Cerutti a este tema, una teoría de la revolución supone una teoría de la utopía, porque sin esta última no se daría la primera... El proyecto que pretenda y consiga modificar la estructura sustentante del poder en una sociedad dada, será un proyecto revolucionario si logra conjugar el ejercicio de la razón con la capacidad creativa derivada de la imaginación.

(Rayo Ramírez, 2012, pp. 137-142).

Así, la imaginación se convierte en la razón del cambio, y si no por lo menos en su sustento racional. No en vano se afirma en el documento:

No se trata de poner en confrontación irresoluble a la imaginación y a la razón, sino de encontrar los puntos en los que se unen y señalar límites a cada una de ellas para concurrir en un mismo fin: mantener viva la esperanza para que el futuro de la humanidad sea simple y llanamente posible. (Rayo Ramírez, 2012, p. 142).

E. La posición neocapitalista

Paralelamente con el énfasis en la visión neomarxista para la superación de las condiciones del tercer mundo, se ha dado la visión neoliberal cuyo énfasis se pone en la economía de mercado y en la reproducción del capital como única salida.

El tema de la abundancia y la escasez es estratégico por su naturaleza y está en la base de la concepción capitalista

sobre el desarrollo económico y social. Bien conocido es el aforismo “la economía es la ciencia de la escasez”. Es precisamente para superar el problema de la demanda de bienes para lo que se estructuran las empresas productoras de bienes y servicios.

Organizar la producción es tarea de la sociedad, que se realiza tanto desde el Estado como desde la actividad de las personas y grupos que lo configuran. Pero la producción por sí misma no soluciona el problema de la escasez, entendida como imposibilidad de acceso a la utilización de dichos bienes y servicios, si no existen canales adecuados de distribución y estructuras eficientes de mercadeo. El acento en el mercado como el regulador de todo el sistema económico ha adquirido carta de ciudadanía mundial a partir del libre juego de la oferta y la demanda y es la base de la concepción de la economía globalizada y de la mundialización cultural.

Esta es la última etapa de utopía que está padeciendo América Latina, con el convencimiento de que, abiertos los mercados del mundo, tanto hacia adentro como hacia afuera, se solucionarán consecencialmente los enormes problemas de desempleo que ha creado el avance de las tecnologías, y se obtendrán mejores niveles de vida y una abundancia mayor de bienes y servicios para todos los ciudadanos.

Uno de los efectos de la economía del mercado ha sido el enorme poder adquirido por el capital, tanto en su forma privada de enriquecimiento individual en algunos grupos muy reducidos con la consecuencia del incremento de las brechas económicas entre las clases sociales, como en el poder de los organismos financieros y las empresas, especialmente las de carácter internacional, que han acumulado tal capacidad de manejo que supeditan en sus decisiones a los Estados de carácter nacional. En el trasfondo de esta acumulación de poder económico se encuentra como mecanismo perverso la

explosión de los sistemas de corrupción pública que afectan la naturaleza misma de dichos Estados y que de no ser debidamente controlados tienen el peligro de dar al traste con cualquier forma real de democracia.

Estos hechos devastadores para la democracia de origen capitalista, ocurren en contraposición, pero en paralelo con el incremento de la filosofía de la esperanza socialista que ha logrado avances significativos en el actual panorama político del continente.

F. En búsqueda de un planteamiento alternativo

Como se ve, América Latina ha sido un espacio de confrontación privilegiado de las dos ideologías de la modernidad. La del capitalismo, expresada en las teorías del desarrollo económico y de la globalización, con la esperanza de un mejoramiento de las condiciones de vida para todos los ciudadanos; y la del marxismo, expresada en la voluntad del poder revolucionario para cambiar las estructuras y crear nuevas condiciones de vida más humanas para todos los ciudadanos. La utopía subyace en cada una de ellas y después de más de setenta años de confrontación, a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, los resultados se traducen en paradojas y profundas contradicciones.

El reto utópico del continente es tratar de reconciliar ambas filosofías y lograr una síntesis nueva que conjugue justicia social y progreso económico; equidad y productividad; superación del conflicto y desarrollo a escala humana. Es pertinente señalar que tanto una como otra utopía, la marxista

y la capitalista, han conllevado propuestas sin resultado para la superación de los enormes problemas que ahogan al continente. Es preciso reconocer, que la profundización de cualquiera de ellas, en lugar de crear caminos reales de solución y en la medida que acentúan los enfrentamientos son fuentes de mayores perjuicios y conducen a situaciones de total desesperanza. La cuestión a resolver es, por lo tanto, la posibilidad de construir una filosofía de la esperanza para América Latina.

Los datos de la pobreza absoluta han crecido paralelos al desarrollo económico de los países. Las cifras de la pérdida de la libertad y de la destrucción sistemática de las condiciones generales de realización personal y colectiva son una fehaciente muestra de las contradicciones producidas en los países de avanzada en la aplicación del credo socialista. Estos hechos evidentes conducen a la necesidad de buscar una salida que trate de conciliar lo positivo en la formulación de ambas utopías, sin desconocer y más bien, superando los problemas que la aplicación de cada una trae consigo, y que de acentuarse conducirían a una situación de no-camino, es decir de total desesperanza.

En el trasfondo cotidiano del continente se da un rosario interminable de muertes violentas producidas por el enfrentamiento entre las clases sociales, material que alimenta el perfil noticioso de los diarios de las grandes ciudades en América Latina. El narcotráfico, los enfrentamientos guerrilleros, la siembra de minas antipersonales, la destrucción de poblaciones y villorrios, los atentados contra sindicalistas, las masacres contra poblaciones campesinas, los suicidios en poblaciones infantiles y de adolescentes, la delincuencia común, son temas repetitivos, en los cuales es muy difícil y arriesgado diferenciar los que se puedan atribuir a simples causas personales, de aquellos que forman parte de patologías sociales recurrentes o inducidas. Pero en el telón de fondo

siempre aparecen las diferencias sociales, las injusticias, los malos tratos, y la incapacidad de superar las diferencias y de llegar a acuerdos coherentes que puedan resolverse en forma positiva mediante una resolución adecuada de los conflictos sociales y mediante la adopción de acuerdos que se basen en un reconocimiento de las profundas causas de los problemas sociales. Estos hechos exigen el planteamiento de una tercera posición sobre el porvenir de América Latina que supere los paradigmas del socialismo a ultranza, y el desarrollismo que hasta ahora no han funcionado.

En esta búsqueda merece una especial atención la propuesta sobre las potencialidades del mundo de la economía informal que realizó Hernando de Soto, en su libro *El otro sendero* (1987, p. 317) y sobre la posibilidad de superación de la pobreza que se puede originar a través de la dinamización del fomento de la asociación y la solidaridad. En este ámbito merecen especial mención los esfuerzos realizados por el grupo liderado por Manfred MaxNeef en su libro *Desarrollo a escala humana* (1994, p. 77) quienes, si bien aceptan los presupuestos del desarrollo económico, le incorporan la dimensión de desarrollo a escala humana conducente a la autodependencia y a la autogestión, con una profunda base de participación ciudadana y de organización comunitaria. Gran parte de estas aproximaciones reciben un soporte científico a través de los profundos análisis de la cultura de la pobreza que realizó Oscar Lewis en obras como *La familia Sánchez y Autobiografía de una familia mejicana* (1961, p. 499) donde estudia con enorme detalle el comportamiento de los seres que viven en la pobreza como una condición tanto de esperanza como de superación. Estos elementos constituyen el contenido que se desglosará en el siguiente capítulo, orientado fundamentalmente a presentar una alternativa de lo que podría ser una tercera posición.

8. Componentes para la construcción de la utopía en américa latina

De manera sintética, la búsqueda de una nueva propuesta utópica se focaliza en la transformación de la cultura como base para la creación de un nuevo paradigma axiológico y práctico.

Tarea compleja y por demás difícil es la construcción de una posición que signifique algo diferente a lo propuesto por los filósofos, analistas y teóricos que han trabajado con tanta profundidad el planteamiento marxista y su aplicación a la situación latinoamericana; como los múltiples y complejos estudios, análisis y consideraciones que configuran la tesis del desarrollo económico, y su propuesta final que se traduce en el neocapitalismo de la supremacía del mercado global. Existen intentos más o menos bien desarrollados que tratan de encontrar nuevos caminos, pero que necesariamente parten del reconocimiento del valor y aplicación que tanto la teoría

marxista como su contraparte neoliberal aportan en la búsqueda de soluciones. Por lo tanto, más que hablar de un nuevo polo de poder axiológico, lo que se puede construir a partir de ellos son combinaciones y posicionamientos alternativos cuyo fundamento y vigencia tendrá poder en la medida en que se realicen actividades y programas adecuadamente diseñados y evaluados. Pero en la base del trabajo intelectual está el reconocimiento que los modelos socialistas y desarrollistas, al hacer énfasis en las facetas de las diferencias sociales o bien en las leyes supremas del mercado, no son suficientes, si paralelamente no se producen transformaciones de carácter cultural.

Es preciso hablar, por lo tanto, de una acción cultural con intencionalidad transformadora. El propósito de dicho cambio cultural es la modificación en la percepción del mundo y la realidad. Tiene como base el *desarrollo del potencial humano* que parte de la conciencia de cada sujeto sobre su potencialidad y su capacidad de acción. Incluye además la interpretación del mundo y del contexto en que vive el sujeto consciente, para entenderlo no solo como límite, sino como oportunidad. Se refiere enseguida a la relación con sus semejantes para entenderla como ocasión de intercambio, de apoyo y solidaridad; lo cual conduce a la construcción de *comunidad* entendida como propósito y uso de bienes comunes. La triple conciencia, del yo actuante en el mundo con otros sujetos, se materializa en la defensa de lo *público*, que es la base para la construcción de un Estado democrático y representativo de la colectividad. Se complementa a nivel social y político mediante la formación de naciones *autodependientes* y autónomas que se asocian e *integran* para la constitución de un continente con vocación de trascendencia histórica en el concierto mundial de las naciones. En las anteriores afirmaciones se señala el camino para la formulación de una utopía alternativa contemporánea para la América Latina, cuyos componentes se desglosan a continuación.

A. Desarrollo del potencial humano

El primer componente cultural de la nueva utopía latinoamericana lo constituye la búsqueda del desarrollo del potencial humano. Sobre la función de lo humano en la dinámica de las sociedades se dan varias instancias. Una muy favorecida es la relacionada a lo humano como recurso para el desarrollo que, en conjunto con las riquezas naturales, la disposición de capitales y los adelantos la ciencia y la tecnología configuran la riqueza de las naciones. Así, además de concebir el recurso humano sólo como elemento clave para la producción y productividad de los países, se lo considera capital humano que se enriquece con los roles, tareas, funciones y efectividad de las personas que configuran a la sociedad en un momento determinado. Implícitas en los conceptos anteriores están las capacidades, las habilidades individuales y su desarrollo; a la par que la inventiva, imaginación, responsabilidad y disciplina personal, que hacen efectivo el enorme potencial humano que tiene la sociedad en su conjunto. Este último concepto se encuentra esbozado en sus principales rasgos en el libro *América Latina: La revolución de la esperanza*. (Salcedo, 1990, p. 260).

El proceso del desarrollo del potencial humano se inicia en el interior de la conciencia de cada persona. Ser consciente de su propia potencialidad es el punto de partida, conlleva a la visualización del mundo que lo rodea, entendido como contexto físico y como ambiente social y cultural donde se encuentran otros sujetos con quienes es preciso interactuar. La conciencia del sí mismo (conciencia personal) sólo se logra mediante la intuición del mundo como contexto y como posibilidad. Lo social surge en primer plano: comprende el influjo recibido de los otros, y el impacto que se logra sobre los demás, mediante la acción personal de un sujeto pensante con comportamientos comunes y comunitarios (conciencia social). En el mismo acto, se da también la conciencia de lo otro físico, como mundo

material, que al intuirse como posibilidad se convierte en un objeto a utilizar y modificar racionalmente para perfeccionarlo y enriquecerlo (conciencia ecológica).

Los tres estadios de la conciencia —personal, social y ecológica— tienen como telón de fondo el contexto de los valores, las tradiciones, las costumbres, los símbolos, las artes y los procesos de comunicación, que en sí mismo constituyen lo que podría denominarse el nivel de la conciencia cultural. En este nivel se constatan aspectos positivos y elementos negativos y limitantes que ponen en peligro no solo la existencia del contexto físico, sino de la sociedad en su conjunto y, por lo tanto, de la persona como tal. La crítica conducente al descubrimiento de los factores positivos y limitantes de la cultura es la esencia de una acción cultural, entendida como proceso formativo capaz de inducir cambios en las personas, los grupos, las colectividades y las naciones. La acción cultural constituye la base del enriquecimiento mismo de la persona y de transformación del mundo mediante la modificación de los comportamientos sociales y productivos.

El logro de una conciencia cultural como mecanismo de transformación de valores, actitudes y comportamientos y como dimensión holística del desarrollo del potencial humano forma parte sustancial del acto mismo de construcción y desenvolvimiento de las personas. Es un elemento fundante de la relación con la sociedad y con el contexto donde se perfeccionan y de hecho se desarrollan tanto los sujetos como la colectividad.

Al margen de las consideraciones filosóficas, la tesis pragmática del desarrollo del potencial humano la expresan de la siguiente manera:

La gente nace con un potencial dado de conocimiento biológico, humano e intelectual,

que alcanza en mayor o menor grado a lo largo de su vida. Casi siempre las personas que llegan a ser modelos para otros seres humanos son el resultado de una capacidad que se ha colmado en parte, de una energía que se ha transformado por el interés y los esfuerzos continuos, por voluntad férrea e inmensa constancia. Los seres humanos vienen al mundo con una capacidad extraordinaria, con un inmenso potencial para desarrollar, con recursos dormidos casi inagotables. Prueba de ese potencial son los artistas, los inventores, los científicos, los maestros y todos aquellos que han sobresalido como líderes y gestores de los avances sociales. Las condiciones de pobreza y dificultades del contexto social a las cuales estuvieron sujetos algunos de ellos no les impidió su ascenso y éxito; lo cual en gran parte se generó sobre la base de su gran potencialidad humana y de los arduos y constantes esfuerzos que tuvieron que realizar para superar dichas limitaciones. (Salcedo, 1990, pp. 173-174).

Esta idea guía permite definir el subdesarrollo como el resultado de la acción de personas que no han tenido la oportunidad de implementar su enorme potencial humano:

Cuando se ha afirmado que el subdesarrollo es la sumatoria de una serie de patologías sociales y personales, se está reconociendo que es un sistema complejo que tiende a reforzarse como tal. La inflación crea más inflación, la deuda trata de generar más deuda. La ignorancia y la pobreza producen más miseria. El trabajo improductivo hace más costosa la vida y

disminuye el valor del esfuerzo. El contrabando origina más contrabando, la impunidad más desvergüenza; la debilidad de la justicia más crimen; el desenfreno más vicio. Si no fuera porque la sociedad también es capaz de fabricar cadenas de causas positivas, muy pronto el subdesarrollo desembocaría en el caos.
(Salcedo, 1990, p. 177).

Teniendo como presupuesto la formulación de la tesis central, que el desarrollo se encuentra en la mente del hombre, los autores formulan entonces una segunda propuesta sobre la forma de solucionar el problema:

La única manera de romper los círculos viciosos es volver a la causa de las causas, que no es otra sino el hombre mismo. Personas responsables producen sociedades responsables. El potencial humano es el único capaz de generar potencial económico, político y social. Una sociedad de gentes capacitadas genera más individuos capacitados. Un pueblo es grande y actúa en razón de su grandeza.
(Salcedo, 1990, pp. 173-174).

Se plantea entonces el tipo de educación que es necesaria y que los autores sintetizan bajo la idea de educación para la vida, cuyo significado es la transformación de las personas para la creación de una nueva cultura, y de la cultura para crear nuevos sujetos del desarrollo:

La primera y fundamental tarea de la educación como mecanismo para el desarrollo del potencial humano en los países del Tercer Mundo, en los cuales grandes porciones de la población sufren los problemas de la pobreza, la marginalidad y

la ignorancia, es la preparación para la vida. Este es el objetivo básico. Educación que está fundamentalmente orientada hacia un proceso de iluminación. Es la acción de descorrer velos, de señalar amplias fronteras, de abrir nuevos horizontes, de iluminar los recónditos espacios de la mente humana.

Esta educación básica generalmente orientada a los adultos, es para la vida y en la vida misma. Debe ocurrir en las circunstancias de tiempo y lugar que enmarcan el diario acontecer de tantos hombres y mujeres, que por razón de sus mismas obligaciones no pueden retornar formalmente a la escuela. Enseña conceptos al parecer elementales pero que se traducen en nuevas actitudes y en nuevos valores. Ideas sencillas pero que transforman la vida humana, tanto en su manifestación externa como en la percepción que de la misma y del mundo se puede tener. El objetivo de una educación fundamental para la vida es facilitar a cada uno el conjunto mínimo de elementos que le ayuden a vivir en sociedad, conforme a su dignidad de persona, en un medio cambiante. (Salcedo, 1990, pp. 173-182).

B. El comunitarismo como construcción desde lo local

El segundo componente cultural para la posible construcción de la utopía latinoamericana alternativa lo constituyen las teorías sobre el comunitarismo, que incluyen formas específicas de visualizar la organización de la sociedad a partir de lo local y con énfasis en los valores y potencialidades de lo regional.

Las teorías sobre el desarrollo del potencial humano como base para la elaboración de un nuevo paradigma latinoamericano, implican el reconocimiento de que dicho desarrollo no es solo individual, sino que se realiza en el contexto o matriz social donde se inscribe la vida de los individuos, pero atendiendo siempre a niveles más amplios e inclusivos. Se afirma, además, que de no existir dicho componente social, el mismo desarrollo del potencial humano sería imposible. Como corolario se deduce que el desarrollo humano es una variable de la interacción de los individuos con la comunidad global. Es decir, es un hecho de carácter comunitario, solidario y universal.

Sobre este asunto, Charles Taylor, uno de los inspiradores de esta teoría afirma:

Recorre a la idea aristotélica del hombre como animal social y político que no puede autorrealizarse fuera de la comunidad. Según esta idea, el hombre sólo puede constituirse como sujeto moral dentro de una comunidad en donde existe un lenguaje y en donde haya un discurso moral. Todos los conceptos morales y políticos que usamos como el de persona, de dignidad, de autonomía, son logros históricos y culturales que necesitaron, para ser aceptados, de la existencia de ciertas instituciones y asociaciones estables y continuas. Estos conceptos no pueden ser considerados como elementos a priori que el hombre posee en una situación hipotética, previa al surgimiento de la política, sino que dichos conceptos son el resultado de movimientos políticos y sociales, que han quedado plasmados en las instituciones⁴⁷.

47. El 'comunitarismo' es definido por sus críticos como todo proyecto sociopolítico que pretende someter a los miembros de un grupo determinado a las normas que se suponen propias de ese grupo o comunidad; en definitiva, controlar las opiniones y los comportamientos de todos aquellos que pertenecen a su denominada 'comunidad'. Pierre-André Taguieff, Pero, ¿qué es el comunitarismo? Disponible en: <http://www.angelfire.com/folk/celtiberia/comunitarismo.html>

Ahora bien, en el comunitarismo se reconoce que las variables del contexto social tienen diversas dimensiones. Van desde la familia, pasando por el contexto local como el lugar de residencia y habitación, hacia contextos más amplios como la cultura en lo nacional, regional y mundial, más conocido hoy como globalización. Tanto la familia como la localidad son los primeros determinantes en el proceso de culturización y socialización de las personas, pero dependen a su vez de la evolución, dinámica y desarrollo de las regiones, los países y de las situaciones nacionales e internacionales que predominan en un mundo altamente interconectado.

El aprendizaje de las nociones de solidaridad, respeto, interdependencia, expresión de la personalidad, expectativas y ejercicio de roles y funciones sociales, ocurren en la familia y en la escuela, pero las pautas de asimilación dependen del saber acumulado y de las formas de comportamiento que las comunidades y toda la sociedad en su conjunto han asimilado, seleccionado y filtrado en su devenir histórico. Por esta razón, se puede afirmar que el proceso de socialización es un fenómeno eminentemente cultural; más aún un proceso donde predominan los componentes de la cultura entendida en su dimensión local. Es decir, los usos, costumbres, gustos, prácticas, tradiciones, folclores y formas de comunicación, todas las cuales corresponden a una visión axiológica, propia y específica del mundo como contexto global.

De ahí la importancia de esta concepción, denominada *glocal*, en la configuración de los conceptos de responsabilidad social e individual, de expresión libre y coherente de la personalidad, de sujeción a los valores humanos que prioriza cada cultura, grupo étnico y social, de expectativa de formación para el cumplimiento de los roles sociales, de adherencia a las creencias y principios trascendentales y religiosos compartidos por las comunidades, y de adhesión y pertenencia a las mismas comunidades de origen, como valores fundamentales que rigen y determinan

los comportamientos de las personas y las posibilidades de realización de los grupos a los cuales pertenecen.

Dada esta complejidad e interrelación no es de extrañar que en la elaboración de la utopía contemporánea para la América Latina, hayan cumplido una tarea tan señalada e importante las experiencias desarrolladas desde la concepción cristiana, para la configuración de los movimientos de comunidades de base, que tanta importancia han jugado en el intento para la construcción de un paradigma comunitario como fundamento para la transformación social, económica y cultural del continente.

De ahí que con el neologismo de la *glocalización* se pretende subrayar lo autóctono y particular en el proceso de universalización de la cultura, y se desea obviar la contradicción, aparente o real, entre la concepción del Estado comunitario que tiene como base la expresión de lo local, y el Estado liberal, universal, autónomo y omnicompreensivo, que ha sido consagrado como la esencia y expresión misma de la democracia.

C. Priorización de lo público

El tercer componente cultural para la construcción de la posible utopía latinoamericana se centra alrededor de la tesis expresada por Hernando Gómez Buendía y su equipo al afirmar que:

Un rasgo crucial del modo de organización social es la mayor o menor eficacia que tengan las instituciones para producir bienes públicos. (1999, p. 258).

Lo público, en sentido lato, se define por contraposición a lo privado: las leyes, convenciones y usos (esto es, las instituciones) son públicas precisamente porque restringen las opciones arbitrarias o caprichosas del individuo. (1999, pp. 17-18).

La consideración de lo público está ligada profundamente con la situación histórica del desarrollo de la cultura urbana de Occidente, lo que aterriza la construcción de la utopía contemporánea en el contexto situacional que ha significado una concentración creciente y masiva de los individuos en comunidades altamente densificadas. Este es el caso propio de la sociedad latinoamericana, que sin haber perdido aún su contextualización rural y campesina, sin embargo, se ha hecho más densa e interdependiente en las megaurbes que concentran además toda la vida cultural y económica y regulan el ejercicio mismo de la ciudadanía. El problema de lo público se hace más agudo en razón de la difícil adecuación a las dinámicas de comportamiento propias de la urbanización que viven los migrantes de los sectores rurales. Vivir como ciudadano no es solo un problema de residencia física, sino principalmente de adaptabilidad cultural.

En este sentido es preciso señalar que la existencia de bienes públicos constituye el capital social de una comunidad. Una característica de los países de menor desarrollo consiste en la carencia de capital social, medido por los bienes escasos que además están monopolizados por los sectores más avanzados. Por esta razón, las diferencias entre los grupos sociales son tan agudas, y cuando sólo se fomenta la producción económica, sin ampliar los procesos de distribución de los beneficios, se concentran más la disposición de los bienes y servicios en los grupos de poder. En lugar de disminuirse se ahondan las diferencias. La discusión actual sobre el tema de

la desigualdad como resultado del capitalismo en la sociedad actual la abrió Piketty⁴⁸ en su reciente libro (2014).

Como asunto prioritario en la defensa de lo público es necesario construir confianza en la gestión que corresponde al Estado en la búsqueda del bien común; asunto que se ha deteriorado en función del incremento de los índices de corrupción, creando como consecuencia la imposibilidad de las instituciones para el logro de la eficiencia social. La desconfianza es un rasgo cultural que se autorreproduce y consolida en la medida en que se le trata de dar un mayor dinamismo a las soluciones que se proponen.

Papel fundamental para el proceso de construir confianza es el correcto ejercicio de las actividades públicas, que requieren un liderazgo fundamentado en profundos principios éticos, reforzados por programas y acciones eficientes con alta repercusión y pertinencia social por su capacidad de generar bienes públicos y ponerlos al servicio y uso de la colectividad. Algunas administraciones locales han marcado hitos significativos en la concepción de lo público como acto de transformación de la cultura, porque han promovido la ampliación e incremento de las infraestructuras urbanas, y las han utilizado como mecanismos para transformar colectiva y

48. Thomas Piketty es un economista francés, especialista en desigualdad económica y distribución de la renta. Desde el año 2000 trabaja como director de estudios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Actualmente es profesor asociado de la Escuela de Economía de París. Autor del libro publicado en 2013 en francés *Le Capital au XXIe siècle* (El capital en el siglo XXI) publicado por el Fondo de Cultura Económica en español y en inglés *Capital in the Twenty-First Century* publicado en 2014, en el que expone cómo se produce la concentración de la riqueza y su distribución durante los últimos 250 años. Piketty sostiene que cuando la tasa de acumulación de capital crece más rápido que la economía, entonces la desigualdad aumenta. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Thomas_Piketty

masivamente el comportamiento ciudadano, creando nuevas pautas de gestión de lo público con base en una acción pedagógica como elemento fundamental para la consolidación de ciudadanía.

Un ejemplo de este modelo fue la Alcaldía de Bogotá de Antanas Mokus, anteriormente Rector de la Universidad Nacional de Colombia, cuya descripción realizada por quien lo apoyo y sucedió en el cargo, se resume a continuación:

La cultura ciudadana y administrativa pública en Colombia es un caso de cultura organizacional que ha sido estudiado para Bogotá, la capital de Colombia por el profesor Paul Bromberg. El alcalde de Bogotá en el periodo comprendido de 1995 a 1997 y actor determinante en la política pública de cultura ciudadana y administrativa de la administración Antanas Mockus (1995 – 1997 y 2000 – 2004), plantea cómo la cultura es todo aquello que se transmite de una generación a otra por medios no genéticos.

Desde este concepto podemos inferir que la reproducción cultural es un problema educacional en el que se proyectan principalmente los valores, las creencias, los sentimientos, las costumbres, las tradiciones, los mitos, los rituales, los artefactos culturales de una sociedad —lenguaje, jergas, dichos, historias, rituales, símbolos, etc.—, sus representaciones simbólicas —materiales e inmateriales—, sus modos de vida, los pensamientos comunes, las experiencias compartidas, el aprendizaje común y las expectativas del individuo frente a la sociedad y viceversa.

La cultura entendida como una relación ínter subjetiva sociedad–individuo, se plantea como una representación que configura, por un lado, el deseo de reconocimiento o visibilidad social positiva, el prestigio, y por otro, el temor a la sanción social o a la visibilidad negativa, la vergüenza. La cultura se define desde una construcción social de sentido que fundamenta la acción situacional de los actores sociales. La cultura ciudadana como producto social, se relaciona con los supuestos y creencias que tienen en común los actores sociales y que, son útiles para aprender a dar respuesta a situaciones problema (como lo fue la crisis del agua de Bogotá en la administración de Antanas Mockus).

La cultura ciudadana se evidencia en la acción situacional, entendiéndolo por esta, los comportamientos observables en la relación entre los actores en un determinado contexto social. Para el profesor Bromberg, la cultura administrativa, es propia de los actores organizacionales del aparato de Estado, quienes también se juegan como ciudadanos. En este sentido cultura ciudadana y cultura administrativa van de la mano, siendo la primera contenedora de la segunda.⁴⁹

49. Disponible en: <http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr/Cultura%20ciudadana%20y%20administrativa%20p%C3%ABlica%20en%20Colombia/es-es/>

D. Autodependencia

El cuarto componente cultural para la construcción de la posible utopía latinoamericana lo definió Manfred MaxNeff en su obra *Desarrollo a escala humana* y gira alrededor de la construcción de la autodependencia, lo cual implica autonomía ejercida con responsabilidad que es a su vez generadora de la soberanía de los países. Es una verdadera respuesta al problema de la dominación y dependencia como diagnóstico del subdesarrollo latinoamericano.

El concepto del desarrollo humano a partir de la concepción de las necesidades ha sido bien sintetizado por Gerardo Brown Gonzáles⁵⁰ de la siguiente manera:

Entre sus postulados básicos del desarrollo a escala humana es necesario destacar aquellos que plantean que el desarrollo tiene que ver con las personas y, no sólo con los objetos, y por lo tanto el propósito esencial de todo estilo de desarrollo será el de procurar la adecuada satisfacción de la mayor parte de las necesidades humanas fundamentales de esas personas. En consecuencia, se amplía el concepto de desarrollo adquiriendo la connotación de desarrollo integral, en el cual el indicador principal es la calidad de vida de las personas. (en línea).

50. <https://www.bing.com/search?q=desarrollo+a+es+cala+humana&for m=EDGEAR&q=PF&cvid=6670748bbf0b4481a6b5731fde2c2a65&pq=de sarrollo%20a%20escala%20humana&PC=LCTSDesarrollescala+humana&form=EDGEAR&q=PF&cvid=6670748bbf0b4481a6b5731fde2c2a65&pq= desarrollo%20a%20escala%20humana&P-C=LCTS>

Manfred MaxNeff amplía el concepto de la siguiente manera:

El desarrollo a escala humana involucra satisfacer las necesidades humanas, exige interpretar de otro modo la realidad, es una nueva manera de contextualizar el desarrollo. El desafío que esta teoría propone estriba en que políticos, planificadores, promotores y los actores del desarrollo sean capaces de manejar el enfoque de las necesidades humanas, para orientar sus acciones y aspiraciones. Se requiere, por tanto, un enfoque trasdisciplinario, en el que política, economía y salud converjan hacia un mismo resultado; por ejemplo, los economistas con sus políticas afectan a toda la sociedad, de modo que, no pueden centrarse solo en el tema económico.

El desarrollo a escala humana, no minimiza la importancia en la generación de excedentes, sino que la subordina a la constitución de grupos, comunidades y organizaciones con capacidad para forjar su auto-dependencia, decidiendo ellos sus destinos y sus propios recursos. El rol del Estado sería de detectar estos grupos (embriones), reforzarlos y multiplicarlos. Este plan micro-social se debe articular con políticas globales que hagan más llevadera la precariedad en las masas desposeídas. Se impone así, un nuevo esquema de mejoramiento de la calidad de vida de la población que se sustenta en el respeto a la diversidad y renuncia a convertir a las personas en instrumentos de otras personas y a los países en instrumentos de otros países. Así, el desarrollo, visto de esta manera,

disminuye la dependencia económica, protege la subsistencia, incentiva la participación y creatividad, refuerza la identidad cultural y se logra un entendimiento de las tecnologías y procesos productivos. (1997, p. 112).

E. Integración latinoamericana

El quinto componente cultural para la construcción de la posible utopía latinoamericana se focaliza en la integración de los países del continente que, si bien tiene sus raíces en los sueños del libertador Simón Bolívar, adquiere su expresión contemporánea en la construcción y proliferación de instituciones que con mayor o menor cubrimiento se han creado como mecanismos para llevar a cabo dicho ideal (Ricardo Hidalgo, s.f.).

Es una tarea difícil en la cual se dan planteamientos divergentes y contradictorios sobre los cuales se establecen diferencias conceptuales, ideológicas y políticas muy variadas y encontradas. El problema de fondo radica principalmente en la naturaleza de los países, diversos entre sí a pesar de sus raíces culturales comunes, y en los balances de poder que se puedan lograr. El factor de integración que es preciso enfatizar para la construcción de la utopía latinoamericana se centra alrededor del problema de la asociatividad, que implica necesariamente una clarificación y aceptación de fines por lograr, lo cuales a su vez pueden ser muy diversos en razón de sus implicaciones políticas y económicas, circunstancia que genera la necesidad de construir los estatutos más adecuados, que requieren sostenibilidad, exigen ciertos grados de flexibilidad en función de sus aplicaciones concretas. Los

organismos sociales que de allí surgen tendrán una mayor vigencia y efectividad en razón de la convergencia sobre los fines establecidos y sobre la normatividad que haga efectiva y sostenible dicha asociatividad. Al respecto es preciso tener en cuenta lo que afirman algunos científicos políticos:

Varios han sido los proyectos de integración en América y en su medida cada uno ha sido la alternativa de lograr unidad frente a las aspiraciones del imperialismo norteamericano de imponer su hegemonía sobre nuestros pueblos. Los más difundidos son: Latinoamericanismo - Panamericanismo. Latinoamérica y Panamérica constituyen categorías socio-políticas contrapuestas por su historia y por la carga ideológica y valorativa que cada una de ellas representa. Son expresiones simbólicas que dan cuenta de conflictos y tensiones producidos en coyunturas históricas determinadas y que se presentan en forma de opuestos en la medida que connotan distintas acentuaciones axiológicas y, por tanto, orientan en diverso sentido las decisiones y las acciones.

Cada uno de los términos antagónicos connota una determinada manera de entablar relaciones entre los países de América Latina y de estos con Estados Unidos de Norte América. Así, “panamericanismo” alude a una interpretación de la doctrina Monroe en términos que justifican la hegemonía política de los Estados Unidos en el continente americano y legitiman la expansión neocolonial de sus intereses comerciales mediante el control de la economía, la población y los recursos naturales. “Latinoamericanismo”, por el

contrario, significa un programa de integración de los pueblos ubicados al sur del río Bravo y de independencia política, económica, social y cultural de los mismos, que permita establecer relaciones de simetría con los poderosos del mundo, en particular con los Estados Unidos.

Más recientemente el neoliberalismo concibe la integración como comercio. La mide como el crecimiento del comercio intra-latinoamericano. Reduce el marco a ese espacio única y exclusivamente. América Latina debe integrarse con los Estados Unidos en condición de apéndice subordinado a la economía norteamericana.

Del cruce de estos conceptos con una determinada interpretación de la “nación” y de “lo nacional” resultan connotaciones precisas acerca del modo de establecer lazos de solidaridad y criterios de exclusión en el interior de los países de América Latina.
(Terán, 1979, p. 100).

F. Una consideración final: necesidad de la transformación cultural

La apuesta por una posición alternativa para la construcción de la utopía contemporánea para América Latina se centra alrededor de una acción cultural transformadora, que se fundamenta en cinco valores básicos: el desarrollo del potencial humano, el fortalecimiento de lo local a través del establecimiento de comunidades, la creación de capital

social capaz de generar bienes públicos, la construcción de la autonomía y la autodependencia; y, la integración de los países en espacios comunes de desarrollo económico y cultural.

Para lograr este paradigma alternativo se propone como intencionalidad de la acción cultural transformadora la necesidad de trabajar conceptos diferentes sobre la educación; la creación de pautas de relaciones primarias como base para la socialización de las personas; y, la utilización de mecanismos culturales a disposición de las sociedades como: los componentes simbólicos, los medios de comunicación, y el desarrollo de las artes, el folclor, el lenguaje en sus múltiples manifestaciones. Dichos mecanismos se deben orientar a crear formas diferentes de ejercer el poder —concepción de la política y el Estado—, de cimentar los valores —religión y creencias—, de construir la economía —estructuras de producción y de mercados— y de utilizar el tiempo vital —fomento de los valores estéticos, las artes y los deportes—.

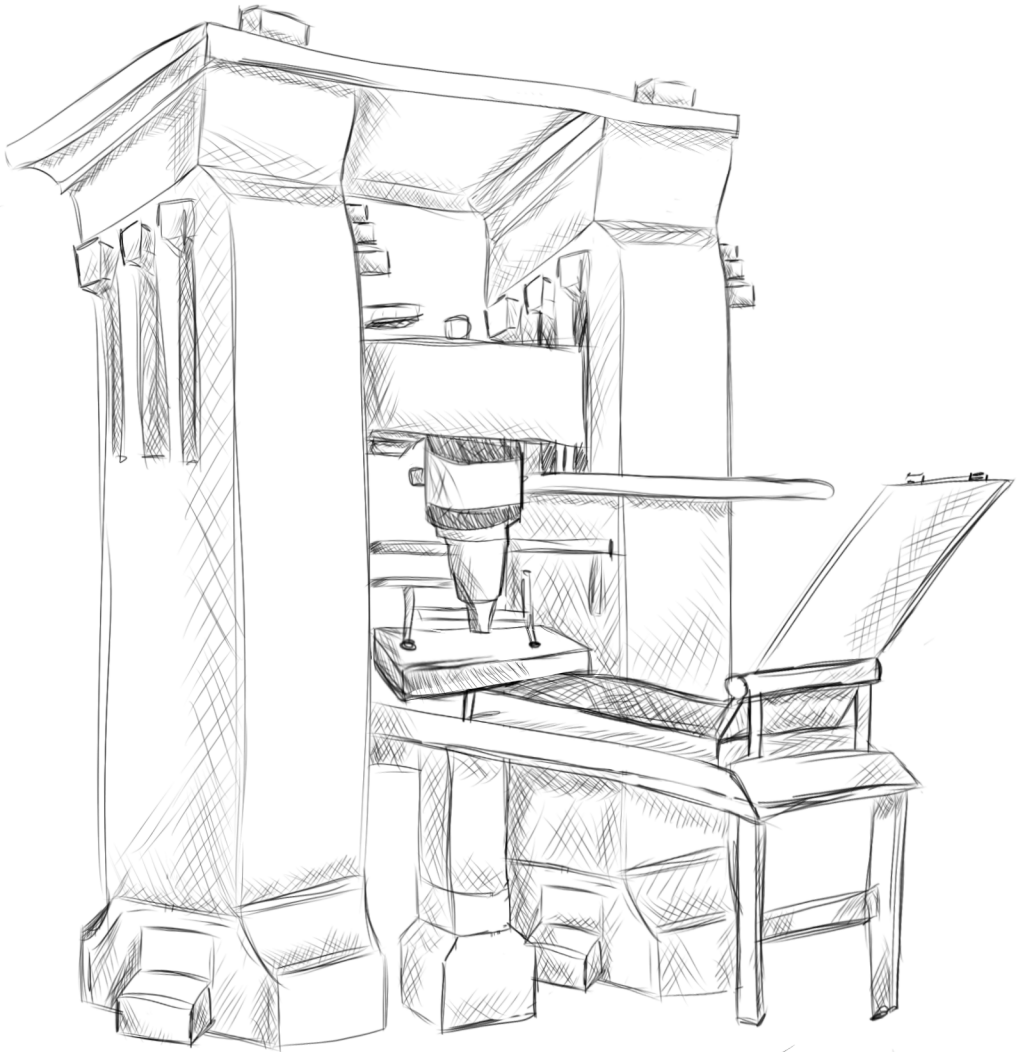
En síntesis, la operatividad en la construcción de la acción cultural para la transformación de América Latina radica en la capacidad de crear las condiciones para acciones comunicativas, de establecer redes y hacer surgir instituciones sociales, en el marco de la transformación cultural, y de acuerdo con los contextos históricos y las condiciones políticas que prevalezcan en los diferentes países, regiones, grupos y localidades que configuran el complejo y variado caleidoscopio que es el mismo continente.

En el desarrollo de esta argumentación es pertinente añadir que la construcción de una utopía alternativa para América Latina, fruto de una acción cultural transformadora, debe estar sustentada y en consonancia con los parámetros expuestos para el desarrollo de la utopía mundial que, al cimentarse en las exigencias de la sostenibilidad, toca de lleno

con los procesos para el desarrollo humano sostenible y para la transformación de la sociedad. Implica, en consecuencia, superar la trampa de la pobreza como rasgo constitutivo del continente, y enfatizar en forma más protuberante los esfuerzos para el desarrollo del potencial humano, como la gran riqueza sobre la cual se sustentan las sociedades.

Tarea que solo se logra mediante mecanismos orientados a crear adecuados sistemas de información a través de los medios; al establecer apropiados sistemas de mercado en base a la equidad y la solidaridad; al favorecer el ingreso de los países a la sociedad del conocimiento mediante la priorización en la ciencia, la tecnología y la innovación científica y social; y, en la formulación y ejecución de políticas apropiadas según las características culturales y las posibilidades de participación de las mismas comunidades, que sean a su vez de largo alcance por parte de los gobiernos (Abhijit, 2012, p. 372).

Es en el fondo una forma nueva de concebir el humanismo, más en consonancia con las exigencias que impone el siglo XXI, cuyo sustrato y posibilidad depende en gran medida de la posibilidad de generar un universo axiológico y simbólico con formas innovadoras de interacción y comunicación, a partir del *ethos* cultural predominante en nuestras sociedades. Estos son los asuntos que se tratan en la tercera parte del presente libro.



Signature 2017

T E R C E R A P A R T E

La función utópica de la acción cultural

9.

Síntesis sobre el significado de la acción cultural transformadora

La transformación cultural como elemento indispensable para la realización de una nueva sociedad donde predominen la justicia y la equidad; en donde, como consecuencia, reine la paz, el entendimiento y la solidaridad humana, ha sido uno de los temas repetitivos que surgen como resultado de las diferentes discusiones de carácter filosófico, sociológico e histórico que implica la profundización en la utopía como mecanismo de cambio y dinamización social. Téngase en cuenta que, en la construcción de las utopías a las cuales se ha hecho mención, predomina un exceso de imaginación, resultado de un desborde de desencanto social, y de una proliferación de críticas sobre los rasgos de lo que se haya considerado como la realidad actual.

Si se pudiera hablar del fracaso de la utopía en su concepción más amplia, es decir, si se reconociera que a pesar de los esfuerzos realizados a lo largo del tiempo, ni se ha conseguido la Ciudad de Dios edificada sobre la

ciudad de los hombres como propuesta agustiniana; ni se ha logrado tampoco la sociedad del bien común edificada en la solidaridad y la igualdad, características pretendidas del humanismo marxista; más aún, que la sociedad basada en el conocimiento y el desarrollo de la ciencia y la tecnología, tal como lo pensara Francis Bacon, ha producido efectos nocivos que es preciso reparar con medidas de gobernanza universal; y que además el logro de gobiernos orientados hacia el bien común y presididos por ciudadanos escogidos, base de la democracia según el pensamiento de Platón y de Moro, se ha transformado en muchos sitios y lugares en el reino de los intereses, la corrupción y de toda suerte de tropelías contra la misma sociedad, entonces ante estos hechos contundentes, hay que profundizar en cuáles han sido las causales de tan vastos despropósitos.

Posiblemente una respuesta sencilla haría alusión simplemente a que la utopía no ha superado, o no ha tenido en cuenta las deficiencias mismas de la naturaleza humana. También se podría aducir que es simplemente el resultado de un exceso de imaginación. Ambas respuestas seguramente dan una adecuada y lógica explicación que en última instancia tiene como simple consecuencia desvirtuar la tendencia idealista de la utopía y hacer en alguna forma nugatorios los esfuerzos para realizarla. Quizás una respuesta un tanto más explicativa sería afirmar que dichas deficiencias obedecen necesariamente a que, como sustento para el logro de dichas utopías, no se ha logrado la transformación cultural que requieren como punto de partida y palanca de apoyo para obtener resultados más significativos, así exista claridad en que la utopía en sí misma nunca se va a lograr a plenitud. Aceptar esta respuesta implica necesariamente profundizar en el concepto de lo que pueda significarse bajo el presupuesto de la acción cultural como mecanismo transformador y llegar, por lo tanto, a una ponderación sobre el grado de factibilidad de dichos excesos de imaginación.

Ahora bien, ¿qué se podría entender por transformación cultural en el ámbito de las grandes utopías? En la práctica y para el caso de la realización de la Ciudad de Dios significaría, en términos cristianos, la conversión del corazón de los creyentes para la superación de la naturaleza pecadora. Para los marxistas sería la adopción total de la conciencia de clase proletaria como camino conducente a la construcción de una nueva sociedad. Para los demócratas significaría la adopción de los valores que sustentan el Estado en función del bien común mediante la educación cívica universal. Para los científicos podría ser la construcción de la sociedad del conocimiento en función del bienestar social mediante la interiorización y aplicación universal de la lógica del método científico. Es decir, que la transformación cultural como presupuesto básico es común para cualquiera de ellos, a pesar de sus divergencias filosóficas e ideológicas, y consiste en la adopción de valores nuevos o de una manera diferente de ver e interpretar el mundo, mediante la transformación de las mentes individuales, para que se logren los cambios de comportamiento conducentes al ideal que se propone desde cada una de las construcciones utópicas.

El presente capítulo se inicia con una descripción de lo que se entiende por función utópica, para pasar luego a describir los cuatro componentes de la acción cultural que operan como mecanismos para la puesta en funcionamiento de dicha función utópica, a saber: los valores que subyacen a cada utopía —el mundo axiológico: *eidos* y *ethos* cultural—; las mentes individuales que apropian, reproducen y transfieren dichos valores; los procesos de aprendizaje subyacentes a su apropiación; y, los sistemas comunicativos conducentes a la transferencia, difusión y asimilación de los rasgos y símbolos comunes a la cultura de cada sociedad, entre los cuales juega un papel fundamental el lenguaje y sus códigos de significado. Se concluye así que toda transformación cultural tiene su correspondiente acción cultural, la cual

se pone en funcionamiento, es decir, cumple una función utópica mediante la convergencia sistémica de la actividad de dichos cuatro componentes: valores, mente, aprendizaje y comunicación. A continuación, se da una descripción de cada uno de dichos componentes, a partir de una descripción y definición de la función utópica que sirve como marco de referencia para una real comprensión del significado de la acción cultural transformadora.

A. ¿En qué consiste la función utópica? ¿Cómo cumple una función utópica la acción cultural?

Los cuatro pasos de la función utópica

Para ampliar y profundizar este tema es preciso acentuar la diferencia entre lo que se entiende por utopía y lo que significa la función utópica; y definir, por lo tanto, la acción cultural transformadora en el ámbito de esta última dimensión conceptual.

Los grandes relatos formulados por los clásicos utopistas configuran visiones completas de la sociedad en las cuales se describen con mayor o menor precisión las instituciones que se pretenden transformar, comenzando por el Estado y la propiedad privada, y derivando hacia las consecuencias que tienen para la familia, la economía e incluso la religión. Se trata de una visión macro del cambio social, donde, por lo general, no se expresan en detalle los caminos que es preciso tomar, ni las medidas que se deben poner en funcionamiento para el logro del ideal. La visión marxista fue una excepción a esta regla.

El avance que logra Ernest Bloch en la formulación del principio esperanza radica en la definición de la función utópica. Es una actividad social y personal que se cumple mediante el proceso mental que aplica criticidad, rompimiento de esquemas y prospectiva a todos los aspectos de la vida cotidiana para ir configurando en forma alternativa los procedimientos que podrían conducir a la transformación paulatina de la realidad. El autor hace énfasis en la conformación e implementación de procesos mentales y actitudinales capaces de generar utopías, sin que existan previamente como un ideal elaborado ni hayan sido formuladas como una voluntad de cambio total de las estructuras sociales. Se hace realidad el aserto poético de Antonio Machado (1875-1939) “Caminante no hay camino. Se hace camino al andar.”

En síntesis, la función utópica no trata de construir un metarrelato completo, coherente y consistente en sí mismo, que se convierta en un modelo acabado y en cierta forma final; se trata de ir delineando una realidad distinta mediante propuestas alternativas a las realidades culturales, sociales e históricas de una sociedad en un momento dado, para lograr transformaciones que presumiblemente pudieran abarcar como un resultado esperado pero no precisado, el conjunto de los sistemas de comportamiento de un grupo dado. Esto es lo que podría entenderse como la construcción de utopías de rango medio que, en sí mismas, constituyen alternativas viables de las utopías generalizantes.

Tal proceso conlleva a una visión diferente de aplicación de la utopía, como mecanismo global de transformación de la sociedad, pues no parte de la necesidad de construir un modelo previo de visión holística, que se pueda configurar a través de una sola y única narrativa; sino de la posibilidad de conformarla poco a poco, en una dimensión de rango medio, que consciente de la fuerza tradicional e histórica que tienen

las instituciones sociales, va formulando progresivamente una serie de cuestionamientos, que conllevan la crítica, pero a partir del reconocimiento de su existencia y de su vigencia; y por lo tanto, de su valor —lo que en resumidas cuentas podría entenderse como el *topos*—. La práctica de dicha función utópica se ha desglosado en tres subfunciones⁵¹.

A la primera dimensión se la denomina subfunción crítico reguladora y consiste en una serie de cuestionamientos del sujeto o agente reflexivo sobre el contexto del cual forma parte. A este respecto Ramírez, citando al Roig, afirma:

La función crítica es una puesta en cuestión de la realidad histórica vigente y supone la apertura a nuevas formas de racionalidad. Esta afirmación es de suma importancia en el pensamiento utópico pues remite a la estructura dual del género utópico: la parte crítica del presente (*topos*) y la parte propositiva de futuro (*u-topos*) el ser y el deber ser unidos. (2012, p. 98).

El cumplimiento de esta primera tarea conlleva la necesidad de una segunda, que al poner en cuestionamiento el poder de las normas, las costumbres y las tradiciones, y crear por lo tanto, la posibilidad de su deslegitimación, propende por una nueva estructura axiológica que da sentido a las mismas instituciones, pero concebidas en forma diferente. A esta segunda dimensión la denominan la subfunción liberadora del determinismo legal. Lo que se cuestiona es el poder imperativo de lo legal que adquiere características de dominación, para propiciar una posición alterna de

51. Una descripción detallada de la función utópica en sus tres subfunciones se encuentra en el documento citado de María del Rayo Ramírez F., *Utopología desde nuestra América*, (2012, pp. 98-106).

pensar, fundamentar e interpretar las normas. La subfunción liberadora no se entiende como negación de toda estructura, sino como posibilidad de diseñar cualquier estructura social de manera distinta a la anterior. A este respecto se afirma en la obra citada:

Lo propio de la función utópica es oponerse a todo tipo de determinismo de carácter legal (normas, leyes, instituciones, interpretaciones del mundo) y abrirse a la categoría de lo posible. Mas aquí se subraya el papel disruptor de todo pensamiento utópico, que solo tiene sentido frente a la realidad o topía que lo hace surgir. Entender la fuerza disruptora —crítica— lleva inevitablemente a tomar en cuenta aquello que quiebra o se avizora, ya no como necesario sino contingente. La función de liberación del determinismo de carácter legal subraya un punto de partida ineludible en todo pensar utópico; cambiar el mundo es posible, y es posible porque es contingente. (2012, p. 103).

Así se da paso a la subfunción anticipadora de futuro, que es prospectiva e imaginativa, pero con base en una realidad presente preñada de posibilidad de cambio y transformación. Es precisamente en la afirmación del valor de lo presente entendido como susceptible de cambio, donde se genera la voluntad utópica de no seguir concibiendo o aceptando lo que es, como si fuera inmutable —reconocimiento de la contingencia—; y donde, por lo tanto, se genera la decisión de no hacer más de lo mismo. A este respecto se afirma:

Vale la pena preguntarse ¿a qué responde esa comprensión abierta de la cotidianidad? Por una parte, responde a la experiencia de los sujetos de asumir su contingencialidad y la

del mundo mismo, de asumir que todo está en devenir, que, como lo formuló Ernst Bloch, el ser aún-no-es y que el ser humano se ajusta a ello, y que su conciencia dice más del mundo o del ser, en la medida que se ajusta a su propia dinámica que se va haciendo. Por otro lado, respondemos que el ser humano, que es un ser que se mueve en la posibilidad, por ser básicamente un ser contingente y carente, desde su topía planea, imagina, sutura el deseo de la escasez mediante la imaginación, mediante la creación de mundos posibles sin los cuales no puede trascender su propia topía. (2012, p. 105).

En la función utópica entendida como generadora de utopías de rango medio se da un paso que supera la condición y naturaleza de los metarrelatos utópicos; los cuales, al soñar el cambio carecían a veces de la posibilidad de adelantar acciones inmediatas conducentes a una transformación de la realidad, en razón misma del modelo inalcanzable que se proponía; o como reconocimiento históricamente posterior, que si se adelantaban acciones violentas se producirían también efectos contraproducentes y nugatorios, que en todo caso desembocarían en la identificación de la utopía como imposible de realizar.

Así entendida la función utópica, no es solo criticidad, ni se agota en la sola imaginación, ni consiste en un metarrelato comprensivo de la totalidad. Se abre entonces el campo hacia la transformación de la sociedad, que ocurre primero en la forma de concebir, catalogar y priorizar los valores —ecología de la mente—; aterriza luego en acciones concretas y alternativas —praxis social—, que se espera y se pretende logren modificar poco a poco, pero substancialmente los paradigmas predominantes; teniendo en cuenta y obrando

estratégicamente para superar las resistencias que dicha acción suscita —manejo estratégico—. En síntesis, es al conjunto de estos tres procesos a saber: ejercicio de la criticidad, construcción de una diferente ecología de la mente, y propuesta de paradigmas alternativos de manejo de la realidad, a los que en conjunto se los cobija con el nombre de acción cultural transformadora.

Ejemplos de esta acción cultural transformadora en América Latina han sido los movimientos sociales orientados a la formación de organizaciones de base y todos los amplios procesos de comunicación alternativa orientados a construir procesos de interacción en los cuales predomine la igualdad entre emisor y receptor (Mattelart, 1963); los programas de educación ciudadana orientados a transformar el comportamiento colectivo mediante la adquisición de prácticas solidarias y respetuosas de los derechos comunes (Antanas Mockus); la aplicación de sistemas de educación no formal⁵² diseñados como rompimiento de los paradigmas cerrados de la escolaridad (Rogers, 1983, p. 312) y de la dominación⁵³; y otras muchas modalidades tales como las

52. Bernardo Toro: Intelectual colombiano, graduado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, de Física y Matemáticas de la Universidad del Quindío. Magíster en Investigación y Tecnologías Educativas de la Universidad Javeriana. Sus conocimientos le han permitido realizar certeros análisis acerca de la realidad de América Latina. Sus ideas las ha plasmado en libros como *La construcción de lo público: ciudadanía, democracia y participación*. Propició el estudio e investigación sobre la educación no formal en conjunto con Benjamín Álvarez, a través de los trabajos realizados en la fundación y centro de investigación Fepec/Ceden. Disponible en: <http://www.agendalocal21.cl/docs/btoro.pdf>

53. Paulo Freire (1921-1997) fue uno de los mayores y más significativos pedagogos del siglo XX. Con su principio del diálogo, enseñó un nuevo camino para la relación

radios comunitarias (Beltrán y Reyes, 1993, pp. 14-31), los movimientos cooperativos y los programas solidarios de desarrollo y transformación rural (Bordenave, 1977, p. 110), que se han multiplicado con mayor o menor éxito a lo largo y ancho del continente.

Ampliado el concepto de lo que se entiende por función utópica, y antes de describir los factores que operan en la acción cultural, es preciso profundizar en el concepto de lo que se puede y se debe entender por cultura, y el papel que juegan tanto los valores como sus elementos constitutivos.

B. El ámbito de la transformación cultural

La transformación del eidos y el ethos cultural como modificación de los paradigmas tradicionales

El avance de la investigación antropológica ha construido un conjunto muy amplio de teorías sobre el fenómeno cultural. La observación participante demuestra que la cultura de

entre profesores y alumnos. Sus ideas influenciaron e influyen los procesos democráticos por todo el mundo. Fue el pedagogo de los oprimidos y en su trabajo transmitió la pedagogía de la esperanza. Influyó en las nuevas ideas liberadoras en América Latina y en la teología de la liberación, en las renovaciones pedagógicas europeas y africanas, y su figura es referente constante en la política liberadora y en la educación. Fue emigrante y exilado por razones políticas por causa de las dictaduras. Por mucho tiempo, su domicilio fue el Consejo Mundial de las Iglesias en Ginebra, Suiza. Disponible en: http://www.uhu.es/cine.educacion/figuraspedagogia/0_paulo_freire.htm

cada pueblo es en sí misma individualizada y en cierto sentido única y por lo tanto digna de análisis diferenciados. Contrario a lo que ocurrió en el momento de la creación de la Utopía (Moro 1516) donde predominó la visualización reducida y fantasiosa de una situación diferente y mejor a la que atravesaba en aquel momento la civilización europea, que como se explicó, tuvo su origen en el descubrimiento geográfico de nuevos mundos, la investigación antropológica posterior descubrió, observó e indagó directamente sobre sitios, pueblos, culturas y civilizaciones existentes y reales, pero bien diferentes de las conocidas en el mundo occidental. Es el momento para nombrar un autor significativo, se trata de Bronislaw Malinowsky quien a partir de 1913 y hasta 1967, es decir, bien avanzado el siglo XX, condensó los resultados de sus investigaciones en una serie de libros que describieron la cultura de los pueblos de la Polinesia y otros sectores del Pacífico y demostró que era necesario reconsiderar y modificar la teoría sobre la evolución cultural, derivada de la escuela darwiniana, que propendía por el establecimiento de un orden igual de desarrollo para toda la humanidad. De igual importancia y similares en cuanto al enfoque sobre la individualidad de las culturas, podrían mencionarse otros antropólogos que realizaron sus investigaciones en diferentes regiones geográficas del mundo: Australia, Asia, África y América Latina, y basaron sus teorías sobre el estudio comparado de las culturas y civilizaciones, tales como Radcliffe-Brown (1922), Claude Lévy Strauss (1962), Oscar Lewis (1961), Ruth Benedict (1964), Margaret Mead (1967), Ralph Linton (1972) y Gregory Bateson (1972).

En la teoría antropológica la cultura se considera como un todo funcional en el cual se pueden distinguir diferentes factores, que no pueden aislarse los unos de los otros.

En realidad, Malinowsky sentó las bases para desarrollar un enfoque organicista de

los fenómenos culturales. Mientras Boas demostraba que el lenguaje no es una causa de la religión o de lo mágico, Malinowsky demostraba que todo lo que conformaba un sistema cultural es, si no ya una causa, en todo caso una condición necesaria para que existiera todo lo demás. Mostró que, al describir una cultura, era posible comenzar con cualquier categoría institucional de conducta y desde allí trabajar, desde adentro hacia afuera, con los siempre crecientes círculos de relevancia hasta que todo el sistema cultural apareciera como un antecedente importante del conjunto de datos del que partimos. (Bateson, 1993, p. 35).

Entre los múltiples factores que constituyen el complejo ámbito cultural está el mundo de los valores o el estrato axiológico que constituye el elemento central alrededor del cual se integran los comportamientos individuales y las instituciones sociales. El proceso de interrelación entre valores y comportamientos se realiza mediante los símbolos⁵⁴ que caracterizan a cada cultura, e influye profundamente en la transformación de las realidades del contexto material —geográfico y comunitario— de cada grupo cultural específico. Dicho proceso a su vez sirve de guía para la creación o manufactura de los útiles e instrumentos que influyen en su transformación —cultura material— y es generador del ambiente social donde se desarrollan las múltiples

54. Es importante tener en cuenta la diferenciación entre los signos del lenguaje y los símbolos de la cultura, establecidos por Carl. G. Jung, cuando afirmó “*What we call a symbol is a term, a name, or even a picture that may be familiar in daily life, yet that possesses specific connotations in addition to its and obvious meaning. It implies something vague, unknow, or hidden from us*” Carl G. Jung, *The importance of dreams in Man and his symbols*, (New York; Dell Publishing House, p. 411).

interacciones entre los individuos, los grupos, las asociaciones y las instituciones que conforman a cada sociedad.

Los análisis comparativos sobre las distintas formas de interacción y evolución del comportamiento social dieron lugar a la formulación de diferentes teorías sobre el influjo de la cultura en el comportamiento social; tales como la teoría de la cismogénesis, o sea, al proceso de reacción que ocurre cuando dos grupos entran en interacción y se establecen mecanismos de refuerzo en los comportamientos; lo que puede desembocar en el incremento de las diferencias o en la igualación o nivelación de las mismas⁵⁵.

Estos avances científicos tienen que ver con la explicación de por qué en ciertos grupos sociales predominan las pautas de emulación, competencia y superación, que cuando se desbordan producen rompimientos y conflictos; por qué en algunos grupos se dan y predominan procesos de complementación que crean sistemas de colaboración y solidaridad; y, en otros, predominan los procesos de sumisión que llevan al refuerzo de actitudes pasivas y de resistencia a cualquier cambio, conducentes al quietismo y la inacción. Interpretaciones de esta naturaleza llevaron a la formulación de diferentes tipologías que permiten la clasificación de las culturas y a la explicación de las diferencias de comportamiento que pueden existir entre los grupos y las naciones. En especial estas interpretaciones permiten deducir conclusiones sobre las diferentes formas de entender y mantener la paz y de ejercer la justicia, elementos fundamentales para la construcción de las utopías sociales.

La característica fundamental del mundo de los valores, que rigen y sustentan los comportamientos sociales, es que estos

55. Para una revisión completa del concepto de cismogénesis ver: Gregory Bateson, *Steps to an ecology of mind*, (New York, Ballantine books, 1972, pp. 108-110).

funcionan en forma integrada de tal manera que la existencia de unos necesariamente implica y refuerza la presencia de otros derivados o complementarios. Logran así especial relevancia los conceptos de *eidós* y *ethos* cultural tal como han sido elaborados y definidos a través de la observación antropológica; es decir, como la estructura axiológica (*eidós*) que es propia y característica de una sociedad en un momento dado y que se refleja en las actitudes y formas de actuar (*ethos*) generalizables de los individuos que conforman dicha sociedad. *Eidós* y *ethos*, como abstracción o concepción general de los paradigmas culturales y sociales, legitiman las normas y proporcionan el criterio de priorización de los comportamientos aceptables o punibles en dichos grupos e instituciones sociales; lo que a su vez constituye la ética social (Bateson, 1972). Por lo que se puede afirmar que todo proceso de transformación cultural tiene un fundamento ético que puede operar como sustento o como óbice para el cambio social, dependiendo de las diferentes circunstancias y características de cada grupo humano⁵⁶.

C. ¿En dónde ocurre la transformación cultural? La mente como topos de la transformación

Construcción de una nueva ecología de la mente

La mente humana es el espacio—o topos— en el cual se forman, perciben y estructuran los valores. El objetivo de la función utópica es lograr su cambio, transformación y estructuración de acuerdo a paradigmas diferentes de los que prevalecen en

56. Recuérdese que esta es la tesis central de la visión ética de Alasdair MacIntyre en su libro “Tras la virtud”.

una sociedad. De ahí la importancia de entender que todo valor corresponde a un código o estructura de significación, y que en la esencia del cambio está la transformación de los paradigmas logísticos que agrupan a los códigos, les dan sustento y permanencia.

Se afirma, por lo tanto, que la función utópica en sus dimensiones crítico reguladora, como subfunción liberadora del determinismo legal y como subfunción anticipadora de futuro, opera sobre los valores y el conjunto de percepciones, esquemas y modalidades propias de la cultura de un pueblo y se realiza mediante la transformación de los códigos valorativos de interpretación de la realidad. Lo que por su naturaleza crea una nueva ecología u ordenamiento de los valores predominantes en dicha sociedad.

Al respecto de los códigos y su importancia en la comunicación Ignacio Izuzquiza en su estudio sobre Niklas Luhman afirma:

En un proceso de comunicación toda aquella información que no se encuentre codificada será ruido para el sistema y no podrá ser procesada por él. Semejante mandamiento de la moderna teoría de la comunicación es incorporado por Luhmann a su teoría. Cada sistema que se comunica debe tener un código para poder procesar su entorno como información, y de este modo, ordenar adecuadamente sus selecciones. Sin código, por tanto, no habrá posibilidad alguna que el sistema procese su entorno como información.
(Izuzquiza, 1990, p. 214)

El manejo de los códigos valorativos siempre se refiere a su aceptación o negación, lo que significa concebirllos en

forma binaria de un sí o un no. El ejercicio de la construcción de la ecología de la mente como resultado del ejercicio de la subfunción crítico reguladora consiste en el análisis de dichos códigos con el objeto de aceptarlos o negarlos en niveles que van de lo propio existencial, pasando por el contexto cotidiano y los ambientes e instituciones sociales, y alcanzando finalmente una mayor comprensión sobre la relación ecológica de los sujetos como agentes sociales con el mundo que los rodea. Al respecto Izuzquiza afirma:

Un código es, siempre, para Luhmann, un código binario; es decir, un esquema compuesto de una diferencia fundamental, en torno al cual pueden agruparse diferencias secundarias. La ventaja de semejante binarización es, evidentemente, la rapidez de ordenación que permite, junto con el resalte del carácter de diferencia que ello supone. Un código ordena, pues, todo lo que ante él se presenta según dos alternativas. (Izuzquiza, 1990, p. 214)

A continuación, se enumeran las principales preguntas que es preciso responder para la construcción de dicha nueva ecología de la mente.

El primer ámbito es la revisión de los códigos de las percepciones individuales, para lo cual es preciso reflexionar y responder a cuestionamientos referidos a la naturaleza individual del sujeto actuante y a su relación con el entorno: ¿cómo me percibo yo a mí mismo en mi relación con los demás y con el mundo?, ¿cómo percibo a los demás?, ¿cómo percibo al mundo?, ¿cómo percibo a la sociedad?, son cuestionamientos sobre la historicidad específica de un ser en un momento dado. Se espera que este primer set de interrogantes, ubique al sujeto reflexivo en la posibilidad de definirse como distinto y diferente en relación con los demás

miembros de un grupo o una sociedad y al mismo tiempo como capaz de actuar sobre el contexto para utilizarlo o modificarlo.

Por lo tanto, las respuestas permiten reflexionar en profundidad sobre las posibilidades del contexto y su posible transformación. Surgen entonces cuestionamientos relacionados con: ¿el mundo como lo dado y, por lo tanto, como inmodificable? —la pregunta conservacionista—; ¿el mundo como lo utilizable y por lo tanto, como algo que se puede dañar y agotar? —la pregunta ecológica—; y ¿el mundo como lo cultivable y perfectible? —la pregunta cultural propiamente dicha—.

Esta última evidencia conduce a cuestionamientos sobre el manejo del mundo, con una valoración cautelosa de la ciencia y de las innovaciones tecnológicas como factores que deben ser manejados con extremo cuidado, en el entendimiento de conservar o construir un equilibrio entre satisfacción de necesidades y el uso y conservación de los recursos, en el marco de la sostenibilidad —la pregunta sobre los riesgos—.

En un segundo ámbito la construcción de una nueva ecología de la mente implica activar los procesos de la función utópica, tal como fueron establecidos en el modelo de Bloch y de los utopistas modernos, de la siguiente manera :

A). La subfunción crítico reguladora en su convergencia sobre el valor de la persona y su actuar en el mundo, y la posibilidad de transformar la sociedad y el mundo que la rodea; no solo afirma la posición existencial del agente reflexivo, sino que fundamenta su acción en forma individual y colectiva hacia el logro de una actitud y gestión transformadora de sus realidades. Constituye, por lo tanto, el primer peldaño de naturaleza existencial en el escalamiento hacia niveles más profundos de cambio social y cultural.

B). A partir de estas primeras reflexiones se inicia el proceso correspondiente a la subfunción liberadora del determinismo legal, orientado hacia la construcción o reconstrucción de la eticidad con la modificación o perfeccionamiento de los códigos relacionados con: la definición de lo bueno y lo malo, lo socialmente aceptable o inaceptable, lo deseable y lo permisible; creando así una gradiente de valoración que pueda ser comúnmente aceptada, lo que constituye en sí misma una nueva ecología de la mente. La acción de aceptación o rechazo sobre la reformulación de las posiciones éticas, es esencial para propiciar el cambio cultural en el evento de que la respuesta sea afirmativa, o a fortalecer el statu quo en el caso de que dicha respuesta fuere negativa.

La acción cultural liberadora de los condicionamientos normativos, propia de esta segunda etapa, se refiere a actitudes individuales y grupales, en asuntos de honda trascendencia humana y social como la aceptación —o negación— de la dependencia —sumisión o autonomía—; de colaboración o competencia —individualismo—; de aceptación o rechazo a los demás —exclusión y discriminación—, con especial referencia a si dichas actitudes son heredadas o impuestas por la cultura del grupo —*eidos* y *ethos* cultural—. La transformación de las actitudes conlleva procesos de gran trascendencia crítica en lo que respecta a la construcción de nuevas posibilidades de interrelación humana y de transformación cultural. La aceptación acrítica de actitudes de sumisión, individualismo y discriminación conlleva necesariamente a la reproducción de situaciones generadoras de injusticia social y cierran el paso efectivo hacia la transformación de la sociedad.

Así la subfunción crítico liberadora del determinismo legal se centra en la reflexión sobre comportamientos colectivos que, en alguna forma, son normativos a nivel de las sociedades, y operan como los paradigmas que rigen los comportamientos personales y colectivos. Algunos de ellos son: los familiares,

en tanto lazos de parentesco y reproducción de la sociedad; los relacionados con el manejo y conservación de la salud mediante procesos de preservación y defensa ante los riesgos; los educativos que en su estructura tradicional se refieren a la escolarización y sus condicionamientos; los cívicos y ciudadanos entroncados en el respeto a lo público y el manejo del Estado; los económicos y laborales relacionados con la producción, uso, concentración y distribución de la riqueza; los políticos orientados hacia la organización estatal según los parámetros establecidos por las diferentes ideologías; los asociativos, que se refieren a la capacidad de trabajar en equipo y de producir efectos o cambios en forma colectiva; los religiosos relacionados con las creencias y demás asuntos trascendentales; los ambientales centrados en la conservación de la naturaleza y la sostenibilidad en el uso de los recursos; los estéticos entroncados en todas las formas del arte; y en general con todas las formas de la actividad humana en su multifacética y compleja diversidad.

C). La aceptación del análisis crítico sobre las instituciones —valores, normas, procedimientos y tradiciones— que ha creado y desarrollado la sociedad es un paso definitivo en el desenvolvimiento de la subfunción prospectiva. Aferrarse a las formas establecidas cierra necesariamente el paso a la creatividad. Abrirse al análisis crítico y objetivo, capaz de definir lo que es aceptable y lo que es necesario cambiar o rechazar, pavimenta el camino para imaginar una sociedad nueva en el marco de las posibilidades de transformación y de cambio, que es el objetivo final de la función utópica y en consecuencia, de toda acción cultural con intención transformadora.

D. El papel del aprendizaje en la construcción de la mente individual y colectiva

El ambiente donde ocurre el encuentro de lo cultural entendido como *ethos* y la actividad mental individual definida como capacidad de distinguir, clasificar y expresar el pensamiento, está tipificado y delimitado por los diferentes sistemas de aprendizaje. Dichos sistemas están organizados de acuerdo con los valores culturales predominantes y conforman el mecanismo de autorreproducción mediante el cual los individuos aprenden a vivir según dichos criterios y a comportarse en su relación con los demás miembros del grupo social.

Los mecanismos propios del aprendizaje de los valores y de construcción de los procesos de la mente tienen hondas raíces en los fenómenos biológicos y psicobiológicos del ser humano como especie, y con su capacidad de responder a los estímulos provenientes de los contextos materiales y sociales, por lo que es preciso abordar y tener en cuenta los avances logrados en la investigación bio-científica y en el análisis del comportamiento como factores constitutivos de las teorías del aprendizaje. Pero, en la planeación de las estrategias de transformación valorativa es preciso explorar además, las características culturales, definir los paradigmas educativos vigentes en la sociedad con el objeto de diseñar los diferentes procedimientos que sean posibles y necesarios.

En síntesis, como los niveles del cambio cultural se refieren a los valores, las actitudes, y los comportamientos de las personas y los grupos, es preciso tener en cuenta los factores conductuales sin descuidar los aspectos cognitivos y de manejo de símbolos propios y característicos de cada grupo

social. Hacer énfasis también en los procesos constructivistas⁵⁷ en cuanto implican el diálogo, la interacción social y el intercambio de experiencias como factores definitivos del desarrollo conceptual y racional de las personas, y de modificación de las características de los contextos grupales⁵⁸.

Los procesos de aprendizaje se refieren no solamente a la adquisición de conocimientos, sino a la formación de hábitos personales, que en su forma repetitiva y aceptada socialmente tienden a convertirse en costumbres y tradiciones. Es decir, en el ámbito individual los hábitos en su conjunto conforman el carácter de cada persona. En su aspecto colectivo tienden

57. El constructivismo es una corriente pedagógica basada en la teoría del conocimiento constructivista, que postula la necesidad de entregar al estudiante herramientas (generar andamiajes) que le permitan construir sus propios procedimientos para resolver una situación problemática, lo que implica que sus ideas se modifiquen y siga aprendiendo. El constructivismo educativo propone un paradigma donde el proceso de enseñanza se percibe y se lleva a cabo como un proceso dinámico, participativo e interactivo del sujeto, de modo que el conocimiento sea una auténtica construcción operada por la persona que aprende — “sujeto cognoscente”—. El constructivismo en pedagogía se aplica como concepto didáctico en la enseñanza orientada a la acción. Como figuras clave del constructivismo destacan principalmente Jean Piaget y a Lev Vygotski. Piaget se centra en cómo se construye el conocimiento partiendo desde la interacción con el medio. Por el contrario, Vygotsky se centra en cómo el medio social permite una reconstrucción interna. Disponible en:

[https://es.wikipedia.org/wiki/Constructivismo_\(pedagog%C3%ADa\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Constructivismo_(pedagog%C3%ADa)).

58. El campo de las teorías del aprendizaje constituye uno de las áreas del conocimiento con un número considerable y muy significativo de aportes, entre los cuales hay que considerar a autores como: Pavlov, Skinner, Piaget, Vygotsky, Bruner, Watson, Thorndike y todo el trabajo del conductismo para mencionar solo algunos de ellos.

a construir la personalidad básica o característica común y propia de cada grupo⁵⁹.

Además, es un hecho que, en la medida que las personas aprenden y configuran sus hábitos personales, no solamente adquieren los conocimientos y refuerzan sus comportamientos, sino que desarrollan una mayor capacidad de aprendizaje. Es decir, que en el aprendizaje ocurre una primera instancia —proto-aprendizaje— que en al superarse y perfeccionarse, incrementa el hábito y la capacidad de aprender —aprender a aprender, o deuterio aprendizaje—⁶⁰. Este hallazgo es fundamental porque en la transformación cultural, es decir, en la transformación de hábitos y costumbres realizada a nivel colectivo, es necesario trabajar con los mecanismos de refuerzo de los comportamientos y al mismo tiempo discernir cuáles hábitos y comportamientos pueden ser contraproducentes. Significa que en la transformación de la cultura también es necesario aprender a desaprender, a asumir una actitud crítica, a poner en duda lo aprendido y autocriticar las estructuras dadas de pensamiento para abrirse a la posibilidad de otros aprendizajes y, por lo tanto, de otros conocimientos, hábitos, costumbres y formas diferentes de interpretar el mundo. Esta es una tarea que le corresponde a las personas consideradas individualmente y a los colectivos grupales como agentes del cambio social y cultural, teniendo en cuenta lo que Ralph Linton (1985) afirma:

59. Sobre este tema es preciso profundizar en la obra de la Antropóloga Margaret Mead (1901-1978) principalmente en los trabajos realizados en Samoa.

60. Los términos protoaprendizaje y deuterioaprendizaje, definidos en la forma como se incluyen en este escrito se toman de la obra de Gregory Bateson, especialmente del artículo “Social Planning and the Concept of Deuterio Learning in Steps to an ecology of Mind”, (New York, Ballantine Books. 1972, p. 157).

La dificultad más grande con que se enfrenta el hombre que trata de crear una nueva sociedad es la de que tiene que comenzar con personas que ya han sido educadas para vivir en alguna otra sociedad. Esta educación comienza al nacer y cuando el individuo no ha llegado aún a la mitad de la vida ya ha adquirido un núcleo de hábitos subconscientes adaptados a la sociedad en la que ha sido educado. (p. 107).

E. Papel de la comunicación y la información en el proceso de transformación cultural

La transferencia de los valores, los procesos de aprendizaje y la configuración simbólica del mundo de la cultura son el resultado de procesos de información y comunicación.

Para un cabal entendimiento de la acción cultural transformadora es preciso tener en cuenta los avances de las teorías de la información y de la comunicación, como elementos que encierran una comprensión de los símbolos, una visión de los lenguajes, una valoración y priorización de los medios y una intelección de los efectos y resultados, tanto individuales como sociales que se logran con la misma comunicación, como elemento fundamental de la construcción de las sociedades.

Para entender mejor la complejidad del proceso comunicativo es necesario considerar el papel que juega la información como portadora de mensajes capaces de generar impactos y dinámicas sociales. Pasar luego a profundizar sobre los procesos de interacción entre las personas y los grupos, como constitutivos

del acto mismo de comunicar en el sentido de transferencia e intercambio de proposiciones, sentimientos, intenciones, propósitos, evidencias y verdades —o sus contrarios—.

Esto a su vez implica considerar por lo menos tres componentes o coadyuvantes del proceso comunicativo, cada uno de ellos de una complejidad sorprendente: el lenguaje que se utiliza y que es a su vez resultado de un proceso cultural de enorme peso y significado (Saussure, 1976); los símbolos en cuanto transmisores de los valores que conforman la intrincada red de significados colectivos (Jung, 1976, p. 412); y los medios de comunicación que potencializan la comunicación y crean fenómenos colectivos y de comportamientos masivos (Schramm, 1955, 686).

Bien se ha señalado que la comunicación humana implica para la persona el afianzamiento de una dimensión individual que le permita reflexionar, pronunciarse y tomar posición ante los hechos de su vida y de las situaciones de los congéneres en un contexto físico y temporal dado. El mundo es, por lo tanto, el espacio donde ocurre la comunicación. Pero esa instancia individual solo se da cuando es capaz de generar una respuesta, individual y colectiva, por parte de aquel o aquellos a quienes está dirigida, por lo que es preciso afirmar que la comunicación es el hecho social por excelencia. Téngase en cuenta además que la comunicación al estar insertada en la realidad refleja necesariamente la sociedad de la cual forman parte los individuos como agentes comunicacionales, y está condicionada por los contextos físicos y temporales dentro de los cuales se desarrolla el acto comunicativo. La comunicación, por lo tanto, es resultado de la cultura y su sustento; especialmente cuando se la define en términos de valores, de símbolos, de significados, de intenciones, de realizaciones, de cambios y transformaciones tanto de los ambientes personales como de la sociedad y del mundo en su globalidad (Schramm, 1964, p. 333).

La temporalidad, la historicidad y la cotidianidad del acto comunicativo tienen que ver con la gestión de la mente y del pensamiento, que, al utilizar las palabras y los símbolos, lo hace con la intención de crear impactos e iniciar reacciones. Este aspecto racional lleva consigo a la necesidad del discurso como proceso intrínseco de la mente que busca explicar, sustentar, comprobar, ampliar y defender sus proposiciones como propuestas generadoras de transformaciones y cambios.

Pero tanto la proposición como el discurso se sustentan en las palabras, entendidas como sustantivos capaces de crear diferencias entre los objetos del conocimiento; como adjetivos cualificadores de dichas diferencias; los verbos como descriptores de realidades y actividades; los adverbios como cualificadores de las acciones denotadas por los verbos; las proposiciones como contextualizadoras de todos los conjuntos propositivos; y por lo tanto, en la sintaxis racionalizadora del lenguaje, que varía de acuerdo con los elementos históricos, ambientales y culturales de los diferentes grupos sociales.

Es decir, el lenguaje es al mismo tiempo el creador de la cultura y el resultado de profundos y muy variados procesos culturales. En este sentido Habermas afirma:

La competencia del hablante ideal, argumenta Habermas, no solo incluye la capacidad de producir y entender oraciones gramaticales sino también la capacidad de establecer y entender esos modos de comunicación y conexiones con el mundo externo, mediante las que resulta posible el habla en el lenguaje ordinario.

(McCarthy, 1995, p. 319).

Cuando el hablante dice algo dentro de un contexto cotidiano no solamente se refiere a

algo en el mundo objetivo (como el conjunto de lo que es o podría ser), sino también a algo en el mundo social (como el conjunto de relaciones interpersonales legítimamente reguladas) y a algo en el mundo propio y subjetivo del mismo hablante (como el conjunto de vivencias manifestadas a las cuales tiene un acceso privilegiado).
(Habermas, 1996, p. 37).

Ciertamente el lenguaje está conformado por la palabra escrita y los signos gráficos, que a su vez se combinan y se transforman para crear imágenes mentales portadoras de sensaciones, afectos y valores, mediante las metáforas, proyecciones, transposiciones, figuraciones y otros artilugios estéticos. El lenguaje es también la expresión corporal individual con sus múltiples gestos y variados significados. El lenguaje en cuanto significante y portador de significados se trasciende a sí mismo cuando se convierte, en poesía, en arte gráfica, escultórica, pictórica, arquitectónica y musical. Implica no solo la afirmación del sujeto, sino el reconocimiento de aquel a quien está dirigido el acto hablante, y conlleva necesariamente el mensaje en cuanto expresión de lo significado y por lo tanto, como objeto del acto del habla⁶¹.

La posibilidad de multiplicar el mensaje a través de los medios de comunicación crea instancias diferentes de difusión de los contenidos y los mensajes, produce hechos y transformaciones sociales que permiten hablar de fenómenos colectivos y de la creación de una cultura de

61. Sobre este particular es especialmente rica la investigación realizada por autores como Jacques Lacan y Ferdinand de Saussure. Para una visión comprensiva del asunto ver: John Lechte, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, (Madrid, Ediciones Cátedra. 1995, p. 315).

masas. Los medios, por su parte, tienen cada uno su propio lenguaje, que es no solo garante para la transferencia de los contenidos, sino transformador del mismo contenido. El proceso personal de comunicación se puede ver profundamente afectado por la comunicación masiva con efectos conductuales transformadores de los valores y, por lo tanto, como mecanismos efectivos de transformación de las culturas. Una acción cultural orientada al cumplimiento de la función utópica, entendida como transformación cultural, no puede quedar al margen de la utilización de los medios; más aún, depende en gran medida de las condiciones, formas y estrategias, y de cómo se diseñen y ejecuten los procesos comunicativos de carácter colectivo y masivo⁶².

Como dijo anteriormente, todo acto comunicativo en cuanto portador de significado conlleva u obedece a un código. Algo se afirma o no se afirma⁶³. Por lo tanto, el código puede interpretarse como positivo o como negativo, y de allí generar una reacción. Cada afirmación o negación a su vez se sustenta

62. Sobre la función de los medios en los procesos de transformación cultural y de desarrollo nacional existe una abundante literatura que se incrementa y complejiza permanentemente. Como clásicos para visualizar el problema se puede señalar la obra citada de Wilbur Schramm, *The process and effects of mass communication*, (University of Illinois, p. 586). Wilbur Schramm, *Mass Media and National Development. The role of information in the Developing Countries*, (Stnadford University Press, 1964, p. 333).

63. Según Niklas Luhmann: Un código es un esquema general de elevada abstracción semejante a una imagen del mundo de tipo dualista...Para un código todo lo real es igualmente contingente ya que puede caer en una parte o en otra de la contingencia...Un código posibilita la comunicación y se encuentra ordenado a ese fin...El código tiene una estrecha relación con el concepto de función y, por lo tanto, con la diferenciación funcional. Ignacio Izuzquiza, *La Sociedad sin hombre: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, (Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 214-217).

en otras afirmaciones o negaciones las cuales en sí mismas incluyen sus propios códigos. Analizado en su complejidad, significa que los códigos se agrupan y estructuran en programas, que a su vez derivan en paradigmas o formas estructuradas de pensamientos y comportamientos, que constituyen lo que es dado o aceptable por la sociedad y por los miembros de los diferentes grupos e instituciones sociales. El reto para la transformación cultural estriba en elaborar estrategias comunicativas capaces de modificar códigos conductuales e intelectuales, que a su vez se traduzcan en la modificación y cambio de las instituciones y las costumbres sociales. Hacer afirmaciones que contradicen los códigos o cánones establecidos produce necesariamente disonancias y choques culturales (Festinger, 1962). La repetición permanente de estos retos contradictorios tiende a debilitar el orden establecido y a la larga introduce nuevas formas de pensamiento que gradualmente tienden a institucionalizarse.

Más sutilmente, la negación de los códigos y programas aceptados, puede iniciarse a través de preguntas y cuestionamientos que abran la posibilidad de pensar en forma alternativa. Las técnicas y estrategias de la comunicación discursiva conllevan además la posibilidad de incluir conceptos subliminales que van horadando las bases de los paradigmas mentales establecidos y son generadores también de cambios culturales.

Siguiendo este raciocinio, la acción cultural transformadora es por esencia un acto comunicativo que conlleva el diseño de procesos de aprendizaje orientados a modificar el *eidos* y *el ethos* de la cultura de una sociedad en un momento dado. Implica un conjunto de mecanismos y estrategias orientadas a transformar los ambientes mentales; es decir, una ecología de las ideas para construir a partir de sus modificaciones la posibilidad de cambios actitudinales y comportamentales que desemboquen en la creación de nuevas realidades.

Entendidos los elementos que configuran una acción cultural, queda por ver cómo se conjugan para realizar la transformación social; lo que vale decir cómo trabajan en cumplimiento de la función utópica.

F. Acción cultural y transformación social

La acción cultural como función utópica implica un proceso de meta-comunicación, que conlleva el enriquecimiento de la palabra y del lenguaje, y a la creación de nuevas formas y medios de expresión como elaboración simbólica de la prospectiva imaginada. La posibilidad de la transformación cultural comienza a partir de los distintos y diferentes usos del lenguaje y de las variaciones en las connotaciones e interpretaciones de las palabras y conceptos. Entonces, términos como justicia, solidaridad, equidad, derecho, respeto humano, vida en comunidad y paz social —como asuntos pensados, reflexionados, discutidos y dialogados—, adquieren connotaciones críticas que al mismo tiempo implican un deseo y conllevan la factibilidad de realizarlo. La dimensión de realidad que adquieren mediante el ejercicio de la acción cultural como ejercicio comunicativo, logra que la utopía adquiera una dimensión más modesta y una alternativa de realización. La mente humana concibe caminos diferentes de cambio, que, al afectar la percepción del mundo y la posibilidad de transformar la realidad, propende por actitudes distintas a las anteriores y tiende a modificar las formas de comportamiento individual y social. Así se manifiesta la subfunción prospectiva anticipadora de futuro.

La construcción de una nueva base perceptiva, es decir, de una diferente ecología de la mente, se logra con lo expresado anteriormente en cuanto al manejo de los códigos

existenciales de percepción del yo, del mundo, la tecnología y la sostenibilidad, los códigos éticos, los códigos actitudinales; y, los códigos institucionales, Manifestándose finalmente en la reconstrucción de los códigos de comunicación simbólica, como mecanismo que hace factible el ejercicio de la subfunción prospectiva, que requiere una modificación —cambio de contenidos y connotaciones— en el uso del lenguaje cotidiano y sus significados; y, sobre el lenguaje mediatizado y su influencia social.

La orientación del significado de la acción cultural como función utópica, tiene como resultado que la connotación predominantemente imaginativa y fantasiosa de la utopía se transforme hacia una de factibilidad y posibilidad de realización. Es, por lo tanto, hacer que los sueños mediante una actividad analítica, crítica y prospectiva se conviertan en realidad. Es en la conjunción del deseo, del anhelo y de la intención, con la praxis y la operación —mediante un proceso de diseño, planeación y programación de la intencionalidad utópica entendida como cambio cultural— donde se asienta la posibilidad de la transformación social. Para lograrlo se requiere definir con claridad los objetivos del currículo social como proceso formativo de construcción e integración de valores; determinar con la precisión posible los efectos que se desean o se esperan del cambio cultural; y definir los mecanismos operativos y programáticos mediante los cuales se espera poner en operación o llevar a la práctica el cambio cultural.

En cuanto al currículo social para la transformación social, se focaliza, como se explicó ampliamente en los capítulos anteriores, en los siguientes temas de trabajo: desarrollo ético con autonomía y responsabilidad; aprendizaje en construcción de justicia y equidad; construcción de confianza como fundamento del tejido social; y, creación de pautas de solidaridad. En relación con los objetivos e indicadores de

transformación social, se mencionaron: el desarrollo del potencial humano; el logro de la autodependencia; la defensa y construcción de bienes públicos; el fortalecimiento de la gobernabilidad y el establecimiento de la gobernanza; y la prevención del riesgo y el manejo de la sostenibilidad.

En cuanto a los mecanismos adecuados para la transformación social es preciso recordar: el desarrollo de nuevos códigos de interpretación simbólica y comunicacional que redunden en la construcción y adopción de nuevos paradigmas y actitudes; el trabajo en función de toda la población mediante la ampliación de la cobertura para alcanzar a la totalidad de los ámbitos ciudadanos; el manejo estratégico como resultado de evaluación formativa que permita la superación de los obstáculos y la utilización de las oportunidades que se presentan; y, el favorecimiento de las mejores prácticas como mecanismo de difusión para la aceptación y afianzamiento de los procesos conducentes a la transformación de la sociedad.

La acción cultural, entendida como intención de cambio de los paradigmas de comportamiento personal, colectivo y social, no solo cumple una función utópica, sino que conlleva a la determinación de la posibilidad de cambio. Esto significa, llevarla a la práctica con la envergadura y la extensión necesaria para la transformación de una sociedad se da en el ámbito de los límites establecidos por su relativa factibilidad. De ahí la diferencia entre utopía y función utópica, pues en la primera los metarrelatos tienden a quedarse en el mundo de los deseos, y con frecuencia de los solos sueños y fantasías cuando no de su renunciamiento por inalcanzables; mientras que en la segunda —entendida como acción cultural transformadora— se construye cotidianamente mediante reflexiones, críticas y formulaciones que conducen a la transformación paulatina de las realidades en búsqueda de su transformación y cambio; es un aterrizar en la realidad

sin perder el ideal, y por lo tanto hacerlo posible en la medida de su factibilidad⁶⁴, este es ciertamente el sentido de la *transformación social* como posibilidad de concreción de la utopía.

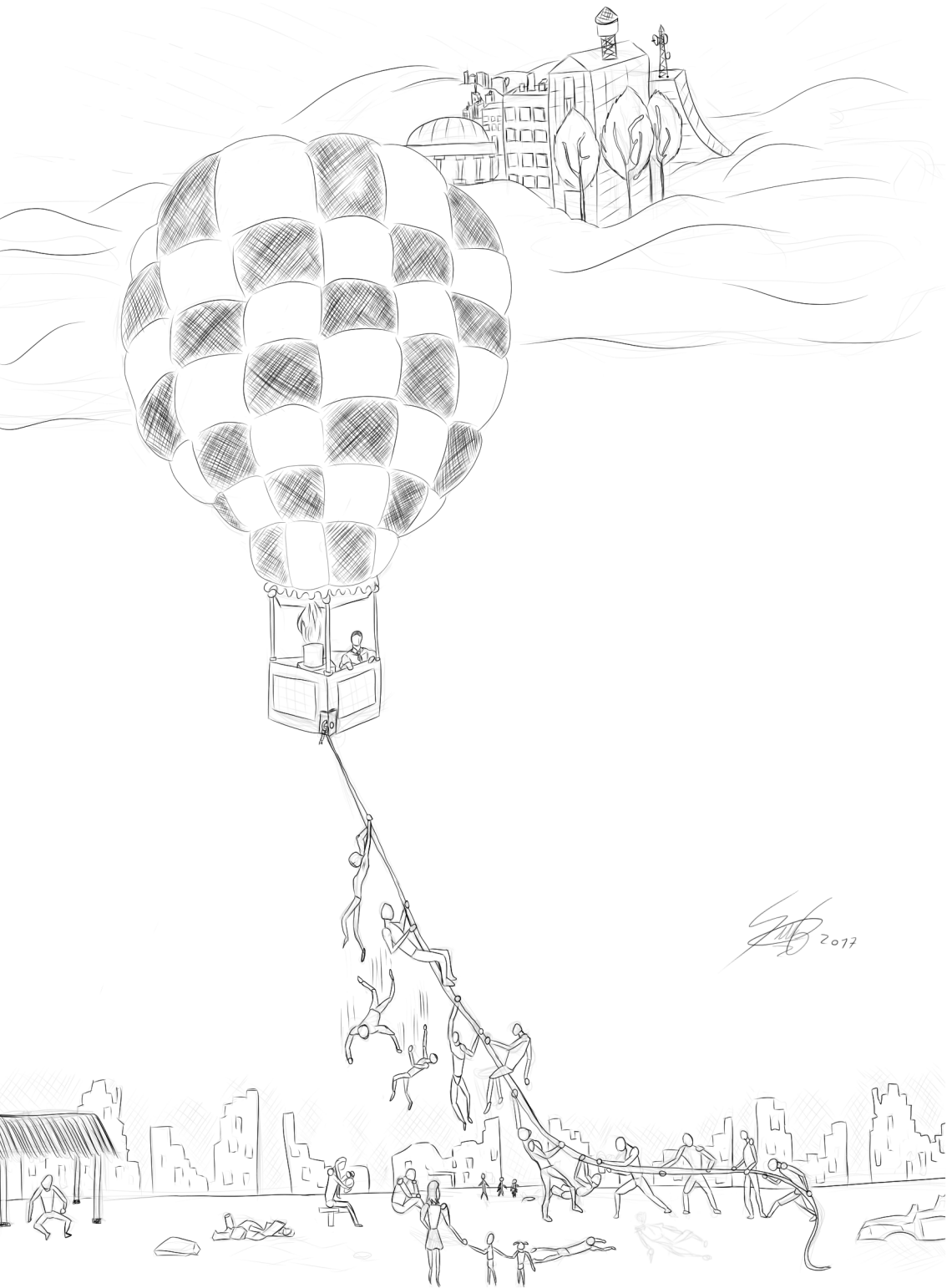
El esquema elaborado en el presente capítulo sintetiza en forma práctica los principales temas tratados, y se convierte en la definición práctica de lo que se puede entender como acción cultural transformadora. La actividad comunicativa como expresión de dicha acción cultural modifica los paradigmas de la interacción entre las personas y los grupos, que, al realizarse sobre elementos de verdad, respeto y objetividad, sienta bases reales para la construcción de una sociedad posible. Es decir, la transformación de los códigos existenciales, éticos, actitudinales, institucionales y simbólicos constituye un fundamento real para el logro de niveles alcanzables de equidad, justicia y paz social.

El problema del uso de la comunicación en el espacio contemporáneo, en el cual predominan la interacción libre y en redes es la aparición del fenómeno de la posverdad, que es un neologismo para disfrazar la proliferación de “mentiras”, que se ha hecho posible a través de la web, y que según algunos autores está produciendo fenómenos sociales de gran envergadura. Al respecto Ramses Vargas afirma:

64. Es preciso no olvidar que en el Manifiesto comunista Marx y Engels (1848) criticaron las utopías de rango medio en cuanto invalidaban el concepto central de la revolución social entendida en su dimensión histórica totalizante. El sentido de Bloch en su trabajo analítico sobre el “Principio Esperanza” (1965), añade una nueva perspectiva en el sentido de reconocer que las utopías de rango medio son en realidad el camino posible y factible para el logro de transformaciones de más largo alcance, O sea las utopías de rango medio no invalidan el ideal de transformación total de la sociedad, sino que pueden entenderse como la vía de factibilidad para lograrlo.

Mientras se siguen debatiendo en el mundo las causas y consecuencias de lo que ha sido bautizado como posverdad –ese estado en que la verdad real queda sepultada por mentiras que se disfrazan como información documentada– es inevitable evocar una frase del sociólogo polaco Zigmunt Bauman quien ya había advertido que “... las certezas han sido abolidas. Cuando una cantidad cada vez más grande de información se distribuye a una velocidad cada vez más alta, la creación de secuencias narrativas, ordenadas y progresivas, se hace paulatinamente más dificultosa”. Y es que la desbordada inmediatez de la información ha permeado todas las esferas con la ayuda de las crecientes redes sociales por las que las mentiras maquilladas (léase ahora como posverdad) se propagan como una plaga apocalíptica causando, en ocasiones, daños irreparables. Personajes, empresas, fundaciones, universidades y hombres del común, han sido víctimas de los efectos devastadores de la posverdad⁶⁵.

65. <http://www.semana.com/opinion/articulo/la-verdad-unico-antidoto-contra-la-posverdad/538068>



Epílogo

¿Asistimos al nacimiento de una nueva utopía?

Existen los elementos para la construcción de la utopía del siglo XXI. La búsqueda de la felicidad humana está en la base de la utopía. Felicidad que en lo personal se refiere a la realización de cada individuo, y en lo colectivo tiene que ver con el progreso, la equidad y el logro de la paz social.

La propuesta de Platón y de Moro para la configuración de la democracia hay que entenderla en la actualidad como el logro de un Estado al servicio de la comprensión racional y la solución de los problemas humanos, y no en el sentido de sociedades sometidas a gobiernos autoritarios y omnímodos. El ideal de Bacon para el manejo de la sociedad del conocimiento implica la capacidad de generar conocimiento sobre el mismo conocimiento, y de crear la cultura de la criticidad sobre los avances de la ciencia y la tecnología en función de la sostenibilidad de la sociedad y del mundo. La propuesta de Marx en su nueva configuración lleva a afianzar la confianza en el logro de una sociedad realmente igualitaria con base en el respeto de los derechos de cada individuo, a su conservación y su defensa como única tarea justificadora, legitimadora y limitante de los poderes del Estado. La propuesta de San Agustín, en su concepción actual, conduce a una redefinición del concepto de solidaridad, comprensión y mutuo entendimiento, como reflejos de la trascendencia humana y como factores que hacen presente y operativo el espíritu del Creador en la gestión de la sociedad.

El cambio que se requiere es de naturaleza cultural, y se concentra en la construcción de nuevos sistemas de valor que alumbren la gestión y la realidad de todo el acontecer humano. Son necesarios el énfasis en una cultura de conservación en contra de las pautas de desperdicio que prevalecen como motor de la actual actividad económica; el incremento de la capacidad de manejo y control de los riesgos sociales mediante un consenso adoptado que favorezca

la gobernanza mundial; la creación de pautas de interrelación que permitan un diálogo alrededor de los problemas sociales y sus orígenes para la construcción de soluciones apropiadas que favorezcan a las colectividades; el reconocimiento de principios éticos universales que sirvan como guía de interpretación de los derechos y comportamientos humanos; y la aceptación de normas claras, experimentales y renovables que regulen con el mínimo de excepciones, los procedimientos para prevenir los desastres, curar las consecuencias del deterioro ambiental, controlar la proliferación de armamentos, superar las desigualdades y evitar las múltiples pandemias que afectan a la humanidad.

En forma específica, es preciso reconocer que el planeta Tierra está resentido por el abuso de sus recursos y da alertas que impactan profundamente la vida del ser humano y cuestionan peligrosamente su posibilidad de sobrevivencia. Todavía no ha llegado la hecatombe, pero en términos de ciclos cósmicos parece que se acerca. El peso de las civilizaciones sobre la corteza terrestre y los cambios climáticos producidos por los gases resultantes de la quema de los hidrocarburos, se conjugan para producir una nueva era geológica parecida a la que dio como resultado la desaparición de los dinosaurios. La utopía se concreta en la construcción de caminos y mecanismos para controlar y superar la sociedad del desperdicio que parece ser la forma más avanzada del paradigma del gran consumo.

Esta paradoja ocurre en momentos en que los avances del conocimiento y la manipulación técnica de los factores elementales y complejos de la naturaleza ofrecen la posibilidad de crear nuevos materiales, de intervenir la genética de las especies y de producir la esperanza de una longevidad con ansias de eternidad. Posiblemente a estas metas se pueda acceder cuando el humano esté en posibilidad real de caminar hacia las estrellas. Son tiempos de grandes realizaciones y esperanzas, pero a la vez de peligros inminentes y riesgos exponenciales.

La acción cultural que es preciso diseñar para el logro de la transformación de los actuales paradigmas económicos y políticos, implica la concertación de todas las fuerzas y los agentes sociales. Entre las cuales obtienen un lugar privilegiado los gobiernos, los medios de comunicación, las estructuras religiosas y las múltiples organizaciones que configuran el amplio elenco de la denominada

sociedad civil. Se trata de diseñar una acción comunicativa concertada para modificar la visión del mundo en el contexto de un humanismo sabedor de sus grandes potencialidades y consciente de sus profundas limitaciones.

Las lecciones aprendidas en el presente libro han permitido estructurar una hipótesis de trabajo sobre cuál debe ser la acción cultural entendida como función utópica, que permita realizar los sueños de los humanos y la sociedad actual. La función utópica se construye a partir de un análisis de realidad que permite detectar las insatisfacciones y definir los planes para diseñar el futuro deseable y posible. Se sabe que en el continente latinoamericano, signado por los problemas de la inequidad y la pobreza, pero con grandes potenciales, es necesario trabajar alrededor de la construcción de una conciencia individual y colectiva que aproveche la enorme fuerza de la inteligencia y la voluntad humana. Es preciso trabajar en búsqueda de la autonomía y de la valoración de lo público para superar el individualismo y el aislacionismo, a la par que generar bienes públicos en abundancia; y además es preciso construir pautas de asociatividad, solidaridad y respeto que permitan una presencia integrada e integral de los países y los diferentes grupos sociales en los escenarios mundiales y el aprovechamiento mutuo de las enormes riquezas naturales, culturales y humanas que tienen las diferentes naciones de la región. No hacerlo, o hacerlo mal, implica el riesgo de desembocar en el caos total y destructor de toda esperanza.

La propuesta del posmodernismo consistente en poner entre paréntesis las ideologías o metarrelatos prevaletentes en la configuración histórica de las sociedades se ha realizado en forma muy parcial en el mundo; y no ha adquirido carta de ciudadanía en los países del continente latinoamericano. Siguen predominando en el campo religioso la visión providencialista del confiar sin actuar, propia de una cultura agustiniana mal comprendida. En el ámbito político, por su parte, ha predominado en forma irracional la visión ideológica de la lucha de clases como única posibilidad de superación de las condiciones creadas por el capitalismo. En la economía prima la visión ideologizante del neoliberalismo salvaje con su secuela de sacralización de las funciones del mercado como único camino para el logro del bienestar. En el ámbito de lo científico predomina la adjudicación de un valor de verdad absoluta al progreso de la tecnología y de los adelantos derivados de la ciencia y el conocimiento, sin

tener una conciencia crítica sobre los peligros y circunstancias que afectan la supervivencia de la humanidad.

Si bien es cierto que la crítica a estas pautas históricas se debe realizar con beneficio de inventario, también es cierto que su aceptación ingenua y acrítica constituye un serio obstáculo para la construcción de una nueva y diferente visión del mundo. El providencialismo acrítico tiene que superar la falsa posición absolutista de que nada es cambiante, y la posición paternalista que deriva en actitudes mendicantes y complacientes generadoras de un populismo craso, mediante el cual se acepta como mesías todo lo que sea regalo y donación, o a todo lo que el presunto salvador ofrece. La organización popular para transformar la sociedad debe proclamarse como una visión integradora y holística de nación que fundamente la lucha por los derechos en el reconocimiento y aceptación de las responsabilidades. Tiene que entenderse como una acción de todos los ciudadanos en beneficio de la nación que los acoge, y no como la tarea de un grupo exclusivista que simplemente tiene como tarea reemplazar y repetir los grandes vicios generadores de inequidad, desigualdades y profundos conflictos sociales. La ley absoluta del mercado debe aceptar la existencia de dimensiones humanas, principalmente en lo relacionado con salud, vivienda, empleo, supervivencia y servicios básicos que no pueden regirse única y exclusivamente por las leyes económicas y monetaristas, en función del juego libre de la oferta y la demanda. Hay costos en la producción, mantenimiento y distribución de los bienes públicos, especialmente en la salud y en la educación, que deben ser asumidos por la totalidad de la sociedad a través del Estado. Finalmente, el manejo de la ciencia y la tecnología y la adopción y aplicación de innovaciones tecnológicas deben hacerse en el marco del respeto por las leyes de la naturaleza entre muchos otros campos, principalmente en aquellos que pueden atentar contra la vigencia y permanencia de lo humano, como los relacionados con la procreación, los alimentos transgénicos y la denominada ingeniería genética.

Por esta razón, para diseñar la función utópica de la acción cultural transformadora de la sociedad, es preciso redefinir los valores que tienen que ver con la preservación y modificación de instituciones como la familia, la educación, la conservación de la salud, los sistemas y formas de gobierno, los sistemas de producción, las formas de empleo y ocupación laboral, la construcción y manejo de las organizaciones, la formación y constitución de grupos y colectividades, el ejercicio de la política, el culto y las creencias religiosas, el manejo del ocio y

del tiempo libre, el acceso a los medios masivos de comunicación, interacción y conectividad, la práctica de los deportes, y el desarrollo tanto del ejercicio de los talentos estéticos como de las formas prevaletentes de interacción social.

Sólo teniendo un marco de referencia de tal complejidad, será posible el diseño y la estrategia comunicativa propia de la acción cultural transformadora. Dichos procesos deben incluir esquemas detallados sobre el tipo de contenidos y mensajes que se van a comunicar; los mecanismos y medios que se van a utilizar; las formas de lenguaje y manejo de los símbolos más apropiados; la gradiente de objetivos que se pretenden alcanzar y las metas posibles para su realización; el sistema de organización de los procesos comunicativos que se van a utilizar; los esquemas formativos que se van a apropiar; los procesos y formas de recepción y prever asuntos tan complejos como el manejo y organización de los receptores del mensaje, sean individuos, grupos o audiencias indeterminadas; las formas y mecanismos de evaluación de los procesos, tanto en la actividad como en los resultados finales de la operación; y la posibilidad de efectos positivos, negativos o inesperados.

De especial importancia en este proceso de diseño de la acción cultural transformadora es tener en cuenta la dimensión propia y posible de la utopía que se quiere construir. Esta definición previa de objetivos pretende analizar con modestia las ambiciones y dar una dimensión de realidad a los sueños que se quieren alcanzar. Proceso que tiene por lo menos una doble dimensión en lo referido tanto al tamaño del cambio que se desea alcanzar y su referencia intencional más específica, como al nivel o masividad que se podrá obtener con consecuencias en lo individual, comunitario y local, regional, nacional o universal. Asumir con modestia el modelo utópico puede sonar como un contrasentido, pero es el camino que abre la oportunidad para la implementación de la función utópica entendida en su triple dimensión, crítica de la cotidianidad, liberadora de las exigencias normativas y con capacidad de previsión; pues al superar la complejidad de los sistemas, sin utilizar mecanismos reduccionistas, siembra caminos de posibilidad y de esperanza; que constituyen el remanente utópico, es decir, el espacio y grado de factibilidad de la misma tarea utopizante.

Con la crítica del posmodernismo a los metarrelatos, se puede llegar a la formulación de relatos que, en la medida de su posibilidad y capacidad generadora de cambio, sean fuentes de esperanzas promisorias. El único obstáculo es la

incapacidad de atreverse a formularlos por el enorme peso que los actuales metarrelatos o ideologías tienen en la creación de la conciencia colectiva del ser humano moderno. La función utópica implica una crítica sobre la criticidad, lo que es a su vez expresión de una metacriticidad, como especie aparente de un salto al abismo de lo imprevisible, que se precipita hacia nuevas formas y abre nuevas posibilidades esperanzadoras de concebir el mundo e idear la realidad.

Se trata de un acto creativo por excelencia, cuya posibilidad se asienta en la capacidad de negar, pero al mismo tiempo en la voluntad de crear nuevas instituciones y formas sociales aún impensables. Es, finalmente, un acto de esperanza capaz de diseñar caminos alternativos para la transformación social y económica, como resultado de la construcción de una ecología mental y axiológica consistente en un paradigma cultural generador de confianza e implementador de interacciones promisorias.

El dilema que resta es definir si se trata de iniciar el proceso de cambio cultural a partir de la transformación de la ecología mental individual; o generarlo a partir de la priorización de lo colectivo como etiología de la transformación para de allí transmitirlo o llegar a cada sujeto pensante. Posiblemente el camino adecuado sea hacerlo en ambas dimensiones, lo que necesariamente implica una nueva concepción tanto de la función educativa, sus medios y metodologías; como de la organización e implementación de los mecanismos de ejercicio del poder mediante una nueva concepción del Estado en función de la sociedad —y no al revés—. Este es el reto operativo para el ejercicio de la función utópica posible.

Bibliografía

- Aguilar, F. (s.f.). *Teorías Modernas de la Justicia*. Recuperado de http://javeriana.edu.co/personales/jramirez/PDF/Aguiar-teorias_modernas_de_justicia.pdf
- Álvarez, R. (2007). Prólogo y notas. En *Utopía*. (Trad. R. Álvarez y L. Lassaque). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Alcina Franch J. (s.f.). El indigenismo en la actualidad. *Gazeta de Antropología*. Recuperado de http://www.ugr.es/~pwlac/G06_01Jose_Alcina_Franch.html
- Amartya, S. (2012). *La idea de la justicia*. Bogotá, Colombia: Taurus.
- Andreae's J. V. (1916). *Christianopolis; an ideal state of the seventeenth century*. Recuperado de: <http://archive.org/details/johannvalentinan00andrrich>
- Arce Quintanilla, Ó. (1990). *Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años de indigenismo continental*. Recuperado de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/I/indigenismo.htm>
- Arnaiz Sánchez P. y Martínez Abellán R. (2000). *La integración de las minorías étnicas: hacia una educación intercultural*. En Congreso atención a la diversidad: de la integración a una educación para todos. Las Palmas de Gran Canaria, 3 y 4 de noviembre. Facultad de Educación. Universidad de Murcia. Recuperado de <http://www.um.es/eespecial/inclusion/docs/IntegMinorEtni.pdf>
- Attali, J. (2006). *Breve historia del futuro*. Barcelona, España: Paidós.
- Banerjee, A. V. y Dufío, E. (2012). *Repensar la pobreza. Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*. Madrid, España: Santillana Ediciones.
- Bateson Gregory. (1993). *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

- Beck, U. (2011). Convivir con el riesgo global. En D. Innerarity y J. Solana. (Ed.). *La humanidad amenazada; gobernar los riesgos globales*. Barcelona, España: Paidós.
- Beltrán S., L. R. y Reyes, J. (1993, marzo). Radio popular en Bolivia: la lucha de los obreros y campesinos para democratizar la comunicación. *Diálogos de la Comunicación —Perú—*, 35 (14-31).
- Beltrán S., L. R. (1993). Communication for development in Latin America: a Forty-year appraisal. In D. Nostbakken and C. Morrow. (Ed.). *Cultural expression in the global village*. Ottawa, Canada: International Development Research Centre.
- Bernal Alarcón, H. (1971). *Educación fundamental integral y medios de comunicación social. El uso sistemático de los medios masivos de comunicación en programas de desarrollo*. Bogotá, Colombia: Acción Cultural Popular. Editorial Andes.
- Bernal Alarcón, H. (1978). *Educación Fundamental Integral. Teoría y aplicación en el caso de ACPO*. Bogotá, Colombia: Acción Cultural Popular. Editorial Andes.
- Bernal Alarcón, H. (2005). *Acción Cultural Popular. De la realidad a la utopía*. Bogotá, Colombia: JaveGraf (Fundación Cultural Javeriana de Artes Gráficas).
- Bertrand, R. (1964). *La sabiduría de Occidente*. Madrid, España: Aguilar.
- Biografías y Vidas. (s.d.) *La enciclopedia biográfica*. Recuperado de http://www.biografiasyvidas.com/obra/ciudad_sol
- Bloch, E. (2006). Proyecciones de un mundo mejor. En F. Serra (Ed.). *El principio Esperanza* (p. IV, t. II). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Cabrera Marrero, I., Peña Hinojosa, E. y Portuondo Padrón, R. (2008, diciembre). Desarrollo humano sostenible y complejidad. *Complexus Revista de Complejidad, Ciencia y Estética*, 4 (2). Recuperado de <http://www.sintsys.cl/complexus/revista10/idielyn%20cabrera.pdf>
- Caldeiro G. P. (s.f.). *El materialismo histórico*. Recuperado de <http://filosofia.idoneos.com/index.php/343144>

- Candel, M. (2007). Introducción. En M. Candel. *Platón La República o el Estado*. (39.a ed.). (Trad. P. de Azcárete). Madrid, España: Editorial Espasa Calpe S.A.
- Cardoso, F. y Faletto, F. (1979). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. (15.ª edición). México: Editorial Siglo XXI.
- Castells, M. (2001). El poder de la identidad. En *La era de la información*, (vol. 2). México. Distrito Federal: Siglo XXI Editores.
- Cayetano Acuña P. (2012). *Dianoia: Polis vs. caos. La reforma social de Tomasso Campanella*. Recuperado de: <http://percyacunhavigil.blogspot.com.co/2012/09/la-reforma-social-de-tomasso-campanella.html>
- Cortina, A. (1995). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- Cox, H. (1966). *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York, USA: The Macmillan Company.
- Crane Hewitt, D. (1980). *The new social marketplace*. New Jersey, USA: Ablex Publishing Corporation.
- De Soto, H. (1987). *El otro sendero*. Bogotá, Colombia: Editorial Oveja Negra.
- Demarchi. (s.d.). *Derechos Humanos*. Recuperado de <http://www.monografias.com/trabajos6/dehu/dehu.shtml>
- Díaz Bordenave, J. (1977). *Communication and rural development*. Paris: Unesco. Recuperado de <https://20medios.wordpress.com/2012/11/26/autobiografía-de-juan-diaz-bordenave/>
- Diccionario enciclopédico hispanoamericano: Fourierismo. (s.d.)
- Drucker, P. F. (1989). *Las nuevas realidades*. Bogotá, Colombia: Editorial Norma.
- Drucker, P. F. (1994). *La sociedad Postcapitalista*. Bogotá, Colombia: Editorial Norma.
- Durant, W. (1961). *The Story of Philosophy*. New York, USA: Pocket Books.

- Engels, F. (1959). Socialism utopian and scientific. In Lewis S. Feuer. (Ed.). *Marx & Engels. Basic writings on politics and Philosophy*. New York, USA: Doubleday Anchor Books.
- Enciclopedia del Holocausto. (s.d.). Recuperado de: <http://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10005751>
- Fukuyama, F. (1996). *Confianza (Trust). Las virtudes sociales y la capacidad de generar prosperidad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Atlántida.
- Galeano, E. (2010). *Las venas abiertas de América Latina*. (5.a ed.). Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.
- Gibbons, M., (1998). Pertinencia de la Educación Superior en el Siglo XXI. En *Conferencia Mundial sobre la Educación Superior de la Unesco* [Contribución del Banco Mundial]. París, Francia: Unesco.
- Giddens, A. (1999). *Un mundo desbordado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Bogotá, Colombia: Aguilar, Taurus.
- Gleick J, (1998). *Chaos. Making a new science*. New York, USA: Penguin Books.
- González Álvarez, L. J. (2000). *Valores éticos para la convivencia*. Bogotá, Colombia: Editorial Códice.
- Gómez Buendía, H. (1999). *¿Para dónde va Colombia?* Bogotá, Colombia: TM Editores-Colciencias.
- Gómez, F. I. (s.d.). Recuperado de <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/51>
- Gorbachev, M. (1987). *Perestroika. Mi mensaje a Rusia y al mundo entero*, Barcelona, España: Ediciones BSA.
- Guisán, E. (2002). *Introducción a la Ética*. Madrid, España: Cátedra.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez Pérez, J., Pozo Llorente, T. y Fernández Cano, A. (2002, marzo). Los estudios de caso en la lógica de la investigación interpretativa. *Arbor*, 171, (675): 533-557. doi:10.3989/arbor.2002.i675.1045

- Habermas, J. (1996). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Hawking, S. (2010). *El gran diseño*. Barcelona, España: Crítica.
- Houtart, F. y Pérez, G. (1960). *Acción Cultural Popular. Sus principios y medios de acción. Consideraciones teológicas y sociológicas*. Bogotá, Colombia: Editorial Andes.
- Informe Brundtlan (1987). Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/2553283/INFORME-BRUNDTLAND>
- Innerarity D. (2011). La humanidad amenazada, Gobernar los riesgos globales. En D. Innerarity y J. Solana. (Eds.) *La humanidad amenazada; gobernar los riesgos globales*, [Introducción]. Barcelona, España: Paidós.
- Izuzquiza I. (1990). *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona, España: Editorial Anthropos. Promat.
- Jáuregui, G. (2011). La emergencia de un nuevo orden jurídico institucional. En D. Innerarity y J. Solana. (Eds.) *La humanidad amenazada; gobernar los riesgos globales*. Barcelona, España: Paidós.
- Jung, C. G. (1976). The importance of dreams. In C. Jung. (Ed.). *Man and his symbols*. New York, USA: Dell Publishing House.
- Jung, C. G. (1976). *Man and his symbols*. New York, USA: Dell Publishing House.
- Kohler, L. (1978). *Los tres héroes de Caaró y Pirapó. Tomado de documentos sobre las reducciones jesuíticas del Paraguay*. La Rioja, Argentina: Centro de Investigación y Promoción Científico Cultural, Instituto Superior del Profesorado
- Kohlberg, L.; Cañón, C.; Berkowitz, M. W. y Polanía, M. T. (Tr). (1985). *El sentido de lo humano; valores, psicología y educación*. Bogotá, Colombia: Gazeta.
- Küng H. (1995). *Christianity: Essence, History and Future*. New York, USA: The Continuum Publishing Co.
- Küng H. (1999). *Una ética mundial para la economía y la política*. Madrid, España: Editorial Trotta.

- Lechte, J. (1958). *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Lerner, D. (1958). *The passing of traditional society: modernizing Middle East*. New York, USA: Free Press of Glencoe.
- Lewis, Ó. (1961). *The Children of Sanchez*. New York, USA: Vintage Books.
- Linton, R. (1985). *Estudio del hombre*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Liévano Aguirre, I. (1974). Estrategia Política de la Revolución. En I. Liévano Aguirre. (Ed.). *Bolívar*. Bogotá, Colombia: Círculo de Lectores S.A.
- Luhmann, N. (1996). *Confianza*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana. Anthropos.
- Lyotard; J.-F. (1994). *La condición posmoderna*. (5.a ed.). Madrid, España: Cátedra, Teorema
- Madariaga, A. y Sierra. (2003). *Promoción, diseño e implementación de una Red de Observatorios de Televisión*. [Documento de trabajo]. Bogotá, Colombia: Asociación Colombiana de Universidades —Ascún—.
- Mattelart A. (1963). *Diagnóstico social sobre América Latina. Las estructuras sociales, freno al desarrollo económico*. Santiago de Chile: (s.e.)
- Marx K. & Engels F. (1959). Manifesto of the Communist Party. In Lewis S, Feuer. *Marx & Engels. Basic writings on politics and Philosophy*. New York, USA: A Doubleday Anchor Original.
- Marx, K. & Engels, F. (1959). *Basic Writings on Politics & Philosophy. Manifesto of the Communist Party*. New York: Anchor Books.
- MacIntyre, A. (2001). La justicia como virtud, Conceptos Cambiantes. En A. MacinTyre. (Ed.). *Tras la Virtud*. Barcelona: Editorial Crítica.
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Mannheim, K. (1936). *Ideology and Utopia*. New York, USA: Harcourt, Brace and World Inc.

- McCarthy, T. (1995). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Editorial Tecnos.
- McLuhan, M. (1969). *La Galaxia Gutemberg- Génesis del homo typographicus*. Madrid: Aguilar.
- McLuhan, M. (1960). The effect of the printed book on language in the 16th century. In E. Carpenter and M. McLuhan. (Ed.) *Explorations in Communication*. Boston, USA: Beacon Press.
- McLuhan, M. (1960). Classroom without walls. In E. Carpenter and M. McLuhan. (Ed.) *Explorations in communication*. Boston, USA: Beacon Press.
- McLuhan, M. & Quentin, F. (1967). *The médium is the message. An inventory of effects*. New York, USA: Bantan Books.
- MaxNeef, M. (1994). *Desarrollo a escala humana*. Barcelona, España: Icaria Editorial S.A.
- Mead, G. H. (1964, revised edition). *On social Psychology*. (3.a parte). Chicago, USA: The University of Chicago Press.
- Meadows, D. H., Randers, J. y Meadows, L. (1981). *Los límites del crecimiento*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Meisner M. (s.f.). *Marxismo, maoísmo, y la revolución china: Un comentario sobre el papel de las ideas en la historia*. Madison, USA: Departamento de Historia en la Universidad de Wisconsin.
- Mills, C. W. (1966). *The Marxists*. New York, USA: Dell Publishing Co.
- Mockus, A. y Corzo, J. (2003, enero-abril). Dos caras de la convivencia. Cumplir acuerdos y normas y no usar ni sufrir violencia. *Análisis Político*, 48, (3-26).
- Montes de Oca, F. (2008). Introducción. En San Agustín. *La ciudad de Dios* (19.a ed.). Ciudad de México, México: Editorial Porrúa.
- Moro, T. (2007). *Utopía*. (Trad. R. Álvarez y L. Lassaque). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Morín, E. (1992). *Las ideas: su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

- Morín, E. (1996). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, España: Gedisa.
- Mujica, F. J. (2005). *La construcción del futuro. Concepto y modelo de prospectiva estratégica, territorial y tecnológica*. Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello.
- Mujeres en red. (s.d.). *El periódico feminista*. Recuperado de <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1308>
- Mumford, L. (1928). *The Story of the Utopias*. New York, USA: Library of Alexandria. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/109276655/The-Story-Of-Utopias-Lewis-Mumford>
- Navarrete Poblete, J. (2012). Michael Walzer e igualdad compleja. En F. R. Sánchez García. *La cultura política, identidad política y gobernabilidad en Monterrey*. Recuperado de <http://www.red21.cl/Articulos/tr01.pdf>
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. USA: Basic Books.
- OEI (Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura). (2012). *Ciencia, tecnología e innovación para el desarrollo y la cohesión social. Programa iberoamericano en la década de los bicentenarios*. Bogotá, Colombia: OEI. Recuperado de http://www.ricyt.org/files/cienciatecno_innova.pdf
- ONU (Organización de las Naciones Unidas). (2011). *Informe sobre Desarrollo Humano 2011 Sostenibilidad y equidad: un mejor futuro para todos*. Recuperado de <http://hdr.undp.org/es/informes/mundial/idh2011/resumen/>
- ONU (Organización de las Naciones Unidas). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Recuperado de <http://www.un.org/es/documents/udhr/>
- ONU (Organización de las Naciones Unidas). Derechos Humanos. Oficina del Alto Comisionado. Recuperado de <http://www.ohchr.org/SP/Issues/Pages/WhatareHumanRights.aspx>
- Perry J.H. (1977). The Spanish Seaborne Empire. In *Colection: The History of Human Society*, (c. III - IV).
- Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

- Platón. (2007). *La República o el Estado*. (39.a ed.). (Trad. P. de Azcárete). Madrid, España: Editorial Espasa Calpe S.A.
- Popper, K. R. (1992). *Un mundo de propensiones*. Madrid, España: Tecnos.
- Popper, K. R. (1994). *En busca de un mundo mejor*. Barcelona, España: Paidós.
- Prigogine, I. (1994). El fin de la ciencia. En D. Fried Shnitman. (Ed.). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Barcelona, España: Paidós.
- Ramírez F., M. del R. (2012). *Utopología desde nuestra América*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Rangel, C. (1974). *Del buen salvaje al buen revolucionario*. Bogotá, Colombia: Círculo de Lectores Ltda.
- Retamal, C. (2007). Ernst Bloch y la esperanza utópica de la modernidad. *Pensamiento* 63, (237): 463-474.
- Rawls J. (1995). *Teoría de la Justicia* (2.a ed.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricardo Hidalgo, M. A. (s.f.). *Utopía y realidad de la integración Latinoamericana*. Recuperado de <http://www.monografias.com/trabajos57/integracion-latinoamericana/integracion-latinoamericana.shtml>
- Russell B. (1964). *La sabiduría de Occidente*. (s.d.): Aguilar S.A. Ediciones.
- Sábato, J. y Botana, N. (s.f.). *La ciencia y la tecnología en el desarrollo futuro de América Latina*. Recuperado de http://tecale.org/documCurso/POCI_Sabato-Botana_ Unidad_3.pdf.
- Salcedo, J. J.; Bernal Alarcón, H. y, Gutiérrez, N. (1990). *América Latina: La revolución de la esperanza*. Bogotá, Colombia: Publicaciones Violeta.
- Salcedo, J. J.; Bernal Alarcón, H. y, Gutiérrez, N. (1991). *América Latina: interrogante angustioso*. Bogotá, Colombia: Presencia.

- Saint Simon, H. (2011). *De la reorganización de la sociedad europea: sobre la necesidad y sobre los medios de unir los pueblos de Europa en un solo cuerpo político*. Recuperado de <http://www.circulobellasartes.com/libros/de-la-reorganizacion-de-la-sociedad-europea/>
- Saussure, F. (1976). *Curso de Lingüística General*. Citado por J. Lechte. (1996). *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Madrid, España: Cátedra.
- Schramm, W. (1955). *The process and effects of mass communication*. Illinois, USA: University of Illinois Press.
- Schramm, W. (1964). *Mass media and national development. The role of information in the Developing Countries*. Palo Alto, California, USA: Stanford University Press.
- Serra, F. (1997). La evolución del concepto de utopía y su lugar en el pensamiento político contemporáneo. En F. Serra *Derecho y Política*. Madrid, España: Arges.
- Stiglitz, J. E. (2012). *Caída libre: El libre mercado y el hundimiento de la economía global*. Bogotá, Colombia: Taurus.
- Terán, Ó. (1979). José Ingenieros o la voluntad de saber. En Ó. Terán *Antiimperialismo y nación*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Tomlinson, B. R. (2003). What was the Third World. *Journal of Contemporary History*, 38 (2): 307-321.
- UNESCO (2009). *RDS Proyectos*. Recuperado de <http://rds.hn/rds-proyectos-reunion-inicial-consultoria-memoria-congreso-discapacidad-2014/>
- Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica. misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*. Madrid, España: Agencia Mundial de Librería.
- Weinstock Daniel M. (2011). Riesgo, incertidumbre y catástrofe. En D. Innerarity y J. Solana (Eds.) *La humanidad amenazada; gobernar los riesgos globales*. Barcelona, España: Paidós.
- William, S. (1968). *History of Philosophy*. New York, USA: Barnes and Noble.

- Xercavins, J. (2005). *Desarrollo sostenible*. Catedra Unesco sobre desarrollo sostenible Cátedra UNESCO en Tecnología. Desarrollo Sostenible, Desequilibrios y Cambio Global, de la Universidad de Cataluña. Recuperado de http://www.rsu.uninter.edu.mx/doc/glosario/Desarrollo_HumanoSostenible.pdf
- Zürn, M. Sociedad del riesgo global y democracia preventiva. En D. Innerarity y J. Solana. (Eds.) *La humanidad amenazada; gobernar los riesgos globales*. Barcelona, España: Paidós.
- (s.d.). *La sangre del león verde*, [documentos de estudio], (2011). Recuperado de <http://www.lasangredelleonverde.com/>
- (s.d.). *Crecimiento económico y desarrollo económico*. Buenas tareas. Recuperado de: <http://www.buenastareas.com/ensayos/Crecimiento-Economico-y-Desarrollo-Economico/1458708.htm>
- (s.d.). *¿Qué es el tejido social?* Recuperado de <http://mx.answers.yahoo.com/question/index?qid=20090920072211AAyTrJk>

Hernando Bernal Alarcón

Hernando Bernal Alarcón, Doctor Honoris Causa en Educación a Distancia por la UNAD (2013), Master en Sociología de la Universidad de Wisconsin en Estados Unidos (1968), y Sociólogo de la Universidad Javeriana de Bogotá (1964), ha ejercido cargos significativos en la administración de la educación en Colombia. Entre los más importantes se señalan, la Dirección General del ICFES entre 1985 y 1986; La Rectoría de la Unidad Universitaria del Sur de Bogotá, hoy conocida como la UNAD (Dirección del Programa de Universidad Abierta y a Distancia del Gobierno Nacional), entre 1982 y 1985; y como encargado de la Dirección General de Acción Cultural Popular (educación popular a distancia a través de la radio orientada a campesinos adultos) en varias oportunidades entre 1986 y 1991. Previamente se había desempeñado como Director del Departamento de Investigaciones, Director del Departamento de Planeación, y Director de la Oficina de Relaciones Internacionales de dicha entidad, (1962 - 1982) época en la cual investigó y escribió sobre el uso de medios de comunicación Social en programas de Desarrollo Social y Humano. Como resultado de esta experiencia en educación básica a distancia publicó el documento intitulado: Acción Cultural Popular – Radio Sutatenza: De la Realidad a la Utopía, que fue merecedor de mención de honor en el concurso de Investigación en Ciencias Sociales 2005 promovido por la Asociación Colombiana de Universidades ASCUN y el ESPECTADOR, con el auspicio de la Embajada de Francia y Mundo Nuevo Editores. (Bogotá, noviembre de 2005)

Posteriormente, y a partir de su experiencia en el ICFES y como primer rector en ejercicio de la Universidad Abierta y a Distancia de Colombia, se ha dedicado a la investigación sobre los factores que inciden en el desarrollo de la Universidad Colombiana en su incorporación a las nuevas tendencias y avances que reclama la adecuación de la Universidad a la era del conocimiento y de la información. Muy especialmente se ha preocupado por el nuevo significado de la Proyección Social de la Universidad. Esta actividad la ha desarrollado desde 1993 en sus actividades como Coordinador del Grupo Técnico de la Asociación Colombiana de Universidades Ascún, como Director de la Oficina de Planeación y Desarrollo Académico de la Universidad del Rosario en Bogotá, como Asesor de la Rectoría de la Universidad del Rosario y de la Rectoría de la Escuela de Medicina Juan N. Corpas en Bogotá, como Director del Programa de Formación y Capacitación de Docentes Universitarios (cursos de especialización y maestría) de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad del Rosario, como director de trabajos de tesis en el Programa del Magister en Dirección Universitaria de la Universidad de los Andes de Bogotá, como miembro del Consejo de Fundadores y del Consejo Directivo de la Universidad de Ibagué CORUNIVERSITARIA, y como profesor de los Cursos sobre Administración Educativa de la Organización de Estados Iberoamericanos, OEI.

Como resultado de su investigación sobre el rediseño de la Universidad en el mundo publicó el documento: La Universidad en la Sociedad del Conocimiento. Elementos para la construcción de la Agenda de la Universidad. (Bogotá: Fedicor, Segunda edición 2003)

PUBLICACIONES UNAD RELACIONADAS CON EL TEMA

- *SISTEMA NACIONAL DE EDUCACION PARA LA SOLIDARIDAD -SISNES-
- *PROMOCION Y EDUCACION COMUNITARIA PARA EL CAMBIO SOCIAL
- *LA EDUCACION PERMANENTE UNADISTA REFERENCIADA DESDE EL FONDO DE CAPACITACION POPULAR
- *ACPO – RADIO SUTATENZA. PRECURSORES DE UNA UTOPIA
- *ACPO, UNA EXPERIENCIA EDUCATIVA: DESARROLLO INTEGRAL DE LA HUMANIDAD
- *PRESUPUESTOS PEDAGÓGICOS DE ACCIÓN CULTURAL POPULAR (ACPO) SUBYACENTES EN LA UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA (UNAD) EN COLOMBIA 1947 – 1986

OTRAS PUBLICACION DEL AUTOR

Hernando Bernal A.

- *Teoría y práctica de la Acción Cultural (1975)
- *Educación Fundamental Integral. Teoría y aplicación en el caso de ACPO (1978)
- *La Universidad en la Sociedad del Conocimiento (2002)
- *De la realidad a la Utopía. (2005)
- *From Bullets to Blackboards “Education for peace in Latin America and Asia” (2005) Co-autoría con Emily Vargas Barón

La situación del mundo actual con sus grandes tensiones e inmensas potencialidades puede interpretarse como la de convergencia y cohabitación de cuatro grandes tendencias ideológicas que explican el desarrollo de las sociedades modernas, especialmente las de tipo occidental. Desde el siglo V antes de nuestra era fue conocido el pensamiento de Platón sobre la sociedad democrática, que luego es confirmado y actualizado por Tomás Moro (siglo XVII) fundador del concepto de la UTOPIA y posiblemente el primero en utilizarlo. Ya a partir del Siglo IV se hace presente el pensamiento de San Agustín, forjador del concepto de la ciudad de Dios como sucedánea a la ciudad de los hombres, y que se convirtió en base del espíritu de Occidente, especialmente en el paso de la antigüedad al renacimiento. Paralelo a Moro se construye por Bacon el concepto utópico del pensamiento científico como mecanismo del progreso de los pueblos que tanta influencia ha tenido en el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Finalmente, desde mediados del Siglo XIX Marx sienta las bases de la dinámica y enfrentamiento del proletariado y el capitalismo con su posición crítica sobre el papel de la clase social como generadora de nuevas alternativas de progreso.

Desde el momento del descubrimiento de América Latina por el mundo europeo, el Continente ha pasado por diferentes visiones utópicas que van desde su descubrimiento y reconocimiento como nuevo mundo, pasando por la conquista que crea una amalgama de pueblos, por la colonia que establece nuevas estructuras políticas, por la independencia que pretende consolidar las naciones, hasta el reconocimiento como tercer mundo, dadas sus grandes diferencias sociales, su fallas en el desarrollo industrial, sus desequilibrios en la construcción de los estados y el ambiente de pobreza económica que lo caracteriza. Esto hace necesario crear nuevas utopías para llegar a la construcción del continente de la esperanza.

Dadas las críticas que han recibido los metarrelatos utópicos de la modernidad occidental y las grandes necesidades de diseñar nuevas vías de esperanza para superar los despropósitos de nuestro continente, el autor sostiene, con base en los avances de la crítica histórica que surgen de la distinción entre utopía y función utópica, la tesis que propende por la construcción de una acción cultural que pueda sentar las bases para un nuevo futuro y por la consolidación de realidades diferentes y retadoras para el progreso de nuestros pueblos y naciones. Entre ellas ocupan un lugar protagónico las innovaciones y nuevas formas que ha adquirido la educación en el Siglo XXI.