

Alguien más próximo en el tiempo a nosotros que los monjes y monjas medievales, también nos dejó dicho cuánto costaba escribir: «*Todo libro es un hecho dramático, cuanto menos polémico; sin conflicto de qué escapar, no se realizaría la acción dolorosa, angustiosa, que es dar nacimiento a un libro*» (María Zambrano).

Esto custos librorum et senior scribarum —sé guardián de los libros y jefe de los escribas—. Esta era la fórmula con que se investía de su oficio a los bibliotecarios de las iglesias y monasterios. Palabras que pronunciaba el obispo o el abad del monasterio al candidato, junto con la entrega de un anillo como signo de dignidad y fidelidad a su cargo²⁰.

²⁰ *Liber Ordinum* de la iglesia visigoda.

MUNDO RURAL

La Tierra: Potencialidades ético-políticas de una utopía

Rev. Aragón. Teol. 15 (2002)

Castor Bartolomé Ruiz

«Después que D. Quijote hubo satisfecho su estómago, tomó un puño de bellotas en la mano y, mirándolas atentamente, soltó la voz a semejantes razones:

Dichosa la edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes...»

Atravesamos el umbral del tercer milenio de un modo más simbólico que real. Pensamos, ilusoriamente, que conseguimos superar algún tipo de etapa histórica. Envueltos en un espeso manto de *pensamiento único*, se anuncia por doquier la muerte de las utopías. En todas las prospectivas se impone una dosis de realismo fatal. Y la fatalidad es un concepto que siempre disfraza la legitimación del *status quo*.

Vivimos bajo el imperio de una presumida racionalidad histórica que pretende explicar la sociedad y el ser humano a partir de leyes naturales predefinidas. Ahora que las leyes del materialismo histórico ya sucumbieron, los pensadores del *status* dominante perciben que es el momento de sacar brillo y divulgar a los cuatro vientos las leyes naturales del liberalismo económico.

1. El espejismo del pensamiento único

¿Qué dicen estas leyes? En primer lugar reivindican su estatuto de naturales, o sea, ellas son regularidades injertadas en la naturaleza humana y en el ser de la sociedad. Este estatuto, piensan, las substraen a cualquier tipo de hermenéutica o desconstructivismo, tan propio de nuestra postmodernidad.

Ya Adam Smith (1723-1790) descubrió la gran panacea del mercado. Una «entidad» transcendente que a través de una *mano invisible* regula todas las relaciones comerciales. Ese mercado se direcciona por las leyes darwinistas de la evolución. Su axioma regulador es la competición. El todos contra todos del mercado es una reformulación del estado de naturaleza hobesiano: *homo hominis lupus* (el hombre es el lobo del hombre). Su principio doctrinal es la ley del más fuerte. La lógica darwinista enseña que el más fuerte debe vencer y que los incompetentes e incapacitados de-

ben se excludos necesariamente del proceso evolutivo. Esa exclusión redundará, a medio y largo plazo, en beneficio de toda la especie.

David Ricardo (1772-1823) consolidó la convicción de que *el interés propio* es la motivación natural que impulsa las relaciones sociales y regula las lógicas institucionales. No debemos ser hipócritas, dejemos de pensar que el egoísmo o la avaricia son vicios capitales y veamos en ellos las grandes virtudes que la naturaleza nos concedió para construir las relaciones sociales: *vicios privados, virtudes públicas*¹.

Si alguien piensa que estos principios del liberalismo económico son cosa de los siglos pasados, será conveniente que se actualice en la lectura de los principales teóricos de nuestro modelo social, el neoliberalismo. Los eminentes intelectuales de la llamada escuela de Chicago: Milton Friedman², Friedrich August von Hayek (premio Nobel de Economía, 1974)³, entre otros, nos enseñan que todas las relaciones sociales pueden ser reducidas a la ley de la oferta y la demanda. La quinta esencial de lo social se encuentra en su mercantilización. Las leyes del mercado no se aplican sólo a la economía, ellas regulan la vida de la sociedad y el comportamiento de los individuos. Todo puede ser reducido a mercancía, todo tiene un precio, todo se compra y se vende. La sociedad es un gran mercado y la vida tiene como objetivo principal obtener la mayor lucratividad posible de todas las oportunidades que se presentan.

Paul A. Samuelson, premio Nobel de Economía en 1970, de gran influencia en toda una generación de economistas y políticos, defiende vehementemente la «naturalización» de la economía y la abolición de toda hermenéutica y axiología sobre el sistema de mercado, ya que éste «*simplemente evolucionó y, como la naturaleza, está sufriendo modificaciones*»⁴. Para Samuelson el mercado es una evolución necesaria de la naturaleza humana y sólo el mercado puede coordinar de forma eficiente la división social del trabajo en las sociedades modernas.

Siguiendo esta línea de pensamiento, los conflictos o contradicciones de naturaleza ética no deben influir en los mecanismos del mercado: «*El perro perteneciente a J. D. Rockefeller puede recibir la leche que un niño pobre necesita para evitar el raquitismo. ¿Por qué? ¿Porque la oferta y la demanda tienen un defecto en su funcionamiento? Es posible que funcionen de una manera terrible, desde el punto de vista ético, pero no desde el punto de vista de aquello que solamente el mecanismo del mercado está preparado para realizar*»⁵.

¹ Es clásica la explicación legitimadora de cómo «los vicios privados se pueden convertir en virtudes públicas», cf. MANDEVILLE, Bernard, *La fábula de las abejas o lo vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, F.C.E., 1982.

² FRIEDMAN, Milton. *Libertad de elegir*. Barcelona: Grijalbo, 1980.

³ FRIEDRICH A. HAYEK. *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, volume II: The Mirage of Social Justice. Chicago: The University of Chicago Press, 1976, p. 5. Hay una versión en español, *Ibidem, Derecho, Legislación y Libertad*, volumen II: El Espejismo de la Justicia Social. Madrid: Unión Editorial, S. A.

⁴ SAMUELSON, Paul A. *Introdução à análise econômica*. Vol. 1. Rio de Janeiro, 1977, p. 45.

⁵ *Ibid.* p. 45.

Resulta paradigmática la tesis de Francis Fukuyama, ex-asesor de Planificación Política del Ministerio de Asuntos Exteriores de los Estados Unidos, sobre *el fin de la historia*⁶. Según este autor, con la caída del muro de Berlín, en noviembre de 1989, entramos irreversiblemente en el modelo único de sociedad posible: el ultraliberalismo. De ahora en adelante se podrán perfeccionar las técnicas y reformular los modos cómo aplicar los mecanismos del mercado, pero la racionalidad del mercado es el modelo definitivo de estructurar nuestras sociedades.

2. Una nueva idolatría: el mercado

A lo largo de este proceso el mercado se fue transformando en una entidad suprahistórica. Curiosamente el mercado fue adquiriendo los rasgos propios de una divinidad. Él es transcendente, porque está más allá de la mera historia. Es omnipresente porque no existe ninguna relación social que no se regule por las leyes del mercado. Es omnisciente porque todo cae sobre su mirada. Es todopoderoso porque nada escapa a su racionalidad. Es eterno porque precedió a la historia y él definirá su final. Es una entidad justiciera que premia con el lucro a los fieles emprendedores y castiga con la exclusión a los incapacitados.

Esta transposición de la teología para la economía, no es casual. La divinidad siempre fue el símbolo legitimador más poderoso de cualquier estructura social. Ya el gran anti-religioso e iconoclasta Voltaire afirmaba: «*La religión es necesaria para el pueblo, si se desea que los ricos no sean asesinados en su lechos y... para los fines sociales, necesitamos la concepción de un Dios que premie el bien y castigue el mal*». En nuestras sociedades pos-religiosas, la dimensión transcendente se reconstruyó de modo más sofisticado bajo la forma de racionalidad económica⁷.

Al contrario de lo que podemos pensar en un primer momento, esta relación entre economía y teología no es tan inédita ni forzada. Recordemos que el objetivo principal de cualquier poder instituido es encontrar formas de legitimación social. Sin legitimación social no existe consentimiento. Sin consentimiento no es posible la estabilidad. Y sin estabilidad el sistema está sujeto a la desconstrucción.

En la era de la tecnología, la legitimación de nuestro sistema social no puede usar los argumentos ni la simbología de las sociedades tradicionales. No puede pretender convencer a una sociedad marcada por la racionalidad científica con legitimaciones religiosas tradicionales. Por otro lado las formas de legitimación del poder deben tener algún tipo de carácter absoluto, sólo así las personas se someterán pasivamente a los dictados del poder dominante. Ese carácter absoluto de un modelo social sólo puede conseguirse si él se substrahe, de una o de otra forma, a la libre creación histórica. Por este motivo se insiste tanto en el carácter natural del mercado⁸.

⁶ FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

⁷ MO SUNG, Jung. *Teología y economía*. Madrid, Nueva Utopía, 1996.

⁸ Sobre los dogmas básicos del capitalismo cfr. TORTOSA, José María, *La pobreza capitalista*, Madrid, Tecnos, 1993.

La legitimación ideológica del mercado está reforzada por su pretendido carácter científico. De este modo la ciencia, por su pretendido carácter natural, es usada como el más moderno instrumental legitimador del poder establecido. Racionalidad, ciencia, mercado y transcendencia se imbrican de modo complejo hasta formar una densa construcción simbólica que se vehicula como una totalidad coherente, eficaz e inexorable⁹.

Queremos subrayar que al realizar esta transmutación tan moderna de mercado en transcendencia, no hicimos si no actualizar algo tan ancestral como el conflicto entre la idolatría y Yahvé. Desenterramos algo que siempre nos acompañó, pero que pocas veces hemos querido reconocer. El conflicto entre los ídolos y Yahvé no pertenece a desfasadas luchas religiosas, por el contrario refleja permanentes conflictos antropológicos¹⁰.

El ídolo no es un mero simbolismo de impureza religiosa. Él es una categoría antropológica que legitima simbólicamente las situaciones de inhumanidad. El ídolo siempre es representado como aquella entidad que encubre la injusticia, legitima la opresión, justifica el sacrificio humano. El ídolo existe en relación directa con el sufrimiento humano. Por este motivo el ídolo exige sacrificios. El sufrimiento humano sirve para alimentar su existencia. Sin sufrimiento humano el ídolo se descaracteriza y pierde su sentido. A medida que el sacrificio humano aumenta, la densidad del ídolo se intensifica; su capacidad para legitimar o exigir tal sufrimiento se hace más necesaria.

La existencia del ídolo es concomitante a las víctimas. Él produce las víctimas, legitima su necesidad y muestra que es inevitable su destino victimario. La víctima siempre interpela, su dolor desconstruye e interroga, por este motivo el ídolo viene a justificar la existencia de la víctima como algo necesario e inevitable que responde a una lógica institucional, a una racionalidad intransponible o una fatalidad imprevisible. En todos los casos existe una relación perversa y natural entre la existencia social del ídolo y el sacrificio victimario de las personas¹¹.

El ídolo doblega las conciencias para que las personas y los colectivos acepten con pasividad y resignación la situación de ignominia en que viven. Idolatría y sacrificio humano son constantes que se entrelazan como cara y cruz de una misma moneda. Sin embargo, alguien siempre usa esa moneda para sacar provecho y mantener su *status* social privilegiado.

En el transcurso de este análisis podemos escuchar el eco de los ídolos bíblicos que en Egipto legitimaban la opresión de un pueblo, justificaban los imperativos de la lógica de un sistema que exigía el sacrificio de los niños recién nacidos. Ídolos

⁹ Para mayor profundización sobre la problemática de la racionalidad económica cfr. GODELIER, Maurice, *Racionalidad e irracionalidad en economía*, México, S. XXI, 1974.

¹⁰ AA. VV. *La religión del mercado y el cristianismo*. Madrid, Nueva utopía, 1998.

¹¹ HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo, Paulinas, 1983.

que, en cuanto *baal*es (su significado es patrón) cananeos, justificaban el dominio de las ciudades sobre los grupos rurales; ídolos como Moloc (dinero), que exigían el pago de impuestos y tributos a los pequeños labradores y eventualmente vidas humanas para conceder los beneficios correspondientes. Pero también recordemos cuántas veces el cristianismo ha usado el nombre de Dios y el de Jesucristo de modo idolátrico para quemar disidentes, expurgar herejes, anatematizar divergentes, condenar pluralismos, legitimar gobiernos, bendecir guerras, ocultar ignominias y alienar las conciencias. Por eso ya se dijo: «*no todo el que diga Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos*».

La gran originalidad de la experiencia bíblica consiste en que ante el absolutismo del *pensamiento único* de las diversas idolatrías que dominaban la coyuntura social de la época, se reveló la experiencia inédita del Dios de la Vida (Yahvé). Este Dios de la Vida se manifiesta a grupos periféricos, en una situación de conflicto contra los ídolos y a favor de la Vida. Su identidad es desconocida, no tiene imágenes que lo representen, no es capturado por meros rituales ni es aprisionado por simples instituciones.

El Dios de la Vida es imprevisible, pero siempre se revela en contextos donde la Vida debe ser defendida contra los ídolos de la muerte. Se manifiesta a Moisés en Egipto, habla a través de la rebeldía de Amós, de la rabia de Elías, de la ternura de Oseas, de la solidaridad de Rut, de la pasión de los amantes en el *Cantar de los Cantares*, de la Cruz vacía.

Este conflicto entre el Dios de la Vida y los ídolos de la muerte no está circunscrito a los libros de teología, ni se limita a la formulación correcta de los dogmas que deben ser creídos. Es un conflicto antropológico e histórico que, ultrapasando tiempos y sociedades, resurge constantemente en los embates trabados entre la legitimación del sacrificio humano y el recate de la Vida como valor Humano-Divino prioritario. Es un conflicto que afecta directamente a las relaciones de poder, a los modos de propiedad, a la propia estructura social.

Yahvé es un Dios fundamento de la Vida. No tolera que otros ídolos de muerte se enseñoreen de los destinos humanos. Él tiene mil rostros y un millón de nombres, pero todos convergen en la defensa a ultranza de la Vida y en la perenne reconstrucción de la dignidad humana.

3. La legitimación (globalización) del sacrificio humano para alimentar el nuevo ídolo

Esta intromisión en la antropología teológica nos remite de nuevo a la relación tan estrecha que se ha construido entre el mercado y la divinidad. La entidad mercado posee leyes propias que imponen la necesidad de sacrificios humanos. El mercado no regula la producción y el consumo de modo equitativo. Él privilegia a los más fuertes, a los menos escrupulosos, a los más capacitados, a los emprendedores que

buscan, por encima de todo, su interés propio. En contraposición, el mercado estipula que resulta inevitable el sacrificio humano masivo. La marginación es una consecuencia natural de la competición. La pobreza, miseria, desigualdad social, son efectos colaterales inherentes a la racionalidad del mercado. Ellos no advienen por defectos del mercado, sino, precisamente, porque el mercado funciona con eficacia. La exclusión de dos tercios de la humanidad, la pobreza masiva, el desempleo generalizado, la mortandad infantil por enfermedad y hambre, son meras secuelas programáticas previstas en la planificación de un mercado mundializado¹².

Con esta crítica no estamos proponiendo que el mercado deba desaparecer, sino que debe ser reformulada su concepción. Tenemos que realizar una distinción esencial entre sociedad con mercado y sociedad de mercado.

En la sociedad con mercado, éste es un instrumento específico usado dentro de un proyecto socio-político. El mercado no se impone sobre la voluntad de la sociedad, sino que es regulado por los proyectos socialmente definidos. El mercado es un instrumento al servicio de un objetivo general que consiste en conseguir la mayor dignidad humana posible para el conjunto de los habitantes de este planeta llamado Tierra. En la medida que sirva para ese objetivo, deberá ser instrumentalizado, pero en cuanto se oponga a tal, deberá ser negado.

Papel muy diferente juega la concepción del mercado dentro de una sociedad que se autoconcibe como una sociedad de mercado. El mercado pasa a ser entendido como una realidad metahistórica cuya racionalidad impone normatividades, doblegando individuos y sociedades. En tal concepción todo debe reducirse a mercancia. Todo se mercantiliza, porque, en última instancia, todo puede condensarse en la lógica circular producción-consumo-lucro. Esta perspectiva nos introduce en una mercadología, en un inmenso mercado en que la vida se reduce a propaganda y las personas a instrumentos productivos.

Ahora podemos comprender mejor cómo este instrumento llamado mercado ha adquirido el *status* de ídolo. De hecho ha conseguido estructurarse en una densa trama simbólica que lo legitima como el *pensamiento único* válido para nuestras sociedades contemporáneas¹³. A su vez tiene el privilegio de ser la forma de idolatría más universal (globalizada) que jamás haya existido. El ídolo del mercado consigue infiltrarse en las diversas sociedades e imponer la uniformización mercantil en los parámetros de todas los proyectos políticos. Esta forma de globalización tiene un viejo *nombre* hoy en cierto desuso, aunque profundamente actual, imperialismo.

4. Desconstruyendo las falacias naturalistas del mercado

En la confrontación con la idolatría del mercado, es conveniente desenmascarar algunas de sus verdades pretendidamente científicas mostrando lo que verdade-

¹² HINKELAMMERT, Franz., e ASSMAN, Hugo. *A idolatria do mercado*. Petrópolis, Vozes, 1989.

¹³ RAMONET, Ignacio. «Pensamiento único y nuevos amos del mundo». In: CHOMSKY, Noam e RAMONET, Ignacio. *Cómo nos venden la moto*. Barcelona, Icaria, 1995.

ramente son, es decir, falacias naturalistas sustentadas en frágiles argumentaciones de carácter pseudocientífico¹⁴.

Falacia del darwinismo social

El mercado neoliberal tiene como fundamento casi dogmático las conclusiones extraídas de un cierto darwinismo social. A este respecto conviene rescatar los estudios sobre la evolución de la especie realizados por un naturalista ruso contemporáneo de Darwin, Peter Kropotkin. Los estudios de Kropotkin concluyeron que las especies animales que sobrevivieron no fueron las que más estimularon la competición de los individuos, sino, por el contrario, aquellas que más desarrollaron los mecanismos internos de colaboración.

Las especies que consiguieron desarrollar formas de ayuda mutua entre los individuos dieron una mayor fuerza colectiva al grupo y con ello consiguieron sobreponerse colectivamente de un modo más eficaz a las dificultades venidas del medio ambiente o provenientes de la predación de otras especies. De este modo el trabajo colectivo para la creación de los recién nacidos, la protección colectiva contra los peligros, la búsqueda comunitaria de alimentos, el estrechamiento de lazos entre los miembros del grupo, etc., propició una cohesión más sólida del grupo y una eficacia mayor ante las turbulencias de la sobrevivencia. De hecho, el éxito evolutivo de los mamíferos superiores no se caracteriza por haber desarrollado más intensamente la competición dentro de la especie, sino por haber conseguido modos más intensos de relación y colaboración dentro del grupo. Su especialidad no fue competir más, sino relacionarse mejor. No buscaron el éxito individual del más fuerte, sino el aprovechamiento colectivo de las capacidades individuales. La fuerza de unos defiende el grupo, la habilidad de otros propicia la caza, la colaboración del grupo permite escapar, la ayuda mutua posibilita un éxito más eficaz de las crías, etc.

Por el contrario las especies que estimularon de forma radical la competición de los individuos consiguieron que los individuos más fuertes se impusiesen, pero el mecanismo individualista de privilegiar exclusivamente al más fuerte los aisló dentro del proceso evolutivo perjudicando al conjunto de la especie. Por este motivo la mayoría de estas especies desaparecieron, por ejemplo los saurios, en cuanto las especies que fueron perfeccionando los factores de ayuda mutua y los mecanismos de colaboración colectiva consiguieron sobrevivir y ampliar su existencia¹⁵.

No se niega que la competición exista y que una dosis de competición sea benéfica y necesaria como estímulo para el desarrollo de los individuos y de la especie. Lo que se pretende desenmascarar es la falacia naturalista de que la competición, por sí sola, constituye un mecanismo natural superior y eficaz para el éxito evolutivo de

¹⁴ HINKELAMMERT, Franz. *Crítica à razão utópica*. São Paulo, Paulinas, 1986.

¹⁵ KROPOTKIN, Peter. *Mutual Aid: A factor of Evolution*. Londres, Heinemann, 1902 (*El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*. Ed. Sempere, 2 tomos). Sobre o mito da natureza competitiva do ser humano, cfr. MONTAGU, Ashley. *A natureza da agressividade humana*. Rio, Zahar, 1998.

las especies, incluso la humana. Es una falacia naturalista predicar la competición individualista a ultranza como la vía natural del progreso social, es una argumentación pseudocientífica enseñar que la ley del más fuerte es la norma de la evolución histórica, resulta mera manipulación ideológica proponer el interés propio como mecanismo natural regulador de todas las relaciones vitales y sociales.

¿Por qué triunfaron las tesis de Darwin y se ignoraron las de Propotkin? ¿Por qué la academia dio estatuto de verdad a las tesis darwinistas y ocultó las contrarias? ¿Por qué todo el mundo conoce y enseña las tesis darwinistas y no se enseñan en las escuelas la importancia de las tesis de la colaboración solidaria para la evolución de las especies? Grandes cuestiones que consolidan las sospechas sobre la relación que existe entre la ciencia y el poder, sobre el uso ideológico de la ciencia, sobre la manipulación científica para legitimar intereses sociales. «*La ciencia sirve al poder*» (Bacon).

No es casual, por ello, observar el resurgimiento de ideas que tienden a explicar por factores genéticos la vigencia de determinados patrones de conducta, de los niveles de desarrollo cognitivo personal y la ubicación en la estructura social. Una de las versiones más difundidas de este neodarwinismo social la constituye el libro de Richard J. Herrnstein y Charles Murray¹⁶ basado en el supuesto de que la habilidad cognitiva será la variable decisiva en la estructura social que se está conformando para el nuevo siglo y que dicha habilidad es fundamentalmente hereditaria. Algunos científicos sociales han asumido ese enfoque que, paradójicamente, anula cualquier posibilidad de análisis social de las conductas humanas, reduce cualquier hermenéusis a la objetividad de los datos empíricos y establece una relación unívoca entre comportamiento y leyes naturales.

Francis Fukuyama, por ejemplo, sostiene que los comportamientos sociales se explican por factores genéticos y aquellos comportamientos para los cuales aún no se ha descubierto su relación con los genes existen buenas razones para esperar que dicha relación será descubierta en las próximas décadas. Para Fukuyama, como para otros ensayistas de esta misma corriente, fenómenos tales como la criminalidad, la drogadicción, el alcoholismo, la promiscuidad, las separaciones, los divorcios y otras «conductas desviadas», estarían explicados por factores genético-hereditarios y por lo tanto difícilmente modificables a través de políticas sociales¹⁷.

La información genética permitirá predecir trayectorias de vida con mucha más precisión que en el pasado y la utilización de esta información tiene potencialidades enormes sobre todo el sistema de relaciones sociales¹⁸. No sólo las compañías de se-

¹⁶ HERNSTEIN, R. J., y MURRAY, Ch., *The Bell Curve; Intelligence and Class Structure in American Life*, New York, Free Press Paperbacks, 1994.

¹⁷ FUKUYAMA, Francis. *The end of order*. Londres, 1997, pp. 34-35.

¹⁸ RIFKIN, Jeremy. *The Biotech Century; Harnessing the Gene and Remaking the World*, New York, J. P. Tarcher/Putnam, 1998. Una de las primeras y más importantes reacciones internacionales ante las consecuencias del desarrollo de la biotecnología la constituye la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, aprobada el 11 de noviembre de 1997 por la 29 reunión de la Conferencia General de la UNESCO.

guros pueden usar esta información para definir qué tipo de tratamiento brindarán a sus asegurados, sino que los patronos pueden también aplicar estos resultados en sus políticas de reclutamiento de personal, y las escuelas en el reclutamiento de alumnos y en el estudio y aplicación de las pedagogías correspondientes más apropiadas a la radical diversidad genética de sus alumnos, el poder político puede usarlas para establecer estrategias de gobernabilidad, etc. Se abre así la posibilidad de una sociedad organizada en nuevas y más virulentas formas de discriminación, basadas en el perfil genético de cada uno y legitimadas por el sentido natural con que son instituidas.

La disponibilidad de información genética disminuye hasta la posibilidad de continuar administrando justicia según el principio del *velo de la ignorancia*, presentado por Rawls en su teoría de la justicia¹⁹. La justicia, en el estado-providencia y en todas las formas de solidaridad, funciona sobre la base de este velo de ignorancia que no indaga sobre las particularidades de cada individuo. Esta ignorancia contribuye a la cohesión y a la socialización. Al contrario, cuando las informaciones sobre las particularidades de cada individuo se multiplican, se pone en marcha un mecanismo de des-solidarización, de ruptura de la cohesión y de debilitamiento del papel de la socialización²⁰.

Falacia de la desigualdad natural

La justificación de la desigualdad a partir de los resultados de la investigación genética es uno de los principales ejemplos acerca del papel que jugará el conocimiento en la determinación de la estructura social. Las desigualdades sociales son presentadas como consecuencias naturales de la diferenciación personal. Se confunde de forma insidiosa las diferencias personales con las desigualdades sociales. Y se tergiversa la una como causa natural de la otra. Las diferencias entre personas y sociedades son naturales y elogiadas porque ellas producen la diversidad y enriquecen la creación social. Sin embargo no podemos confundir diferencias naturales con desigualdad social, porque al realizar esa fusión se invierte la relación y se ideologiza la diversidad. De este modo se establece que la desigualdad social también es natural y que gracias a la desigualdad se puede desarrollar mejor los talentos individuales y posibilitar un mayor progreso social.

¹⁹ Se deben reconocer las grandes contribuciones de la teoría de la justicia formulada por Rawls en pro de una mayor igualdad social, no obstante esa teoría de la justicia posee profundas connotaciones de carácter naturalista, ya que propone una libertad formal inexistente y se acepta como algo natural una desigualdad social y económica de las personas sin cuestionar el origen de esa desigualdad: «*Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, de esto no se sigue que haya que eliminar esta distinción (...) La distribución natural no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Éstos son hechos meramente naturales*». RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 102, 124-125. Para una crítica a la Teoría de la Justicia de Rawls como legitimadora del orden liberal y capitalista cfr. DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 174-180. cfr. MORENO VILLA, Mariano. *Cuando ganar es perder*. Salamanca, ACC, 1997, pp. 52-54.

²⁰ ROSANVALLON, Pierre. *La nouvelle question sociale; Repenser l'Etat-providence*, París, Editions Seuil, 1995; también cfr. TROUSSI, J.P. et ROSANVALLON, P. *L'âge des inégalités*. París, Seuil, 1996.

La diferencia es natural, la desigualdad es social e histórica. Al confundir la diferencia y la desigualdad se propicia la construcción de una nueva falacia naturalista. Se invierte la relación y se afirma que la desigualdad es natural y que consecuentemente las diferencias sociales enriquecedoras provienen del estímulo de la desigualdad. Con ello no sólo debemos aceptar la desigualdad como mecanismo natural de las relaciones sociales, sino que tenemos que estimular la desimetría social como medio de superación y enriquecimiento colectivo. ¡Terrible perversión ideológica con trágicas consecuencias sociales!

Falacia del desarrollismo

Otra de las falacias ampliamente divulgada como ciencia económica es la *Teoría Desarrollista*. Eminentes economistas actuales como W. W. Rostow sustentan la tesis de que el desarrollo de países o regiones se debe, esencialmente, a causas naturales variadas como situación geográfica, riquezas naturales, etc., y consecuentemente el subdesarrollo también es consecuencia de la confluencia de diversos factores naturales que impiden que determinados países no consigan despegar económicamente²¹. Estas visiones ocultan las relaciones de dependencia entre los diversos países y disfrazan las estructuras de dominación tecnológica, comercial, financiera, etc., que generan las desimetrías sociales.

Nuevos discursos legitimadores del poder para viejas ideas. Y así Voltaire decía: «*Sin una gran proporción de la pobreza no puede haber riqueza, porque las riquezas son el producto del trabajo, mientras que éste sólo puede provenir del estado de pobreza... La pobreza, por tanto, es ingrediente necesario e indispensable de la sociedad, sin el cual las necesidades y las comunidades no podrían subsistir en un estado de civilización*»

Desde la perspectiva naturalista del mercado, toda hermenéutica de la sociedad es una intromisión innecesaria y toda valoración ética es una injerencia injustificable. Si el sistema de mercado es natural y racional, no tiene sentido hablar de ética o de posibilidad hermenéutica del mismo, pues entraría en contradicción con el ser lógico impuesto por las leyes naturales. Sólo cabe descubrir las leyes naturales del mercado e intervenir en el mismo según la racionalidad inherente a esas leyes. Incluso la aparente irracionalidad que pudiera haber en el sistema solamente es irracional para los ingenuos, diría Max Weber²².

Friedrich A. Von Hayeck critica abiertamente todas las filosofías que conciben la sociedad como una construcción libre de las personas, que piensan lo social como libre de ser construido. Considera estas visiones como las «*causantes de un gran mal para la sociedad*»²³ porque no saben reconocer los mecanismos espontáneos

²¹ ROSTOW, W. W. *Las etapas del crecimiento humano*. México, F.C.E., 1973.

²² WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1983, p. 122.

²³ Cfr. discurso pronunciado con ocasión del recibimiento del Premio Nobel de Economía en 1974. HAYECK, Friedrich A. Von. «A pretensão do conhecimento», *Humanidades*, Brasília, UnB, 5, octubre-diciembre (1983), pp. 47-54.

os del mercado y pretenden sustituirlos por el control humano consciente; así lo expone en la conferencia que pronunció al recibir el premio Nobel de Economía²⁴. Este argumento se sitúa al nivel de la epistemología de la ciencia. Para Hayek, aunque existe una racionalidad del mercado, pretender intervenir en la misma con los mismos procedimientos de las ciencias físicas lleva a un error fatal. La diferencia fundamental es que el mercado es un fenómeno complejo de tal magnitud que es imposible analizarlo y conocerlo hasta el punto de poder dirigirlo conscientemente, por eso se debe dejar que actúe según su propia dinámica. Hayek, asume la filosofía de Popper²⁵ y concluye su conferencia diciendo:

*«el reconocimiento de los insuperables límites de ese conocimiento debería, en verdad, dar al estudioso de la sociedad una lección de humildad que debería protegerlo de hacerse cómplice en la lucha fatal de los hombres por controlar la sociedad...»*²⁶.

Según esta visión todas las utopías anteriores al mercado fracasaron por no ser naturales, y hoy se las considera bonitas fantasías que resultaron imposibles porque no tuvieron capacidad de fundamentarse en leyes naturales. Desde esta epistemología, se identifica lo socio-histórico con una objetividad natural que se manifiesta a través de regularidades empíricas y leyes inmanentes. El ser humano no debe pensar en construir libremente la sociedad, sino en descubrir las leyes inherentes al ser de la misma y aplicarlas correctamente a fin de conseguir un perfecto funcionamiento de ella. En esto consistiría la esencia de la técnica: en crear y aplicar métodos fieles al ser natural de la realidad²⁷. Desde esta perspectiva la utopía es algo intrínsecamente negativo que ignora la racionalidad natural y proyecta al ser humano y a las sociedades para una frustración sin salida o para la tragedia del fanatismo.

²⁴ HAYEK Friedrich A. Von. «A pretensão do conhecimento». In: *Humanidades*. Vol. 2. Brasília, UnB, 5, octubre-diciembre, 1983, pp. 47-54.

²⁵ Karl Popper, famoso por su tesis de que «sólo es científica una afirmación falseable y que pueda ser testada», a partir de su defensa de «la sociedad abierta» arremete abiertamente contra «estos soberbios» que cuestionan la racionalidad del mercado o critican el modelo económico y social del capitalismo, ya que: «El deseo de hacer a los hombres perfectos y felices es tal vez la más peligrosa de las ideas políticas. El intento de traer el cielo a la tierra invariablemente produce el infierno». Id. *A sociedade aberta a seus inimigos*. Vol. 2. Belo Horizonte-Sao Paulo, Itatiaia-Universidade de Sao Paulo, 1987, p. 245. Por eso, la sociedad liberal no puede ser tolerante con los que él considera intolerantes, incluso debe reivindicar, «en nombre de la tolerancia el derecho de no tolerar a los intolerantes y suprimir sus filosofías intolerantes». Id., op. cit., p. 289. Cfr. también, Id. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1982; Id. *Conjeturas e refutações*. Brasília, UnB, 1980, cap. 8-11; Id. *La responsabilidad de vivir*. Barcelona, Altaya, 1998, pp. 17-42.

Es verdad que la visión de Popper está fuertemente mediatizada por la experiencia de los fascismos, la dictadura soviética y la realidad de la guerra fría. Frente a esos sistemas dictatoriales, Popper realiza un panegírico, casi una apologética del liberalismo, impidiéndole ser lo suficientemente crítico con las estructuras de explotación dominación y alienación que éste genera: «Mi tesis es que los lamentos generales sobre el malvado mundo en que vivimos —se puede señalar esto como la religión dominante de nuestra época—, entra en contradicción con todos los hechos. Id. *La responsabilidad de vivir*. Madrid, Altaya, 1998, p. 218. Sobre la aceptación que K. Popper hace de nuestro mundo como el mejor de los mundos posibles cfr. CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 183.

²⁶ HAYEK, Friedrich A. Von. «A pretensão do conhecimento» In: *Humanidades*. Vol. 2. Brasília, UnB, 5, octubre-diciembre, 1983, p. 54.

²⁷ PEREYRA, Carlos. *Configuraciones, teoría e historia*. México, Edicol, 1979.

El actual aumento y globalización de las desigualdades sociales viene acompañado por un crecimiento significativo de las teorías que intentan justificar este fenómeno como algo necesario e inevitable, ya que responde a una dinámica intrínseca a la naturaleza del ser humano y de la sociedad. En el nuevo capitalismo las formas de injusticia y las desigualdades sociales son asociadas a la naturaleza de las cosas y, en última instancia, a la responsabilidad personal.

5. El horizonte de la utopía y la esperanza como camino

Entendemos que para situar la utopía resultó necesario caracterizar el contexto conflictivo en el cual ella se debate actualmente para poder dibujar las potencialidades ético-políticas que ella encierra.

El poder legitimador del ídolo se consolida en la medida que consigue imponerse como la única verdad posible. Para tal fin debe desterrar lejos de sí todas las alternativas emergentes. Ese destierro alternativo puede realizarse mediante la represión indiscriminada de las ideas contrarias o a través de su silenciamiento sutil. En nuestro caso nos confrontamos con la segunda hipótesis.

Pensar una alternativa a un modelo idolátrico de sociedad implica, irremediablemente, la construcción de utopías. Resulta conveniente especificar que utopía no es, necesariamente, un concepto peyorativo. La utopía construye una alternativa ideal en el horizonte. Esa alternativa, en cuanto es ideal, nunca puede ser construida en su totalidad. Sin embargo eso no invalida su función utópica²⁸.

La utopía funciona como horizonte y como camino. En cuanto horizonte, ilumina los pasos y estrategias que debemos realizar para direccionar correctamente nuestra praxis. Siendo horizonte nunca es posible alcanzarlo en plenitud, pues a cada paso que damos él se retrae más. Pero es precisamente el horizonte que nos permite continuar caminando en la dirección correcta. A medida que caminamos vamos construyendo el camino. ¡Evoquemos nuestro inolvidable Machado! Sin horizonte nos quedamos paralizados en el presente. Nos fijamos perplejamente en el entorno. Sin el horizonte utópico nuestra creatividad se encoje y nos anulamos socialmente.

Al contemplar el horizonte de la utopía no existe un camino previamente definido que resulta inexorable realizar. El camino debe ser construido. No hay modelos sociales predefinidos a los que agarrarnos como si fuesen recetas para nuestros males. La historia es un desafío de creatividad. Somos imagen y semejanza de Dios porque recreamos alternativamente el mundo que fue puesto en nuestras manos. No existe *pensamiento único*, ni *utopía única*, ni *proyecto único para una utopía*. Lo que tenemos es la Vida y la dignidad humana como referente constante que nos permite contrastar críticamente nuestros modelos sociales y nuestras concepciones existenciales²⁹.

²⁸ AINSA, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. México, UNESCO, 1999.

²⁹ DUMON, René. *Utopía o muerte*. Venezuela, Monte Ávila, 1974.

Al repensar la utopía es preciso matizar una distinción que la historia nos enseñó con amargas lecciones. No es lo mismo utopía que utopismo. La utopía nos obliga a aceptar las contingencias del mundo sabiendo que nunca llegaremos a un *topos* de plenitud total y de felicidad absoluta. La utopía nos avisa que el paraíso está irremediablemente perdido en la tierra, aunque siempre es posible alcanzar mayores cotas de humanización y Vida. La utopía nunca será realidad histórica, pues es irremediablemente u-topos. No obstante nos proyecta para un horizonte de *esjaton*. Si la utopía puede ser realizada lo será en la *Teostopia*. Lugar donde Dios dará plenitud a todas las cosas. Estamos pues lanzados, inevitablemente, para el horizonte de la Esperanza³⁰.

Pero también existe una comprensión perversa de la utopía, el utopismo. El utopismo pretende realizar de forma inmediata los ideales utópicos. Tiene prisa, exige resultados inmediatos. Esa actitud de inmediatez utópico desemboca, fatalmente, en dos posibilidades: la frustración o el fanatismo.

Quienes esperaron la realización inmediata de ideales utópicos, experimentaron el sabor amargo de la decepción. En tal circunstancia, si no supieron reformular sus concepciones utópicas para un horizonte de esperanza y compromiso histórico, pasan a integrar la fila de los ex... Todos sabemos que no hay mayor conservador y resentido que un ex-utópico frustrado. Él está de vuelta de todo, para él nada funciona, ya sabe que no hay resultados, sólo existe su presente y se siente con autoridad moral para criticar y burlarse de quienes mantienen encendida la llama de la utopía.

Dentro del utopismo los ex-utópicos frustrados son incómodos y paralizantes, pero los realmente peligrosos son aquellos que mantienen, a capa y espada (o pistola), su pretensión de utopismo. Estos individuos o grupos convierten el utopismo en una arma arrojada en el sentido más literal de la palabra. Su utopismo les ciega y les impide ver las contingencias de la realidad. Contra cualquier limitación exhiben la argumentación de su fanatismo o lo peor de todo no argumentan, simplemente obligan a los otros a creer en lo que ellos pretenden. ¡Y ay de aquellos que se atraviesen en su camino y pretendan ser diferentes!

*De los utopistas,
libranos Señor;
de los realistas,
enseñanos a defendernos;
de los utópicos,
contárganos con su Esperanza.*

6. La utopía de la Tierra prometida

Una Tierra de todos y para todos. He aquí dibujada, otra vez, la gran utopía para nuestro momento presente. El pensamiento único del ídolo huye de la utopía como

³⁰ BLOCH, Ernst. *Le principe esperance*. 3 vol. París, Gallimar, 1983.

el diablo de la cruz. Por eso está decretado que estamos en tiempos de *pensamiento único neoliberal*. Pero querer contener la Esperanza humana resulta tan irrisorio como intentar tapar el sol con una boina.

Cuando la opresión egipcia se intensificó sobre el grupo de los *hapiru* (hebreos), fue el momento existencial en que se dibujó con más fuerza la utopía de la tierra prometida. Una tierra donde no habría esclavitud; donde el poder del Faraón se descentralizaría en auto-gestión tribal; donde Yahvé, el Dios de la Vida, desbancaría a todos los ídolos de la muerte, pues Él es el único Señor; en la Tierra prometida habría leche y miel, alimento y cariño, pan y dignidad.

En las noches sórdidas de la opresión egipcia, la utopía de la tierra prometida fue fermentando la Esperanza de que *un otro mundo es posible* (I Forum Social Mundial de Porto Alegre, Brasil). La utopía tomó cuerpo, Yahvé se reveló en la acción libertadora y la densa idolatría del sistema comenzó a resquebrajarse. Por las fracturas del sistema, un pequeño grupo alternativo inició su huida para la utopía de la tierra prometida. La maquina represora del ídolo se puso en marcha. El Dios de la Vida se interpuso entre la idolatría del sistema y la Esperanza utópica de los excluidos, y carros, soldados y caballeros se ahogaron en la espesura del futuro.

Desde entonces, mejor dicho, desde mucho antes, desde los primeros grupos de cazadores y recolectores del paleolítico inferior, la utopía de la Tierra nos acompaña. Con ella el Dios de la Vida se va manifestando a lo largo de los tiempos y en las diversas culturas, como el Dios de los mil rostros y un millón de nombres, pero siempre encarnado en la promoción de la Vida, presente históricamente en las personas y colectivos que luchan por la dignidad humana y promueven el desarrollo de la Vida en todas sus dimensiones.

Una Tierra para todos, esta utopía tiene sólidos fundamentos antropológicos. Los diversos proyectos que de ella pueden derivarse tienen amplias repercusiones políticas. Las concepciones de vida y los valores resultantes de esa utopía implicarán, sin duda, en gran cambio histórico.

Resulta inagotable el potencial movilizador inherente a la utopía de la Tierra. Un ejemplo contemporáneo que podemos apuntar es el caso del M.S.T. (Movimiento de los trabajadores Sin Tierra) de Brasil. Su origen está vinculado directamente a la lucha por un pedazo de tierra para poder vivir. La lógica del mercado viene expulsando, desde hace décadas, a millones de personas del campo para la miseria. Este proceso inexorable de la lógica mercantilista se combina, en Brasil, con la posesión de grandes latifundios improductivos con objetivos especuladores o de carácter lúdico.

Durante años se ensayaron, por parte de los campesinos, formas de resistencia a este ingente sacrificio humano. Siempre fueron pequeñas acciones sin grandes resultados. Sin embargo el sufrimiento y la experiencia acumulados fueron madurando acciones colectivas más complejas y eficaces. En todas las discusiones colectivas había un elemento que paralizaba la acción de modo casi definitivo, era la