

Illich • Iván

O B R A S R E U N I D A S I

- Alternativas • La sociedad desescolarizada •
- Energía y equidad • La convivencialidad •
- Desempleo creador • Némesis médica •



OBRAS REUNIDAS

VOLUMEN I

TEZONTLE

Traducción de

“Prefacio”,
JAVIER SICILIA

Alternativas

ERNESTO MAYANS, MARÍA TERESA MÁRQUEZ,
MATEA PADILLA DE GOSSMAN, ELIANA BAYTELMAN,
CARLOS R. GODARD BUEN ABAD

La sociedad desescolarizada
GERARDO ESPINOZA, JAVIER SICILIA

Energía y equidad
IVÁN ILLICH, VERÓNICA PETROWITSCH

La convivencialidad
MATEA PADILLA DE GOSSMAN, JOSÉ MARÍA BULNES

Desempleo creador
IVÁN ILLICH, VERÓNICA PETROWITSCH
JAVIER SICILIA

Némesis médica
JUAN TOVAR

IVÁN ILLICH

OBRAS REUNIDAS

VOLUMEN I

Revisión de
VALENTINA BORREMANS
JAVIER SICILIA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2006
Tercera reimpresión, 2019

[Primera edición en libro electrónico, 2013]

Illich, Iván

Obras reunidas I / Iván Illich ; rev. de Valentina Borremans, Javier Sicilia.
— México : FCE, 2006
763 pp. ; 23 × 17 cm — (Colec. Tezontle)
ISBN 978-968-16-7589-9 (obra completa)
ISBN 978-968-16-7590-5 (volumen I, rústico)
ISBN 978-968-16-8037-4 (volumen I, empastado)

1. Sociología – Crítica 2. Política – Crítica 3. Religión – Crítica 4. Educación – Crítica I. Borremans, Valentina, rev. II. Sicilia, Javier, rev. III. Ser. IV. t. V. t: Alternativas VI. t. La sociedad desescolarizada VII. t: Energía y equidad VIII. t: La convivencialidad IX. t: Desempleo creador X. t: Némesis médica

LC HN18 .I39

Dewey 301 I636o

La historia editorial de los libros que se incluyen en estas *Obras reunidas I* se refiere en la “Nota bibliográfica”

D. R. © 2006, Valentina Borremans

D. R. © 2006, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: 55-5227-4672

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-968-16-7589-9 (obra completa, impreso)
ISBN 978-968-16-7590-5 (volumen I, rústico)
ISBN 978-968-16-8037-4 (volumen I, empastado)
ISBN 978-607-16-4994-2 (obra completa, electrónico)
ISBN 978-607-16-1352-3 (volumen I, electrónico-epub)
ISBN 978-607-16-4995-9 (volumen I, electrónico-pdf)

Impreso en México • *Printed in Mexico*

ÍNDICE

<i>Prefacio</i> , por Jean Robert y Valentina Borremans	13
<i>Nota bibliográfica</i>	41

ALTERNATIVAS

<i>Introducción</i> , por Erich Fromm	47
<i>Prefacio</i>	51
I. <i>La alianza para el progreso de la pobreza</i>	55
II. <i>La metamorfosis del clero</i>	69
Eclipse del clérigo, 71; El culto de mañana, 73; Futuro del celibato, 79; ¿Es el sacerdocio una profesión?, 84; Conclusión, 85	
III. <i>El reverso de la caridad</i>	87
IV. <i>La vaca sagrada</i>	99
El mito liberal y la integración social, 99; La Alianza para el Progreso (de las clases medias), 100; La escuela: institución anticuada, 102; El monopolio de la escuela sobre la educación, 102; La escuela como manía obsesiva, 104; La escuela: tabú intocable, 106; La escuela en el mundo de la electrónica, 106; La escuela como símbolo de estatus, 109; La escuela: creadora de déspotas, 110	
V. <i>La desescolarización de la Iglesia</i>	116
VI. <i>La alternativa a la escolarización</i>	125
El currículum oculto de las escuelas, 126; Los supuestos ocultos de la educación, 130; La mano oculta en un mercado educativo, 134; La contradicción de las escuelas como herramientas del progreso tecnocrático, 137; Recuperación de la responsabilidad de enseñar y aprender, 140; Una nueva tecnología más que una nueva educación, 141; La “pobreza”, 145	
VII. <i>Conciencia política y control de la natalidad</i>	147
El fracaso de lo mágico, 148; El contexto de la urbanización, 149; ¿Resistencia a la riqueza?, 150; Alienación ideológica, 152; La Iglesia católica como agente publicitario, 155	

VIII. <i>La aceleración paralizadora</i>	157
IX. <i>La expropiación de la salud</i>	163
El contragolpe del progreso, 163; Remedios para las explosiones prematuras, 166; Némesis industrial, 167; Tántalo, 171; Cultura y salud, 171; La destrucción del dolor, 172; La eliminación de la enfermedad, 173; La lucha contra la muerte, 175; Sumario, 176	
X. <i>La elocuencia del silencio</i>	180

LA SOCIEDAD DESESCOLARIZADA

<i>Introducción</i>	189
I. <i>¿Por qué debemos privar de apoyo oficial a la escuela?</i>	191
II. <i>Fenomenología de la escuela</i>	214
III. <i>Ritualización del progreso</i>	222
El mito de los valores institucionalizados, 226; El mito de la medición de los valores, 227; El mito de los valores envasados, 228; El mito del progreso que se perpetúa a sí mismo, 229; El juego ritual y la nueva religión mundial, 230; El reino venidero: la universalización de las expectativas, 232; La nueva alienación, 233; La potencialidad revolucionaria de la desescolarización, 234	
IV. <i>Espectro institucional</i>	239
Falsos servicios de utilidad pública, 244; Las escuelas como falsos servicios de utilidad pública, 246	
V. <i>Compatibilidades irracionales</i>	251
VI. <i>Tramas del aprendizaje</i>	257
Una objeción: ¿a quién pueden servirle unos puentes hacia la nada?, 258; Características generales de unas nuevas instituciones educativas formales, 260; Cuatro redes, 262; Servicios de referencia respecto de objetos educativos, 263; Servicios de habilidades, 270; Servicio de búsqueda de compañero, 275; Educadores profesionales, 280	
VII. <i>Renacimiento del hombre epimeteico</i>	288
<i>Apéndice. Una elección que hacer</i>	299
La enseñanza oculta de las escuelas, 300; Los postulados secretos de la educación, 305; Las influencias ocultas en el mer-	

cado de la educación, 309; La escuela, instrumento del progreso tecnocrático, 313; Enseñar, instruirse: responsabilidades personales, 316; Una tecnología nueva más que una nueva educación, 317; Una pobreza libremente consentida, 321

ENERGÍA Y EQUIDAD

<i>La importación de una crisis</i>	327
El abuso político de la contaminación, 328; La ilusión fundamental, 330; Mi tesis, 330; El marco latinoamericano, 331; El poderío de alto voltaje, 333; Mi hipótesis, 333; El paradigma de la circulación, 334; La industria del transporte, 335; El estupor inducido por la velocidad, 338; Los chupatempo, 340; La aceleración-dimensión técnica que expropia el tiempo, 344; El monopolio radical del transporte, 346; El límite inasequible, 349; Sobre los grados del “moverse”, 353; Motores dominantes contra motores auxiliares, 355; Equipo insuficiente, superdesarrollo y tecnología madura, 356; Bibliografía, 360	

LA CONVIVENCIALIDAD

<i>Prefacio</i>	369
<i>Introducción</i>	371
<i>Dos umbrales de mutación</i>	375
<i>La reconstrucción convivencial</i>	383
La herramienta y la crisis, 383; La alternativa, 385; Los valores de base, 386; El precio de esta inversión, 387; Los límites de mi demostración, 388; La industrialización de la falta, 392; La otra posibilidad: una estructura convivencial, 395; El equilibrio institucional, 398; La ceguera actual y el ejemplo del pasado, 400; Un nuevo concepto del trabajo, 405; La desprofesionalización, 409	
<i>El equilibrio múltiple</i>	417
La degradación del medio ambiente, 419; El monopolio radical, 422; La sobreprogramación, 428; La polarización, 439; Lo obsoleto, 444; La insatisfacción, 448	

<i>Los obstáculos y las condiciones de la inversión política</i>	456
La desmitificación de la ciencia, 457; El descubrimiento del lenguaje, 460; La recuperación del derecho, 463; El ejemplo del derecho consuetudinario, 466	
<i>La inversión política</i>	471
Mitos y mayorías, 472; De la catástrofe a la crisis, 473; En el interior de la crisis, 475; La mutación repentina, 477	
<i>Desempleo creador (la decadencia de la sociedad profesional). Postfacio a “La convivencialidad”</i>	481
La intensidad inhabilitante del mercado 481; Los servicios profesionales inhabilitantes 493; Para terminar con las “necesidades”, 511; “En guardia” frente al nuevo profesional, 524; El <i>ethos</i> postprofesional, 529	

NÉMESIS MÉDICA

<i>Prefacio</i>	533
<i>Introducción</i>	535
<i>Iatrogénesis clínica</i>	541
La epidemia de la medicina moderna, 541; Inútil tratamiento médico, 549; Lesiones provocadas por el médico, 553; Pacientes indefensos, 559	
<i>Iatrogénesis social</i>	562
La medicalización de la vida, 562; La invasión farmacéutica, 583; Imperialismo del diagnóstico, 595; El estigma preventivo, 605	
<i>Iatrogénesis cultural</i>	636
Introducción, 636	
<i>Matar el dolor</i>	642
<i>La invención y eliminación de la enfermedad</i>	660
<i>La muerte escamoteada</i>	676
La danza devota de los muertos, 677; La danza macabra, 681; La muerte burguesa, 688; La muerte clínica, 693; La muerte natural sindicalizada, 695; La muerte bajo asistencia intensiva, 699	
<i>Las políticas de la salud</i>	705
Contraproductividad específica, 705	
<i>Contramedidas políticas</i>	713

La “protección al consumidor”, para adictos, 721; Igualdad de acceso a los perjuicios, 727; El control del público sobre la mafia profesional, 733; La organización científica de la vida, 739; Técnicas para un útero de plástico, 743	
<i>La recuperación de la salud</i>	748
Némesis industrializada, 749; Del mito heredado al procedimiento respetuoso, 753; El derecho a la salud, 756; La salud (<i>higieia</i>) como virtud, 758	
<i>Apéndice: La necesidad de un techo común (el control social de la tecnología)</i> , por Valentina Borremans e Iván Illich	761

PREFACIO

JEAN ROBERT Y VALENTINA BORREMANS

Iván Illich —el hombre, tanto como el autor— estuvo muy presente en México durante las décadas de 1960 y 1970. Popularizó el término “convivencialidad”, del que poca gente sabe que tomó de Brillat-Savarin. Sus obras más leídas eran *Alternativas*, *La convivencialidad*, *La sociedad desescolarizada* y *Némesis médica*. Esta última fue el origen de célebres debates cuyo tema era la contraproductividad de las instituciones modernas: más allá de ciertos umbrales, las instituciones productoras de servicios, como las escuelas, las carreteras y los hospitales, alejan a sus clientes de los fines para los que se concibieron. Esta contraproductividad está en relación directa con su tamaño y con la intensidad de la dependencia hacia ellas. La escuela paraliza el aprendizaje libre en la medida en que se alarga el tiempo de confinamiento obligatorio en sus recintos. El tránsito de vehículos motorizados impide el uso de los pies en la medida en que más dinero se invierte en la construcción de carreteras. La medicina amenaza la integridad personal de los pacientes en la medida en que el diagnóstico de los médicos penetra más profundamente en el cuerpo y amplía la lista de las enfermedades reconocidas por la seguridad social. En la medida en que la construcción de viviendas se planifica y se normaliza, es menos fácil construir una pequeña casa o repintar uno mismo la fachada de la que posee.

Iván Illich fue el más lúcido de los críticos de la sociedad industrial. Quiso escribir su epílogo y lo hizo. En otro tiempo, famosas en México y en el mundo, las “tesis de Illich” tal vez se han olvidado, pero nunca se les ha invalidado. Después de ellas, la sociedad industrial perdió toda justificación teórica. Esa sociedad se mantiene de pie gracias al debilitamiento de sus miembros y al cinismo de sus dirigentes. Más que debatir las tesis que la perturban, la ostra social se ha protegido de ellas aislándolas. Es tiempo de afirmar que la obra de Illich no es una perla rara, sino una reflexión fundada sobre un sólido sentido común. Hay que romper la ganga en la que se le ha encerrado para liberar su inquietante contenido. Cuando los bien-

pensantes creían todavía en las promesas del desarrollo, Illich mostró que esa brillante medalla tenía un reverso siniestro: el paso de la pobreza a la miseria, es decir, la dificultad creciente para los pobres de subsistir fuera de la esfera del mercado. Sus libros vinieron a sacudir la sumisión de cada uno al dogma de la escasez, fundamento de la economía moderna.

Sin embargo, a partir de 1976, Illich dejó de ocupar “la primera plana” de los periódicos y de dialogar con los grandes de este mundo. Su presencia en México se hizo cada vez más rara, de suerte que la segunda mitad de su vida, desde 1976 hasta su muerte, el 2 de diciembre de 2002, es para muchos un mar desconocido del que emergen eventualmente dos islas: *El género vernáculo* (1983) y *En el viñedo del texto, etología de la lectura: un comentario al “Didascalicon” de Hugo de San Víctor* (1991), publicado por el FCE en 2002. Esta etapa fue en realidad de una extraordinaria fecundidad. En el momento en que se alejaba de las candilejas, Illich dejaba sitio a Iván, el amigo hospitalario, el colega cuya intuición abría nuevas pistas y alentaba por su ejemplo, sus consejos y sus correcciones, la prolongación de conversaciones en indagaciones disciplinadas. Este periodo se refleja tanto en los trabajos de sus amigos y colegas como en los suyos mismos.

Presentar a Iván Illich hoy en día incita a trastornar el orden biográfico usual que, después de haber recordado al Illich conocido del público, levantaría tímidamente el velo sobre el Iván amigo, el gran rastreador de ideas, el “inventor de la ciencia que aún no existe”. Detrás de la aparente heterogeneidad de temas de la personalidad pública Illich y del amigo Iván, hay una unidad subyacente que este prefacio deberá revelar.

La riqueza de los temas que Iván Illich abordó es *rapsódica*, un término que él amaba particularmente por su evocación del mundo de la oralidad: Homero ¿no era, más que un “poeta oral”, un rápsoda? En *En el viñedo del texto*, Illich se revela como gran historiador de la relación entre oralidad y escritura. Al reanudar el hilo de la tradición iniciada por Marcel Jousse, Milman Parry y Albert Lord, luego continuada por Eric Havelock o Walter Ong, se interesa en los vínculos que unen la mentalidad oral y las formas de pensamiento propias de la escritura alfabética y sólo de ella. Dejando de lado el mundo de las escrituras ideográficas o silábicas, manteniéndose, por lo tanto, estrictamente en el interior de la galaxia del alfabeto, Illich constata que la relación entre lo *dicho* y lo *escrito* adquiere un rostro diferente en cada época histórica nueva. Esta *historicidad* afecta tanto el objeto de la lectura (el *codex* o la página) como el acto de la lectura (la emisión de sonidos por la garganta) y la vivacidad de la expresión oral de

los que no escriben ni leen. Para estudiar esta trilogía, Illich forja los términos “tecnología de la escritura”, “etología de la lectura” y “alfabetización laica de la mentalidad oral”. El primero concierne a la confección del soporte material —por ejemplo, la página—, y al arreglo de las letras en él, el segundo describe las actividades motrices asociadas con el acto de leer, mientras que el tercero analiza la sombra proyectada por la escritura y la lectura sobre el mundo que permanece oral.

En la primera mitad del siglo XII, Francia conoció un trastorno que inició un verdadero maremoto en todo el Occidente cristiano. Definido como el nacimiento de la filosofía escolástica o como el paso de la época románica a la época gótica, esta gran transformación puede vincularse con una serie de cambios en el arte de escribir y de leer, y con sus repercusiones en el mundo de la oralidad.

Antes de 1141, fecha de la muerte de Hugo de San Víctor, los hábitos orales predominaban hasta en el acto de leer. Los ojos estaban al servicio de los pulmones, de la garganta, de la lengua y de los labios, mientras que el oído del lector se esforzaba por asir lo que su boca articulaba. La lectura silenciosa era aún prácticamente desconocida, de suerte que a cada uno le era posible leer con los oídos más que con los ojos. La discriminación social entre alfabetizados y analfabetos era absolutamente impensable.

La página estaba literalmente encarnada por la lectura, y tanto el “lector visual” como el círculo de los “lectores auditivos” respondían con movimientos corporales a los impulsos nerviosos inducidos por la voz que seguía la pista sonora de las letras. Ya fuera con los ojos o con los oídos, leer era una *sinestesia*, una actividad motriz que implicaba simultáneamente todos los sentidos. Era “escuchar las voces *paginarum*”, las voces de las páginas, “zumbar con ruiditos, incansablemente, como una abeja”, “rumiar infatigablemente las Escrituras masticándolas”, “mordisquearlas con la boca de su corazón y deleitarse con su frescura”, “lamerlas como un destello de miel”, “sacar de ellas el jugo a pequeños sorbos”, “estar embriagado por el dulce aroma de las palabras”.

Para Illich el teólogo, esta encarnación del verbo en el acto de la lectura era análogo (o *proporcional*) a esta otra, escrita frecuentemente con mayúsculas, que es el misterio central de la fe histórica de Occidente. En latín, un término cercano a “análogo” por el sentido es *conveniens*. Tomás de Aquino pregunta “*utrum conveniens fuerit Deum incarnari*”, si convenía que Dios se encarnara. El Verbo encarnado podía ser amado en la carne —San Juan dirá que lo vio, lo oyó, lo tocó, lo sintió—. En la carne, también,

el samaritano eligió reconocer a su prójimo en aquel que le era opuesto por la familia, el clan, la tradición.

Para Illich, el creyente, la Encarnación del Verbo es el corazón de la Revelación evangélica. Ese misterio es “análogo” o proporcional a la relación entre la palabra y la carne (escritos sin mayúsculas). La traición a esa relación proporcional, o *analogía*, abre la puerta a una forma de mal desconocido antes, legible en las instituciones del Occidente moderno. Illich, el teólogo, distinguirá entre el *mysterium iniquitatis* (el misterio de la iniquidad) y la *corruptio optimi quae est pessima* (la corrupción de lo mejor es lo peor). La primera expresión designa el misterio del mal que no es la simple ausencia del bien (*privatio boni*), sino un simulacro de lo que, carnal, habla a los sentidos carnales. La segunda recuerda que nada es peor que la corrupción de lo mejor. El teólogo no dice más sobre el asunto y el Illich historiador toma el relevo:

Mi tema es el misterio de la fe; el misterio de un abismo de mal que no habría podido suceder si no hubiera en la historia de la salvación una altura contraria correspondiente. Pero, ¡entiéndaseme bien!, no hablo como teólogo, sino como historiador. En la historia reciente de la Iglesia católica romana, quien pretende hablar como teólogo se reviste de la autoridad que le confiere la jerarquía. Yo no pretendo estar investido con ese mandato.

El historiador dice explícitamente lo que el teólogo muestra al callarse. La traición a la Encarnación abre el camino a dos posibilidades de corrupción: por un lado, la de una desencarnación sin precedentes de la palabra; por otro, la de una “encarnación” perversa de lo que, por no estar en los sentidos antes de estar en la cabeza, no sabría tener carne.

Por una parte, pues, la desencarnación progresiva de la palabra en el Occidente medieval y posmedieval es un fenómeno observable. Contemplando, por otra, la modernidad en el espejo de ese pasado, el historiador Illich ve en él una novedad específicamente moderna: la “encarnación” virtual de entidades sin carne que calificará de “concretudes desplazadas”. La “vida”, dirá —como, por otro lado, “el feto” o el “riesgo” implantado en la auto-percepción de las mujeres por el sistema biomédico—, es una de esas entidades. Atribuirle peso de realidad es negar la realidad carnal del prójimo.

A lo largo del siglo XIII la lectura se volverá rápidamente silenciosa, una especialidad de la nueva clase de los clérigos. Quien, como Carlomagno, lea con los oídos será degradado al rango de analfabeto. Esta primera descri-

minación específicamente occidental se convertirá en el molde mental de lo que Illich llamará la tolerancia terapéutica: sólo te tolero en tu diferencia porque sé que me dejarás volverte semejante a mí. El pagano, el campesino, el herético, el homosexual, el salvaje, el subdesarrollado y hasta el *computer illiterate*, el “analfabeto de la computadora”, saldrán sucesivamente de ese molde, mientras que tomarán vuelo la noción de verdad textual, la ciencia y la novela, florón de la *bookish mentality*, esa mentalidad libresca de la que Georges Steiner describió la grandeza y la decadencia. Hoy en día, la ciencia ya no es más que investigación financiable, y las grandes novelas son apenas leídas por los cineastas en busca de ideas para un guión. Pero lo que es más inquietante es la degradación de la expresión oral.

He aquí pues un contemporáneo cuyos ojos del corazón ven en el misterio de la Encarnación la fuente de su inspiración y de sus actos. Un teólogo que sabe distinguir entre *mysterium iniquitatis* y *corruptio optimi*, pero que se quiere apofático y renuncia al privilegio de hablar con autoridad eclesiástica. Un historiador capaz de discernir la profunda extrañeza de la modernidad bajo su máscara de banalidad. Será necesario también hablar del hombre de acción, capaz de meterse de lleno en un debate público y desviar su curso en el sentido que el historiador percibe, pero que ignora la mayoría de los interlocutores. Por último, será necesario inclinarnos sobre el proceso que se le hizo al intelectual reputado culpable de abrir una controversia ahí donde reinaba la calma chicha de un consenso social. Por ejemplo, en los años setenta, este intelectual lanzó una duda sobre un dogma común a las ideologías contradictorias de entonces: ¿las *profesiones* —educador, ingeniero, médico— son intrínsecamente deseables, y las acciones profesionales lo mejor que hay? De oeste a este la respuesta de los cenáculos fue un “¡Sí!” aparentemente irrefutable. De igual forma sucede hoy en día con el unísono canto de los himnos a la vida.

¿No es por ahí por donde habría sido necesario comenzar? Pues este intelectual, eminentemente propenso a la controversia y él mismo controvertido, volvió célebre el nombre de Iván Illich y, con él, el Centro Intercultural de Documentación, el Cidoc, que animaba en Cuernavaca, cuando esta ciudad de la provincia mexicana, desde donde se expresaba, se volvía, con razón o si ella, un símbolo del espíritu contestatario posterior a 1968.

Los años de Cuernavaca de Iván Illich estuvieron marcados por la publicación sucesiva de cinco libros que suscitaron debates en el mundo entero: *Alternativas*, *La sociedad desescolarizada*, *Energía y equidad*, *La convivencia* y *Némesis médica*. Más tarde describirá esas obras como “mis

panfletos”. Mal leídas por algunos que vieron en ellas soluciones de repuesto a los servicios corrientes de educación, de transporte y de salud, esos cinco “panfletos” formaban en realidad un conjunto coherente de propósito común. El Club de Roma —una camarilla de industriales y de políticos bienpensantes imbuidos de pretensiones científicas— acababa de proclamar la finitud de la naturaleza y de su capacidad para soportar las agresiones de la industria. Para superar una economía fundada en la destrucción de la naturaleza por la producción de mercancías de corta duración, proponía: 1) aumentar la durabilidad de los bienes materiales proscribiendo cualquier obsolescencia programada; 2) pasar progresivamente de una economía productora de bienes materiales a un mercado de servicios, definidos como bienes inmateriales no contaminantes. Menos aparatos que tirar después de usarlos y más servicios de educación, de medicina y de comunicación (pedir más transportes hubiese sido demasiado manifiestamente contraproducente): tal era la idea de ese club de ricos. Frente a esas simplezas bien intencionadas, Illich señaló que, pasados ciertos umbrales, la producción de servicios sería más destructora de la cultura que lo que la producción de bienes materiales lo era de la naturaleza. Además, el análisis de los transportes motorizados ilustraba el caso de un servicio que, lejos de sustituir a las mercancías, provocaba por el contrario una mayor dependencia de ellas. El pretendido reemplazo de mercancías por servicios no solamente amenazaba la cultura, sino que era un sueño vacío, una aporía, un saco de nada. Era necesario limitar políticamente tanto la economía de los bienes materiales como el mercado de los servicios. Era evidente, pero de una evidencia que chocaba de frente con las certezas fundadoras de la sociedad moderna. No es fácil exorcizar el mal moderno riendo a la manera del Eudemonista, el filósofo (Aristóteles) que creía que el mal no es más que la ausencia del bien.

Como las *profesiones* son esos cuerpos constituidos por la producción de servicios, las controversias de Cuernavaca representaron la primera crítica coherente del profesionalismo en sí. Aquel que creía que lo mejor es la corrupción del bien no podía perder su tiempo acusando a esos males evidentes que son el “complejo militar-industrial”, la “explotación del Tercer Mundo” o, incluso, “la injusta repartición de los bienes”. En 1970, 500 ricos ganaban tanto como el conjunto de la mitad de los pobres del mundo. Desde entonces, esa disparidad no hizo más que crecer —en 2003, 350 ricos ganaban tanto como 65% de los más pobres de la población mundial—. Pero lo que radicalmente cambió es que se volvió prácticamente imposible para

los pobres vivir fuera de las redes del dinero. La destrucción de su mundo de subsistencia ancestral se perpetró en nombre de su “desarrollo”. El capitalismo explotador es un mal, pero la imposición a los pobres de un bien que los expropia de ellos mismos es peor. Los profesionales de la educación, de la planificación de los transportes y de la medicina fueron y son todavía la clave de esta expropiación. El mal moderno, observado por el historiador Illich y denunciado por el panfletario, lo propagan los mejores expertos que actúan para el bien de los pobres según la letra de sus deontologías respectivas. Si la palabra “profesional” pretende recoger el sentido de lo “mejor”, el ejercicio de las profesiones es la expresión sociológica de la perversión de lo mejor en peor.

Paradójicamente, leer a este autor eminentemente erudito es una invitación a encarnar algunos poderes de la oralidad. En sus seminarios, sus palabras eran “palabras aladas” que desalentaban a sus oyentes a escribir. Escritas, encarnarán mejor si son leídas y comentadas en común. Los círculos de lectores de Illich podrían ser la prefiguración de esas “casas del libro” que, junto con George Steiner, deseaba.

Como todos los verdaderos lectores, Illich leía lentamente y con frecuencia en voz alta, pues se esforzaba en escuchar las voces de las páginas, las *voices paginarum*. Sin embargo, existen escritos áfonos. Para tratar con esos fantasmas, se adiestró en una actividad que poco tenía que ver con el *hexis* de la lectura: se obligaba a la “lectura rápida” de informes técnicos. Cada vez que se preparaba para explorar un nuevo tema, leía miles de páginas que describían el “estado del arte” de las disciplinas implicadas. Se sumergía en textos sin voz sobre la amenaza de catástrofes ecológicas, sobre el costo energético del kilómetro-pasajero de diversos modos de transporte, sobre la utilidad marginal de los diplomas universitarios y los costos sociales de su persecución, o también sobre la influencia de la escasez relativa de las mercancías sobre su precio. Podía discurrir con competencia —es decir, citando adecuadamente las estadísticas— sobre la manera en que la velocidad sobre las autopistas transfiere privilegios a los mexicanos que se han beneficiado ya con becas de estudio en Harvard o con cirugías cardíacas en Houston.

A veces, para desintoxicarse de una larga incursión en el marasmo de esas lecturas técnicas, Illich redactaba una reseña en latín. Por ejemplo, le escuchamos leer a su amigo Hugo de San Víctor —que, recordémoslo, vivía en el siglo XII— una carta sobre la reforma de los programas escolares y universitarios de finales del siglo XX. No sólo le era preciso explicar a Hu-

go, que entendía por *schola* un ocio estudioso, que la escolaridad obligatoria no era una simple ociosidad bajo tutela, sino que era necesario iniciarlo también en un neologismo que se extendió un siglo después de su muerte: *universitas*. En sus exposiciones a sus amigos medievales, Illich adoptaba una postura etológica: en esa óptica, por ejemplo, una escuela obligatoria es un sitio donde a rebaños de niños y de niñas se les reúne al son de un timbre (*tintinnabulum*) en locales cerrados y por tiempos que se habían fijado con anterioridad, frente a un personaje generalmente mayor que discurre y gesticula frente a una pizarra (*lapis sectilis*) o a una imitación fabricada de un material sin nombre. Si se someten a ese tratamiento (*tractatio, saevita*) durante un año, obtendrán un salvoconducto (*testimonium*) que les dará derecho (*potestas*) a un año más de los mismos servicios a un nivel más elevado sobre la escala del valor. En otros términos, la educación moderna es un aprendizaje obligatorio administrado, bajo la égida de la escasez, por profesionales que velan para desalentar tanto a los autodidactas como a los competidores sin diploma —es decir, una actividad económica, un “servicio” (en un sentido que no habría podido comprender Hugo, para quien *servitium* significaba don de sí mismo) distribuido por dosis cronometradas, en espacios mezquinamente medidos, a grupos reunidos por clases de edad y a veces separados en función de su sexo—.

Este uso del latín —y a veces del alemán leibiniziano que se le parece sintácticamente— como lengua intermediaria era el secreto de lo que Illich llamaba su criminalidad lingüística. Las realidades que la lengua de madera de los expertos deslizaba bajo palabras técnicas emergían en toda su crudeza en el espejo de una lengua del pasado y de su retraducción. Retomada de la revista de los médicos británicos *The Lancet*, el término *iatrogenic condition* se volvió *morbus iatrogenicus*, luego “enfermedad iatrogénica”, es decir, causada por los cuidados médicos. Las contorsiones lingüísticas por las que los expertos evitan decir que la producción industrial tiene resultados opuestos a sus fines declarados, que los servicios de educación, de transporte y de salud paralizan la facultad autónoma de la gente a aprender, a desplazarse o a sentirse bien, que, además del trabajo asalariado, la sociedad industrial extorsiona a sus miembros imponiéndoles un esfuerzo cotidiano no retribuido indispensable para entregar la fuerza de trabajo a la fábrica o a la oficina o a llenar el refrigerador familiar con productos comprados en el supermercado, inspiraron respectivamente los conceptos de *contraproductividad*, de *monopolio radical* y de *trabajo fantasma*.

Los años de Cuernavaca fueron una época de intensa elaboración conceptual y vieron la creación de una verdadera caja de herramientas para el pensamiento crítico, una apuesta sobre la madurez de los grandes debates públicos por venir. El concepto de herramienta, precisamente, iba a volverse central. Illich decidió aplicarlo a cualquier forma de arreglo instrumental, a cualquier relación controlada institucionalmente entre medios y fines. Sin embargo, para que la herramienta sea digna de ese nombre es preciso que sus fines conserven un cierto carácter personal. Veremos más adelante la importancia de esta distinción. En la medida en que se puedan poner al servicio de fines personales, un martillo, una carretera o una escuela pertenecen a la categoría de las herramientas. Lo que Illich buscaba hacer, era asociar las herramientas y las instituciones modernas a un concepto que juzgaba histórico, el de la *causa instrumental*, que nació en el siglo XII como una excrescencia de la *causa eficiente* de Aristóteles. Los años de Cidoc se consagraron principalmente a la investigación de lo que las herramientas industriales *hacen*. Por ejemplo, la velocidad y sus instrumentos engendran el ritual de las migraciones alternantes y estiran siempre más la distancia entre el trabajo, el mercado, la escuela o el cine.

Illich quería alentar una investigación liberada del monopolio radical de los expertos, una investigación hecha *por* la gente, para la que ofrecía nuevos instrumentos analíticos. Estos son algunos.

1. *Los umbrales críticos naturales*. La mayoría de los efectos de las herramientas e instituciones modernas dependen de su tamaño y de la intensidad de su uso. Por ejemplo, más allá de ciertos umbrales naturales, los transportes paralizan los pies, las escuelas obstaculizan el aprendizaje autónomo y los hospitales enferman.

2. *El análisis dimensional* se dedica a definir las diversas dimensiones del efecto de las herramientas sobre la comunidad y sus miembros, y señala los umbrales a partir de los cuales esos efectos son intolerables.

3. *La definición política de los límites* pone la ley al servicio de la política. Una vez que el análisis definió los umbrales críticos en cada dimensión, la política transforma esa realidad natural en un *límite* legal que expresa el sentido del “hasta aquí, pero no más lejos” de una comunidad particular. Una sociedad que limitara el poder de las herramientas abajo de los umbrales en que aquéllas empiezan inevitablemente a usurpar las facultades autónomas de la gente, debería llamarse convivencial. En dicha sociedad, la mayoría de las leyes serían *proscriptivas* más que *prescriptivas*.

Un seminario de Iván Illich era un asimiento mutuo del orador y de los oyentes. Pícaro, calificaba esta relación de *intercourse*, y rechazaba el término “comunicación”, tan aburrido, hasta repugnante, decía él, como “sexualidad”. Lo que decía ese hombre con un placer manifiesto invitaba a verdaderas respuestas gesticulatorias. Sus exposiciones estaban puntuadas de risas, exclamaciones de sorpresa y, a veces, de interpelaciones coléricas. La “crisis existencial” que su reflexión tenía la reputación de provocar era las más de las veces desencadenada por una ocurrencia.

Algunos oyentes manifestaban un terror súbito. Para ellos, Illich había sido fácil de seguir paso a paso, pero, al volverse repentinamente, veían la distancia que los separaba de su punto de partida. Una suma de pequeños desplazamientos de la mirada creaba un abismo entre las certezas pasadas y la abertura desconocida frente a sus ojos. Illich sentía frecuentemente esos momentos, y más de un oyente desamparado contó cómo repentinamente lo había mirado al pronunciar la frase humorística decisiva. Illich tenía una manera muy suya de hablar de pronto *ad hominem* en medio de una exposición teórica.

Tenía el valor de permitir a la contradicción manifestarse sin ambages. De ello resultaban expresiones con frecuencia ruidosas de divergencia, aullidos de la voz. No temía la confrontación y, en su momento, el conflicto abierto, particularmente con los “creadores de confusiones de alto nivel”. Tenía una filosofía jurisprudencial muy precisa, según la cual la tarea principal de la ley es crear y mantener procedimientos de resolución de conflictos accesibles a cada uno. Quizás, inspirado por esta filosofía, practicaba la controversia como la forma cívica de la confrontación entre puntos de vista opuestos. En cambio, rechazaba la polémica. La controversia se mantiene sobre la cresta entre las dos vertientes de una arista o sobre la línea de un parteaguas —a él le gustaba esa expresión—, y da al oponente la dignidad de un interlocutor. La polémica, por el contrario, es una guerra para destruir a un adversario o imponerle el silencio.

En tanto puede hacerse, leer a Illich debería ser como escucharlo, tomar sus ideas mediante el cuerpo, refutarlas si es preciso, protestar contra sus despropósitos lingüísticos, reír o enojarse. La encarnación de la palabra es gestual. Mostrar, invitar a ver como él lo hacía es un acto que provoca respuestas motrices. Como lo expone en sus ensayos sobre la óptica en tanto *hexis* del mirar, la mirada es una forma de acción. El acto de leer a Illich podría dar cabida a una reflexión sobre la mirada. Un poco como leer el Corán o el Talmud, es una actividad que no debería practicarse entera-

mente en la soledad, un acto que sólo adquirirá carne en una reflexión común. Leer a Illich supone una mesa, pan, queso y vino, es una acción eminentemente comensal.

En 1976, después de una fiesta memorable, el Cidoc cerró sus puertas. Para Illich una larga errancia comenzó: se volvió un filósofo itinerante.

El primer informe de sus nuevas exploraciones se intitulaba *El género vernáculo*. Para escribirlo, Illich leyó centenares de estudios económicos, sociológicos, antropológicos e históricos sobre la percepción distinta que hay entre las mujeres y los hombres, y viceversa, en diferentes sitios y periodos. Había también meditado de manera nueva sobre Ocotopac, el pueblo mexicano en donde Valentina Borremans le había asegurado un refugio al lado de una biblioteca de obras escogidas. Esta vez, el objeto de su atención no era una institución dominante, sino el monopolio de ciertos instrumentos conceptuales sobre el pensamiento crítico. En primer lugar, el suyo propio: reconocía que debía revisar su propia caja de herramientas conceptuales y, más allá, la idea misma de que los conceptos son herramientas. La ambición de crear conceptos instrumentales para “los grandes debates políticamente maduros de finales del siglo xx” se volvía menos compatible con sus nuevas intuiciones. Más tarde, Illich dirá que entonces se sentía encerrado en un doble gueto. Por un lado, las palabras clave de las lenguas modernas le impedían asir el mundo vivido del género vernáculo porque no ofrecían ningún punto de vista desde dónde asir lo que está frente a mí, es decir, ver, a partir de mi posición, la realidad situada en el otro dominio. Por otro lado, lo que es todavía más grave, debió reconocer que sus propias herramientas analíticas no estaban libres de palabras clave propagadas por la sociedad industrial moderna. “Me fue necesario acometer de frente los *a priori* de época que determinan no solamente los estilos de pensamiento, sino la percepción sensorial de las realidades sociales.”

Un incidente poco afortunado opacó ese libro y lo privó de la influencia que merecía tener. Aunque en ningún sentido fue una crítica del feminismo, sino una epistemología de la crítica social, un *establishment* feminista universitario susceptible hasta la paranoia lo recibió como una agresión. La idea verdaderamente innovadora de Illich era que históricamente los géneros femenino y masculino son a la vez asimétricos y complementarios. Esta *complementariedad asimétrica* se refleja en los dominios respectivos que los géneros engendran. De hecho, la complementariedad, que es el género vernáculo, impregna todo: las épocas, los lugares, las posturas, los pasos, las maneras de decir. Mostrarlo era desmontar el con-

cepto *sustantivizado* de LA CULTURA y reconocer en él a un pequeño primo de LA VIDA.

Orquestado a partir de una universidad norteamericana, el bloqueo académico-feminista ocultó igualmente un giro significativo en el análisis de las herramientas e instituciones. Según Illich, las herramientas, en las sociedades premodernas, estaban dotadas de género, es decir, pertenecían al dominio masculino o al femenino. Si en la época de Cuernavaca Illich analizaba lo que *hacen* las herramientas, a partir de la aparición de *El género vernáculo* la cuestión de lo que *dicen* se volvió primordial. Las herramientas premodernas reclamaban su género. Pero esto planteaba una nueva cuestión sobre el “ser herramienta” mismo, es decir, sobre el prejuicio de que todo lo que prolonga la mano, facilita el paso o cubre el cuerpo debe pensarse como “un medio para un fin”. Si el principio de causa instrumental o de *instrumentalidad* es realmente histórico, tendrá un inicio y un fin. Ese inicio Illich lo sitúa a la salida del siglo XI y en el siglo XII, en la época de la instrumentalización progresiva de los sacramentos de la Iglesia católica. Años más tarde, dirá que el fin de la instrumentalidad podría estar sucediendo ante nuestros ojos con el desmantelamiento de los fines personales en la era de los sistemas, cada vez más patente en los irrisorios simulacros de situaciones de “decisión” orquestados por los *facilitadores* y *consejeros* de cualquier calaña.

El desplazamiento del análisis de lo que *hacen* a lo que *dicen* las herramientas obedece a una intuición nueva: “Los husos de la sociedad yacen más profundamente enterrados que sus telares y sus talleres de costura”. El historiador que imputa el concepto moderno de instrumentalidad a los objetos de otra era ¿no es semejante a alguien que tejería en un telar antiguo, pero con nylon? Illich trató de imaginar la interacción de los géneros en las sociedades antiguas como una zarabanda en la que las apariciones del dominio femenino invitaban a los hombres a entrar en la danza y viceversa. En dicho mundo, las esferas instrumentales de la “educación”, de la “política”, de la “religión” o de la “economía” no habían sido todavía separadas o desincrustadas de la densa trama del género vernáculo.

Estas reflexiones aproximaron a Illich al historiador de las ideas económicas, Karl Polanyi, y le permitieron ver, más allá de la visión polanyiana de la modernidad como proceso de *desincrustación*, la trama de relaciones para la cual Polanyi no tenía nombre. En efecto, éste había descrito la marcha a la modernidad como un movimiento progresivo de autonomización de esferas especializadas, en cierta forma de instrumentalidad. La educa-

ción, la religión, la política, por ejemplo, y, *a fortiori*, la economía, sólo se erigieron en esferas de intereses particulares —cada una con sus medios y sus fines— al romper con una apretada trama de relaciones polivalentes. Polanyi llamó a ese proceso *disembedding*, término que sus discípulos y lectores mexicanos tradujeron, de la manera en que Louis Dumont lo hizo en Francia, por “desencastramiento” o “desincrustación”.

Ahí donde Polanyi veía un desencastramiento, Illich vio una *de-generación* progresiva, es decir, una pérdida del género vernáculo y su reemplazo por lo que llamará “el sexo económico”. Bajo la égida del género vernáculo, los registros de la historia y de la antropología presentaban más diferencias que el más rico de los tapices orientales: aquí el siglo XII europeo, allá los samuráis de la época Edo, más lejos los kwakiutl, tlingit y los haida, pueblos del potlatch, más al norte los inuit o esquimales —sin olvidar el París de Hugo de San Víctor—. Comparada con todos los motivos “culturales” en los que se encarna el género vernáculo, la modernidad no es *diferente* sino radicalmente *diversa*, distinta, heterogénea. Illich sin duda recordaba a Santo Tomás: “Lo *diferente* [...] lo es en relación, pues cada diferente es diferente *por* algo. En cambio, lo que es *diverso* (de *diversus*, literalmente, vuelto del otro lado) lo es por el hecho de que no es el mismo en nada”.¹ E Illich evocaba la imagen del guante vuelto al revés, de la tela volteada sin forma alguna. La modernización, término, en esto, sinónimo de occidentalización, es una inversión progresiva de la trama de los modos históricos de percibir y de subsistir.

Más tarde, sin renegar de esa imagen, Illich asociará la pérdida histórica del género —es decir, el movimiento de modernización o de occidentalización— con una desencarnación y un envilecimiento del frente a frente con el prójimo. Recordemos, sin querer deducir lógicamente una observación histórica de una intuición teológica, que Illich jamás dejó de tener presente en su espíritu la traición del misterio de la Encarnación y de la vocación del samaritano. Pero es también el momento de recordar el cambio por el cual, en Illich, el historiador toma el relevo del teólogo desde que éste mostró la punta de la oreja. El historiador no se carga con mayúsculas. El verbo, la palabra, son carnales cuando las pronuncia una boca y los escucha un oído de carne. Hoy en día, observa el historiador sociólogo, de 100 palabras escuchadas en un día, más de 90 no emanan de bocas de carne y se dirigen menos todavía a interlocutores personales. Entre esos dos límites

¹ *Summa contra gentiles*, libro I, capítulo 17, 7.

se da un proceso de desencarnación de la palabra de la que Sócrates tuvo la intuición (véase el *Phedro* de Platón) y de los que la alfabetización laica de la Europa oral a partir del siglo XIII sólo fue un lejano esbozo.² En cuanto a la encarnación perversa de las entidades sin carne, se acelera en la multiplicación de falsas concretudes y de seudoperceptos y culmina en una transformación tecnógena —es decir, asistida por la técnica— del sentido de la materia. Para el historiador, por lo tanto, la traición a la Encarnación toma dos formas observables: una lenta desencarnación histórica y, más recientemente, una seudoencarnación tecnógena de entidades intrínsecamente desprovistas de carne.

A partir de 1980, los escritos de Illich pueden interpretarse como la exploración de los efectos históricos demostrables y fechables de aquellas dos vertientes de una traición específicamente cristiana y occidental. Los que tratan de la primera vertiente se presentan como capítulos de historia del alfabeto o, mejor, de la alfabetización del mundo europeo, luego, del “Tercer Mundo”. Al menos dos de esas obras se colocan en la tradición de los estudios de la relación entre mentalidad oral y pensamiento alfabético. Los que tratan de la segunda vertiente —la seudoencarnación o simulación tecnógena de no realidades— han tomado la forma de historias del cuerpo, de la mirada, de la materia y, todo al final, de un epílogo de la edad de la instrumentalidad.

Comencemos por los estudios consagrados a la historia del alfabeto. A primera vista, se inscriben directamente en la línea de la crítica de la escolaridad obligatoria, que ante todo es una alfabetización obligatoria. Pero alfabetización es también y muy frecuentemente un desgarramiento del archipiélago de la oralidad o de un mundo en el que la escritura no es un alfabeto. Illich no dejará de señalar que, escolaridad o no, la proporción de los miembros de una sociedad dada que saben realmente leer y obtienen de ello placer es de alrededor de una décima: los cursos de realfabetización de los ex PDG³ presos de las angustias de la jubilación, son un hecho banal en Estados Unidos. Para más de las tres cuartas partes de los ciudadanos de todos los países de la Galaxia Gutenberg, el alfabeto obligatorio es apenas un instrumento de sumisión a los ucases del Estado.

Con el fin de conquistar un punto de vista *fuera* o, mejor, de cara al mundo del alfabeto, Illich aprendió lenguas orientales: el tagalog, lengua

² Véase Iván Illich, *Dans le miroir du passé*, París, Descartes, 1994, pp. 190 y ss.

³ President Directeur Général.

de Filipinas en la que se volvió rápidamente conversador; luego, el urdu y el hindi; después, se inició en los dos silabarios japoneses, antes de abordar los signos de valor ideográfico, los *kanji*. Se interesó en los trabajos del sinólogo belga Pierre Ryckmans (Simon Leys), para quien leer el chino no es leer —entendamos, no es etológicamente lo que los occidentales llaman leer—. Pero Illich debió rendirse ante la evidencia: a los 50 años, incluso si su memoria era muy ágil para registrar nuevos modos de decir, no creía en las “lenguas”, sino en las hablas —y su garganta, muy flexible para pronunciarlas, debió abandonar la esperanza de habitar verdaderamente una topología mental no occidental, incluso no alfabética—. Para él, la página cubierta de caracteres alfabéticos era la metáfora del modo de pensar occidental. Él mismo lo dirá:

Entre más reflexiono en la tecnogénesis de la página moderna, comprendo quién soy: paréntesis, pasajes en itálicas, párrafos, el vínculo de una nota marginal aquí, allá una referencia bibliográfica que esmalta espontáneamente la marcha de mis pensamientos [...] En cuanto digo lo que pienso es como si lo leyera en una página interior. La estructura de la página se ha vuelto, en grado alarmante, la forma de mis pensamientos, proyectos y memorias. Mi experiencia es biblionómica; me he vuelto un bibliónomo.⁴

En lugar de buscar un punto exterior desde donde contemplar el mundo mental del alfabeto, se convenció de que debía situarse más bien en un recodo crítico de su historia. Decidió estudiar las relaciones entre lo dicho y lo escrito a partir de la emergencia de la página concebida como un orden ya no auditivo —una especie de partitura musical— sino visual.

En la época del Cidoc, las reflexiones de Illich sobre las diferencias entre lo dicho y lo escrito ya lo habían llevado a interesarse en las devociones pueblerinas, que tal vez difieren de los cultos homologados por las jerarquías tanto como la mentalidad oral difiere del pensamiento alfabético. Con su colaboradora Valentina Borremans, cofundadora y directora del Cidoc, comenzó una colección de documentos que más tarde definieron como las “Fuentes para el estudio de la expresión de la fe en América Latina, ca. 1820-1850”. Después del cierre del Cidoc, Valentina Borremans prosiguió

⁴ *Text and University. On the Idea and History of a Unique Institution*, conferencia dada en alemán el 23 de septiembre de 1991 en Bremen, Alemania. Hay una traducción al español, hecha por Jean Robert, en la revista *Ixtus*, núm. 31, “La custodia de la mirada”, año VIII, México, 2001.

sola esta investigación con el fin de crear un fondo de fuentes para el estudio de las expresiones devocionales, de las manifestaciones de piedad, de las costumbres asociadas con las celebraciones religiosas, los gestos “festivos”, las expresiones de la imaginación vernácula en las actividades litúrgicas, y de muchas otras cosas. Ella salvó del olvido bibliotecas enteras, fragmentos de pequeñas revistas locales que iban a tirarse, imágenes piadosas y boletines de cofradías, recogidos con paciencia y amor por un viejo cura rural, pero despreciados por su joven sucesor; colecciones únicas roídas por los ratones, comidas por los gusanos, enmohecidas por la humedad. Entre ellas hay muchas que iluminan la relación entre lo escrito y lo oral, particularmente las cartas pastorales de los obispos y los avisos. Las cartas pastorales estaban destinadas a leerse en voz alta en las iglesias; en cuanto a los avisos, se pegaban en las calles y se leían y comentaban en voz alta. Esta colección existe en microfichas (estimadas en 100 000), pero los historiadores la ignoran.

La segunda vertiente de las obras, después de 1980, aborda la encarnación virtual de no realidades a través de la manipulación científica de la percepción de la materia y de los seudoperceptos implantados en el cuerpo de las mujeres —y en menor medida en el de los hombres—, tanto por el sistema biomédico como por la educación y la planificación urbana. Iniciada alrededor de la mesa de Bárbara Duden, esta investigación se diversificó en exploraciones conducidas por los comensales de Illich.

Durante 10 años, el filósofo itinerante hizo escala cada invierno en Bremen, ciudad de los famosos músicos del cuento de Grimm. Todos los viernes por la tarde impartía un seminario en la universidad. Algunos oyentes atravesaban la mitad de Alemania para irlo a escuchar y conversar con él. Por la noche, una cohorte de amigos iba al *Viertel* —antiguo barrio a escala humana—, donde Bárbara Duden invitaba a quienes querían acompañarlo. Los debates que se entablaban alrededor de esos banquetes, a la vez frugales y generosos, se prolongaban frecuentemente en conversaciones espontáneas hasta el sábado por la tarde. Esta hospitalidad que nunca se declara vencida permitió dar un sentido concreto al único proyecto de “reforma universitaria” que Illich nunca deseó desplazar el centro de gravedad de la universidad, lejos de las aulas y de los salones de clase, hacia sitios más acogedores, provistos de una cocina para espaguetis, de una reserva de buenos vinos y próximos a una buena biblioteca. Múltiples líneas de investigación salieron de esta mesa alegre y estudiosa. Bárbara Duden se lanzó a una historia del cuerpo y de su autopercepción que se ha vuelto ya auto-

ridad en Alemania y más allá de ella. La historia del cuerpo la llevó a la del embarazo y, más allá, a la crítica de la implantación de seudoperceptos en el cuerpo de las mujeres encinta que caen sin defensa en los arcanos del sistema biomédico. Si el cuerpo es histórico, el lugar, el *ubi*, que es su correspondiente, también lo es. Jean Robert escribió ensayos cortos en inglés y un libro en alemán sobre la destrucción de los lugares concretos por los instrumentos, primero, conceptuales; luego, mecánicos, de la *especialización*, es decir, de la sustitución del Lugar por el Espacio. En un dominio próximo, Iván Illich, Wolfgang Sachs y el propio Jean Robert, escribieron tres ensayos independientes que inician una historia del descubrimiento o, mejor, de la invención de una certeza moderna, el concepto de energía, cuya forma esotérica, E, que sólo comprenden los físicos (¿es la derivada de la acción por el tiempo o la integral de la fuerza por la distancia?), tiene un doble popular que recorre las calles, influye en los políticos, inspira las terapias *new age* y justifica el aumento de los impuestos y de las guerras. Inspirado en la idea de una arqueología de las certezas modernas, Wolfgang Sachs publicó una obra colectiva de arqueología conceptual del desarrollo, mientras que el novelista y lingüista Uwe Poerksen observaba el nacimiento de una clase de palabras propias de las nuevas tiranías fundadas sobre irrealidades seductoras que muchos toman por certezas incuestionables. En 1987, Ludolf Kuchenbuch, el medievalista editor y autor de una notable serie de cursos para estudiantes de la universidad por correspondencia de Hagen, publicó la primera versión —en alemán y dictada a la manera medieval— de lo que sería el libro *En el viñedo del texto*. A partir de esa fecha, Kuchenbuch no dejó de conversar con Illich sobre la historia de la emergencia del “texto” como “objeto” mentalmente desincrustado de la materialidad de la página. También, alrededor de la mesa de Iván se formó el *Pudel*, extraño mote que designa a un grupo de investigadores sobre el sentido de la justa medida y del sentido común, formado por Silja Samereski, la historiadora de la genética, Matthias Rieger, el musicólogo, Samar Farage, la arabista, y Sajay Samuel, el analista de los cuerpos profesionales y de su efecto destructor sobre la idea del equilibrio de los poderes que fundaba la difunta democracia norteamericana. Illich mismo coronó estas diversas incursiones en un libro que podría ser fundador de un nuevo dominio de errancias disciplinarias: una historia de la materia o, más precisamente, en inglés, *a history of stuff*. H₂O, las aguas del olvido aborda la transformación de una materia histórica, el agua, en un fluido incoloro, inodoro e insípido, H₂O, un producto industrial como el aceite o el

líquido negro que circula en las alcantarillas. Sentidos heterogéneos del aquí y del allá corresponden, por una parte, al agua, siempre cargada de esencias terrestres, lugares fundados por un acto único; y por otra, al H₂O, espacios planificados de ciudades nuevas, donde los gorgoteos de todas las “aguas” en los tubos es el mismo y donde el “aquí” apenas si se distingue del “allá”.

Estas exploraciones del sentido de la materia, de la autopercepción o “autocepción” del cuerpo y de las palabras para decirlo, no podían dejar de conducir a Illich a cruzar la pista de los fenomenologistas, en particular de Gaston Bachelard.

Por medio de la *reducción fenomenológica*, estos filósofos ponían entre paréntesis todas las ideas recibidas con el fin de contemplar los fenómenos —por ejemplo, un amanecer— como si fuera la primera vez. Esta reivindicación metodológica de la *primacía de la percepción* los condujo frecuentemente a declararse capaces de saltar a voluntad de un modo conceptual a un modo perceptual de conocimiento, de ser, como el profesor Joseph Kockelmans, gran comentador de Heidegger en Estados Unidos por la mañana, físico que “conoce” el mundo hecho de átomos, de quarks, y en la tarde, fenomenólogo, es decir, un pensador capaz de obtener el sentido de las cosas a partir de sus percepciones sensoriales. Semejante rayuela mental ya había conducido a Husserl, matemático y padre de la fenomenología moderna, a escribir un ensayo intitulado “La tierra no gira alrededor del sol”.

El llamado illichiano de la *relación proporcional entre el concepto y la percepción* —más bien que de la primacía de la percepción— bebe, sin embargo, de otras fuentes distintas a las de la fenomenología contemporánea. Se funda en una comprensión de la encarnación del *logos* que resume la frase latina *Nihil potest esse in intellectu si non fuerat prius in sensu*: “Nada puede ser representación de la realidad en la cabeza que no haya sido primero percepción carnal”. A partir del siglo XIX la técnica engendra, primero, *shows* visuales; luego, otros simulacros sensoriales de entidades sin carne. Al proclamar la desnudez del emperador de las realidades virtuales, Illich trasciende la fenomenología. Constata una gran vuelta en la historia de la percepción de la realidad. A partir del siglo XVII, la relación proporcional entre el percepto y el concepto, que era fundadora del sentido de lo real, se debilita progresivamente. Para hablar de esta desaparición, dice, es necesario evacuar, como si se tratara de escombros, “los desechos, los fragmentos, los foquitos y las esferas de la Navidad posmoderna”. Dejarse seducir por la abdicación posmoderna de la realidad sería un suicidio ético. En este sentido

Illich se revela como un espíritu medieval que encalló en las playas del siglo xx y, por dos cortos años, del siglo xxi. De ahí su quemante actualidad, pues toda la “cultura” occidental, toda la modernidad, incluso su autoproclamado “después”, toda la era de la instrumentalidad o de la tecnología, hasta su naufragio en la era de los sistemas, son impensables sin el precedente de modos de pensar y de percibir que lentamente tomaron vuelo en la segunda mitad del siglo xii alrededor de París.

El regreso de Illich a París y a sus “comunidades de murmuradores” es el objeto de su último libro, en su opinión el mejor: *En el viñedo del texto*. Estas comunidades estaban dedicadas al *studium legendi*, un arte de leer tan extraño a los “estudios” modernos como la *causa finalis* y la *perfectio* de la física medieval lo son de la causa eficiente de los físicos contemporáneos o como la presencia medieval de los muertos lo es de su irrealdad moderna. Para los alumnos de Hugo de San Víctor (1096-1141), cultivar el arte de leer significaba orientarse y aprender a moverse ágilmente en un cosmos espacio-temporal en el que cada persona, cada cosa, cada lugar debían, primero, comprenderse literalmente. Sólo después, la lectura podía revelarse como algo distinto: primero, la interpretación de los seres como signos unos de otros; luego, el reconocimiento personal por el lector que tiene, él también, su lugar en el seno de ese orden, que es un “orden” temporal.

Para ejercitar a sus alumnos en esas tres etapas de la lectura, Hugo los invitaba a construir en su memoria un arca moral y mística. El gran medievalista alemán Friedrich Ohly mostró cómo esta arca influyó en los constructores de iglesias. Veamos cómo el propio Hugo la describe: “En las tres dimensiones de esta arca se obtiene toda la Escritura divina”.⁵

El arca moral es una arquitectura mental cuyas tres dimensiones, longitud, anchura y altura, corresponden a las tres etapas de la exégesis; primero, la *lectura literal*, después, la *interpretación alegórica* y, finalmente, la *tropología* y la *anagogía*: “La *historia* es la medida de la *longitud* del arca porque el orden del tiempo se encuentra en la sucesión de los acontecimientos”.⁶

Cada uno de los pasos del que recorre el arca imaginaria en el sentido de su longitud (de este a oeste) es un acontecimiento histórico. Esta intuición es la que los constructores góticos, invirtiendo el sentido de la progre-

⁵ Hugo de San Víctor, en Migne, *Patres latini*, 678 D, citado por Friedrich Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 176. La traducción al francés es de Jean Robert y de Valentina Borremans.

⁶ *Idem*.

sión, tradujeron en piedra y en espacios arquitectónicos. En la catedral de Siena, por ejemplo, el fiel que camina (de oeste a este) hacia el altar posa literalmente los pies sobre la historia, incrustada en los mosaicos del piso.

En tanto primer movimiento de la exégesis, la paciente progresión según la longitud, en la que el sentido literal de las cosas se revela a ras de suelo, incrusta la verdad de los hechos en el arca interior de la memoria, recordando lo que, de principio a fin, se *hizo*, cuándo se hizo y por quién se hizo.⁷ “La *alegoría* es la medida de la longitud del arca porque la reunión de los fieles se fortifica en la participación de los misterios de la fe.”⁸

La alegoría es el más proxémico de los tropos o figuras de la retórica. Lo que quiere decir dos cosas: primero, que la alegoría establece una correspondencia entre dos realidades de aquí abajo más que puentes entre el cielo y la tierra; después, que, al ser una figura de retórica de corto alcance, implica más proximidad carnal que los otros tropos, como, por ejemplo, la metáfora, la metonimia o el anacoluto: mis vicisitudes pueden servir de alegoría —más que de metáfora— de las de mi prójimo. No es extraño entonces que, para muchos autores medievales, la longitud sea también el codo a codo de los creyentes en el transcurso de la comunión. Para Sicard de Crémone, la longitud es también la caridad que ofrece el regazo en Dios a los amigos y no odia a los enemigos (*latitudo charitas est quae dilatato sinu mentis amicos in Deo et inimicos diligit propter Deum*).⁹ Para Hugo, la latitud del arca es la dimensión en la que las cosas dicen lo que son unas para otras según la carne y en el orden temporal de la historia: la *anagogía*, o relación de *proporción* entre las cosas y los seres semejantemente de aquí abajo.

“La *altura* del arca es la medida de la *tropología*, porque la belleza de las significaciones se aviva con la elevación de las virtudes.”¹⁰

La tropología, conocimiento de las figuras de retórica llamadas tropos, es también el arte de la interpretación profunda de la Escritura. En otros pasajes, la altura se compara con la *anagogía*, movimiento que de las cosas

⁷ Véase Iván Illich, *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al “Didascalicon” de Hugo de San Víctor*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

⁸ Hugo de San Víctor, en Migne, *Patres latini*, 678 D, citado por Friedrich Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 176. La traducción al francés es de Jean Robert y de Valentina Borremans.

⁹ Sicard de Crémone, *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis*, I, 4, en Migne, *Patres latini*, 213, 20 A, citado por Friedrich Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 183-184. La traducción al francés es de Jean Robert y de Valentina Borremans.

¹⁰ Hugo de San Víctor, en Migne, *Patres latini*, 678 D, *op. cit.*

más bajas nos lleva paso a paso a las más elevadas y, luego, semejante a la luz, vuelve a descender de las cimas para iluminar las cosas de debajo de una manera nueva y permitir al lector reconocer su sitio en el orden temporal de los hechos históricos, en la interpretación de sus relaciones mutuas y en la comprensión espiritual de su sentido. La palabra latina *anagogía* no es más que una alteración del término griego *anagôgè*, que designa el acto de conducir y de conducir aún en sentido inverso. Los alemanes dicen también literalmente *Zurückführung*, y cuando los autores del siglo XIII buscaron un equivalente latino de *anagôgè* inventaron la palabra *reductio*, que hay que comprender también literalmente, como reconducción, que no debe entenderse en su sentido moderno de reducción, “humillado”, diría Jacques Ellul.

Illich comenta: “El *studium legendi* incita al lector a que lo invista todo en el ascenso por el escarpado camino que lleva a la sabiduría que parte del primer nivel del entrenamiento de la memoria, se eleva hasta la *historia*, a su interpretación por *analogía* entre acontecimientos de la *historia*, y, después, a la *anagogía*, incorporación del lector en la *historia* que a partir de ese momento conoce”.¹¹

Contemporáneo de Hugo, y por unos años mayor que él, el abad Sugerio de Saint-Denis, iniciador de la arquitectura gótica, se apoderará del arca moral y mística y sacará de ella el armazón de su programa iconológico. La primera iglesia gótica es un arca de piedra invertida: la deambulación hacia el altar, en dirección de Jerusalén, quiere ser a la vez cumplimiento y regreso a las fuentes. Cuando, al interrumpir su marcha hacia Jerusalén, los fieles se desplazan lateralmente para tomar su sitio en el codo a codo de los hombres y las mujeres reunidos para la celebración de los sacramentos, experimentaban la relación de los semejantes en la alegoría. En lo que concierne a la altura de la iglesia gótica, con sus divisiones en tres niveles —el de las *arcadas*, el del *triforium*, cuyos nichos albergan los cuerpos de los santos, y el del *claire-étage*, desde donde la luz de lo alto cae sobre las cosas de abajo—, el arquitecto de Saint-Denis parece haber seguido al pie de la letra las indicaciones de Hugo sobre la altura del arca mística: “Abajo, todo es sombra; en el segundo nivel reina el cuerpo, en el tercero el espíritu o, si prefieres, están las ilusiones; luego, las cosas; luego, la verdad, a fin de que comprendas que existen la sombra y las ilusiones; los cuerpos y las cosas, y el espíritu y la verdad”.¹²

¹¹ Traducción de *Du lisible au visible*, les Éditions du Cerf, París, 1991, p. 66.

¹² Hugo de San Víctor, en Migne, *Patres latini*, 678 D, *op. cit.*

La mirada se eleva desde las sombras de las arcadas a los cuerpos del *triforium* y a la verdad del *claire-étage*; luego, en un movimiento anagógico, desciende de nuevo como la luz que cae a grandes chorros desde los vitrales.

Llegados aquí, es difícil escapar a la sugestión de que Iván Illich construyó su obra como un arca espacio-temporal o, al menos, que esta obra presenta un innegable carácter arquitectónico. Él mismo a veces pareció reconocerlo. Por ejemplo, en la reunión “La izquierda y el cambio social”, que se celebró en París, en 1978, en un diálogo público con Jacques Julliard, definió su búsqueda como una “arquitectura de libertades cívicas”.

Sin embargo, su “arquitectura” se mueve en sentido inverso a la de Sugerio y a la de los grandes arquitectos góticos que lo sucedieron. Éstos capturaron la intuición de Hugo y la volvieron prisionera de sus piedras. Hicieron de ellas iglesias. Iván Illich liberó el arca mística y moral de esa picota con la esperanza de que, viviente, navegara de nuevo. Escritos durante la época de Cuernavaca, *En el viñedo del texto* y *La convivencialidad* anunciaban ya esta liberación de una esperanza cautiva de una ganga de instituciones y de piedras. Aún si no se ve más que una metáfora en esa arquitectura sin piedras, es difícil no comparar sus tres dimensiones con las tres etapas de la exégesis según Hugo, las tres dimensiones de su arca moral y mística.

La *primera dimensión* es la lectura literal de la realidad (para Hugo: de la Escritura), por medio de la cual el sentido primero, material, de las cosas está correctamente insertado en el espíritu del lector. En Cuernavaca, de 1966 a 1976, Illich ensambló una documentación precisa de lo que *hacen* las instituciones de la sociedad industrial, documentación que también es una requisitoria: alejan a sus clientes de los fines que perseguían a través de ellas, los frustran literalmente de su historia. En el orden de esta primera lectura, no existe todavía nada comparable a esa crítica de las profesiones y del desarrollo.

La *segunda dimensión* es la interpretación alegórica o simbólica por la cual estas instituciones se ven como signos. Ellas revelan lo que dicen en voz baja en una confrontación de imágenes que propagan a plena voz. En esta segunda lectura, Illich dio nombres a los modelos antropológicos que estas imágenes engendran: *Homo oeconomicus* y su sombra, *Femina domestica*, *Homo educandus*, *Homo transportandus* y *Homo castrensis* (el hombre que siempre lleva en la bolsa una orden de caminar hacia otro cuartel). Illich examina el efecto de esas imágenes, o *a priori*, no sólo sobre los estilos de pensar, sino sobre la percepción sensorial de las realidades sociales. Describirá la *disonancia cognitiva* que, un poco como lo hacían ciertos mitos an-

tiguos, inmuniza contra los desmentidos de la realidad. Esta línea de investigación culmina en una *historia de las necesidades* nacida de la certeza moderna de que el hombre es un animal de necesidades condenado a pedir perpetuamente su dosis de servicios diarios.

La tercera dimensión de la arquitectura de Illich corresponde al reconocimiento personal por el autor, después por el lector, de que tiene, él también, su sitio en el seno de este orden, y que esta comprensión es una invitación a “entender algo”. Él mismo supo muy joven en dónde estaba su sitio y lo que debía hacer. Pero démosle la palabra a Gustavo Esteva:

Cuando llega a la adolescencia, siente con claridad que el mundo en el cual había crecido está desapareciendo. Se da cuenta de que el mundo tradicional está siendo barrido y lo que él hace es conservarlo en el fondo de sí mismo. Ya no lo puede tener afuera, ya no lo puede vivir, se está muriendo. Pero lo tiene y lo conserva interiormente, y lo cuida con esmero, en vez de barrerlo y matarlo como los demás. Entonces, cuando él sustenta su pensamiento en este fondo arraigado en la tradición, aparece como una novedad. Su capacidad de ver las cosas en Puerto Rico, en Nueva York (con los puertorriqueños) y luego en México, se nutre de lo que ha guardado dentro de sí.¹³

En una serie de entrevistas grabadas, excepcionalmente concedidas a David Cayley, de la Canadian Broadcasting Corporation, el propio Illich dirá:

La isla de la que vengo es uno de los únicos sitios donde, después del Concilio de Trento, Roma permitió que la misa romana se dijera en antiguo eslavónico. Al paso de los años tuve cada vez más la certeza de que es bueno ser muy conscientemente un vestigio del pasado, un sobreviviente de otro tiempo, a través del cual es posible remontarse hacia raíces lejanas sin que sea necesario examinarlas especialmente. Estoy consciente del inmenso privilegio que es el hecho de provenir de ciertas tradiciones y de estar profundamente *embebido* en ellas.¹⁴

El mundo que acababa de zozobrar en las secuelas de la segunda Guerra Mundial tenía una característica común: esos vestigios del pasado, que

¹³ “Iván Illich en México”, conversación de Jean Robert con Gustavo Esteva, *Ixtus*, núm. 28, HESED, México, 2000, p. 23.

¹⁴ Citado por Doménico Farías.

eran los lugares y los arreglos sociales, garantizaban la subsistencia del más débil fuera de las leyes de hierro de la economía formal; todavía no habían sido completamente barridos. Bajo el nombre de *commons*, “ámbitos de comunidad”, *usi civici*, *wastes*, *mir*, *Allmende*, *Algme*, *open fields*, *talvera*, *tournière*, *Marknutzungen*, *Almeinde*, *allmaenning*, *alminding*, *gemeentegron-den*, ejidos (cada lengua tiene sus términos específicos), existían todavía en los pueblos el claro, el lindero, la orilla del río, el recodo, la dehesa o “le petit arpent du Bon Dieu”, donde la viuda podía amontonar leña seca, hacer pastar sus cabras o recolectar fresas en verano y champiñones en otoño. Y los campesinos locales, que entendían todavía las consonancias evangélicas del verbo espiar, dejaban para ella algunas gavillas en el campo recientemente segado.

En Illich, la defensa de los ámbitos de comunidad es inseparable del elogio y de la práctica de la amistad. Éstos hacían notar un orden de realidad radicalmente extraño a todos los conceptos de la economía moderna y, en consecuencia, la misma economía moderna los borró en todos los países llamados ricos; peor, se han simulado frecuentemente en términos que los niegan. Ésa es la verdadera “tragedia de los ámbitos de comunidad”, tal y como no la comprendió Garrett Hardin, autor del panfleto “The tragedy of commons”.¹⁵ En cuanto a los términos “ámbitos de comunidad globales” o “ámbitos de comunidad planetarios”, forman parte de esa neohabla hecha de oximorones que incita al oyente de discursos públicos a creer que protege lo que contribuye a asesinar.

Pero en un mundo donde, hasta en los países pobres, cualquier subsistencia fundada en la tradición tiende a encogerse como piel de zapa, la comensalidad, la amistad sellada por una mesa común, es lo que permite renunciar selectivamente a las seducciones de la economía moderna. Sajay Samuel comprendió que Illich, como aquel teólogo calificado de apofático porque callaba lo que para él era lo más importante, practicaba mucho la amistad, pero hablaba poco de ella. Ya fuera que dejara a sus amigos hacer o que denunciara a los enemigos mortales lo que estaba resuelto a proteger. Así interpreta Samuel la crítica de las profesiones y del desarrollo de los años de Cuernavaca. Él mismo se comprometió en completar esta crítica mediante un estudio detallado del papel de las organizaciones profesionales en el declinar de la democracia en Norteamérica, así como del crepúsculo previsible de las profesiones en la era de los sistemas.

¹⁵ *Science*, vol. 162, 1978, p. 1243 sq.

En el curso de sus últimos años, en conversación con amigos, Illich enriqueció con un nuevo concepto la comprensión tanto de las relaciones entre los seres y las cosas semejantemente situadas aquí abajo como entre éstos y lo que sólo puede comprenderse por “analogía” con ellos. Llama a ese concepto *proporcionalidad*. Esa palabra renueva el sentido del término medieval *analogía*, que la época moderna tiende a humillar reduciéndolo al sentido de similitud, incluso de igualdad. En la segunda etapa de la interpretación (o segunda dimensión del arca), la proporcionalidad es la armonía de los elementos materiales, el sentido de la justa mezcla de los humores en el cuerpo, de lo que eventualmente conviene agregar o retirar de ellos, y la percepción del equilibrio que hay que evitar alterar. Es el *temperamento* en el sentido que el siglo XVII daba todavía a esa palabra, como en la expresión “el temperamento de los humores” o en esta frase de La Fontaine: “Hay cierto temperamento que el amo de la naturaleza quiere que se guarde en todo”. Samar Farage aprende en este momento el árabe antiguo con el fin de estudiar la importancia de ese concepto o, más bien, de ese precepto olvidado, para el *hakim*, el médico filósofo árabe contemporáneo de la Edad Media europea. Por su parte, Matthias Rieger lleva a cabo una investigación sobre la armonía local entre los instrumentos y las voces de músicos concretos y la opone a la realización de un acorde sinfónico entre notas sin carne que el físico Helmholtz redefinirá como la vibración de frecuencias determinadas. Una invención contemporánea de los hijos de Bach consagró la transición de la música occidental de la armonía local entre músicos de carne al acorde “global” entre notas: la gama templada, modificación de la gama cromática que permite que una nota sostenida se vuelva equivalente a la nota siguiente bemolizada (por ejemplo, el do sostenido con el re bemol). La marcha hacia la modernidad se dibuja, a los ojos de estos investigadores, como una pérdida progresiva de proporcionalidad, es decir, del sentido del justo medio, de la buena mezcla, de lo que conviene, del equilibrio sin interrupción para restaurar, porque nunca está asegurado para siempre. La ironía, para Rieger, es que en la historia de la música esta perturbación de la armonía local en nombre de un acorde global porta justamente uno de los nombres que, antiguamente, designaban la proporcionalidad local: el *temperamento*.

No obstante, según el tercer movimiento de la lectura (la tercera dimensión), la proporcionalidad adquiere un sentido más inquietante. Se vuelve el concepto fundador de una crítica de la noción moderna de *límite sin más allá*. En el cálculo infinitesimal, el límite de la relación entre dos

variables de una función, cuando la variable independiente tiende hacia cero, es una magnitud a la que esa relación se aproxima indefinidamente sin nunca alcanzarla exactamente y, sobre todo, sin nunca sobrepasarla. Según Illich, esta noción matemática de límite ha erosionado progresivamente la idea de sentido común que un límite, un lindero, una ribera, un horizonte o la línea divisoria de los dominios del género vernáculo tiene, para mí, que estoy situado *aquí*, de este lado, un *allá*, un más allá que puede ser la matriz de las cosas de aquí. Esto es como renovar el sentido de los términos, caros a Hugo, de relación *tropológica* “de largo alcance” o *anagogía* entre realidades situadas en dominios distantes. Recordemos que la tropología traza las correspondencias proporcionales entre el “aquí”, situado a ras del suelo, y un “en otra parte” que se vuelve perceptible por esa correspondencia; mientras que la anagogía es el doble movimiento de una elevación del sentido material de las cosas (simbolizado por el suelo) a su sentido espiritual (simbolizado por la luz del cielo), seguido de la *reconducción* de la mirada hacia las cosas de abajo.

Detengámonos en estos dos sentidos de la relación de proporción. La analogía, aquí abajo, entre el verbo y la carne es una proporcionalidad en el verdadero sentido de la palabra temperamento. Es un equilibrio armónico, una relación de conveniencia entre realidades locales: por ejemplo, sería conveniente (*conveniens*, decía Santo Tomás) que cierta proporción de las palabras que escucho cada día hayan sido pronunciadas en mi honor por una boca de carne. Pero hoy en día, hasta en la celebración eucarística, los altavoces de la modernidad rompen mecánicamente esta proporcionalidad, cuya decadencia, sin embargo, ha comenzado en los corazones. Si Illich, el teólogo, veía en ello la marca de una traición al misterio de la Encarnación, es que, para él, el Verbo hecho Carne es el correspondiente proporcional (o análogo) a la palabra pronunciada para mí por mi prójimo. Por el contrario, la desencarnación moderna de la palabra es el síntoma de una traición histórica en la que ve la raíz de la corrupción del cristianismo.

La mañana del día en que murió, el 2 de diciembre de 2002, Iván redactaba un artículo con Silja Samerski, que después ella terminó y publicó. En él se lee:

Hace una treintena de años, una encuesta del National Institute of Mental Health reveló que un gran número de pacientes, al despedirse de su médico, recibían de éste comprimidos de Valium o de otro tranquilizante. Esta encuesta desencadenó un animado debate sobre los daños causados por esta anestesia

masiva. Hoy en día, los pacientes no sólo están en peligro de perder la salud en tratamientos aventurados, sino también de ver su porvenir arruinado por previsiones estadísticas. Ya sea bajo pretexto de prevenir el cáncer o con ocasión de un *check-up* durante el embarazo o después de la detección de un tumor, las rutinas biomédicas marcan inevitablemente a la paciente o al paciente con los estigmas de un *riesgo* atestado profesionalmente, riesgo que permanecerá suspendido sobre ella o sobre él como una espada de Damocles. Causado por la confusión de un perfil de riesgo con diagnóstico médico, esta pretendida previsión del porvenir ha provocado una ola de desaseguración epidémica que hasta el momento no ha suscitado el debate crítico que merece.¹⁶

Este último gesto “anagógico”, en la medida en que nos reconduce a las preguntas elementales sobre lo que se hizo, cuándo se hizo, por quién fue hecho,¹⁷ tiene para nosotros, lectores, valor de advertencia. Es la misma advertencia que Hugo daba a sus alumnos: “Como no hay ninguna duda de que se pueda asir el sentido místico de la Escritura si primero no se ha establecido en ella el sentido literal, no deja de sorprenderme la imprudencia de quienes pretenden enseñar el sentido alegórico cuando aún ignoran el sentido literal”.¹⁸

Y, en cuanto al salto mortal hacia al tercer nivel de la exégesis: “Si la sabiduría de Dios no se conoce primero corporalmente, no podrán ser iluminados por su contemplación espiritual. Por ello, no deben nunca despreciar la humilde manera en que la palabra de Dios los alcanza. Esta humildad es precisamente la que los iluminará”.¹⁹

Frente a quienes pretenden que todo es sólo signo de signo de signo, que todo es *show* realizable sobre las pantallas de la virtualidad que se pretende real, que la arquitectura se resuelve en superficies donde proyectar cualquier cosa o que el cuerpo es una superficie marcada de mutilaciones cuya interpretación es una carrera abierta a los talentos, es bueno volver al humilde análisis de lo que hacen las instituciones modernas. Releer a Iván Illich es un antídoto contra la tentación de abdicar del sentido de la realidad. Illich nos reconduce siempre a lo que realmente se hizo, cuándo y dónde se hizo; por quién y a quién.

¹⁶ Artículo aparecido en *Freitag*, Bremen, 6 de junio de 2003, p. 18.

¹⁷ Véase Iván Illich, *En el viñedo del texto*, op. cit.

¹⁸ Hugo de San Víctor, en Migne, *Patres latini*, 678 D, op. cit.

¹⁹ *Ibid.*, p. 63.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

El prefacio a *Obra reunida* de Iván Illich fue traducido por Javier Sicilia de *Oeuvres complètes*, vol. I, Fayard, Francia, diciembre de 2003. La traducción fue revisada por Jean Robert y Valentina Borremans.

Los capítulos I, II, III, VII, IX y X de *Alternativas*, fueron publicados bajo el título de *Celebration of Awareness* en Doubleday & Company, Garden City, Nueva York, 1970. La primera traducción al español, a la que se agregaron los capítulos IV, V, VI y VIII, se publicó en 1974 bajo el sello Joaquín Mortiz en octubre de 1974 (segunda edición, enero de 1977; segunda reimpresión de la segunda edición, julio de 1986). Para la edición del Fondo de Cultura Económica se utilizó la segunda reimpresión de la segunda edición, misma que fue revisada contra los originales por Javier Sicilia. Las traducciones de la introducción y de los capítulos I, III y X son de Ernesto Mayans; la del capítulo VI es de María Teresa Márquez; la del VIII la hicieron Matea Padilla de Gossman y Eliana Baytelman; el capítulo IX lo tradujo Carlos R. Godard Buen Abad; los capítulos II, IV, V y VII corresponden a documentos proporcionados por el Cidoc.

La sociedad desescolarizada fue publicado por vez primera en HarPer and Row Publishers Inc., Nueva York, en 1970, bajo el título de *Deschooling Society*. La primera traducción al español la publicó Barral Editores, Barcelona, España, en 1970; una nueva edición apareció bajo el sello de la Editorial Posada en 1978 y otra más bajo el de Joaquín Mortiz/Planeta en julio de 1985. Para la edición del FCE se utilizó esta última, traducida por Gerardo Espinoza y revisada contra los originales por Javier Sicilia. El apéndice que aparece en la edición del FCE no apareció en las anteriores ediciones en español. Se tomó de la edición de Fayard, *Oeuvres complètes*, vol. I, Francia, diciembre de 2003; la traducción es de Javier Sicilia.

Energía y equidad fue redactado por vez primera en francés y publicado en *Le Monde*, en mayo de 1973, en tres entregas. Desarrollado y reescrito, con ayuda de Luce Giard y de Vincent Bardet, fue objeto de una primera edición en francés en 1975, bajo las Éditions du Seuil. Sobre esta trama completa y enriquecida de trabajos conducidos en el Cidoc de Cuernavaca se estableció una versión inglesa más larga y más detallada. La primera edi-

ción en español, en la que se incluye el *Desempleo creador*, apareció en 1974 bajo el sello de Barral Editores, Barcelona, España. Una nueva edición la publicó Editorial Posada en 1978 y otra más la publicó Joaquín Mortiz/Planeta en 1985.

La razón de que Illich decidiera publicar juntos estos dos libros en español se debe a que para Illich, después de las críticas que suscitó la publicación de *La convivencialidad*, tanto *Energía y equidad* como *Desempleo creador* constituían un posfacio a *La convivencialidad*. En la introducción de la edición de la que hemos tomado el texto, Illich escribió:

Al estudiar las críticas que suscitó la publicación de mi ensayo sobre *La convivencialidad* las clasifiqué en tres tipos. Un buen número de críticos insistió en que el tema o el método que había escogido para mi ensayo carecía, el uno o el otro, de legitimidad, por no haber utilizado todas aquellas categorías analíticas en las que ellos fundan su fe. De estos críticos he aprendido, cuando ha sido posible, a abstenerme, aún más que antes, de muchas palabras buenas, honradas y bellas, incorporadas recientemente al idioma castellano y ya esclavizadas, desencarnadas y pintadas por parte de los nuevos inquisidores y de quienes buscan seguridad bajo su sombra. No lo niego, me costó mucho convencerme de que hasta la palabra “socialismo” no podía quedarse al margen de mis sospechas por haber estado viciada, desde su nacimiento, con implicaciones de productivismo, de dominio del modo de producción industrial y de cientificismo infantil y que todo uso de este término requería de mucha circunspección.

Un segundo grupo de críticos lamentaba la falta de un ejemplo concreto con el que se ilustrara la aplicación de mi cuadro analítico a una situación, y que permitiera también verificar el valor de mis tesis expuestas en *La convivencialidad*. Acepté la sugerencia con ganas. Escogí el tema de *Energía y equidad* por tres razones. Primero, porque se prestaba para una demostración lineal, densa y sencilla que convenía poner a discusión antes de pedir a mis lectores que me siguieran en una demostración más compleja y completa del mismo asunto que presenté, más adelante en *Némesis médica*.

La segunda razón para tomar el uso de la energía, concretamente en los transportes, como ejemplo de mi tesis, se funda en la fecha en que se escribió el ensayo original publicado en *Le Monde*: ya en 1972 se podía prever que una así llamada “crisis” de energía constituiría el tema de amplias discusiones públicas. Finalmente la discusión sobre el transporte permite eliminar de la discusión sobre mi tesis a toda aquella mayoría de lectores cuya imaginación está obnubilada por un prejuicio burgués en favor del “progreso”; para ellos, la con-

clusión central de mi argumentación es tan escandalosa que invalida la demostración. No pueden imaginar un mundo en el que por medio de procedimientos políticos se limitara no sólo al deportista, sino también al médico, al político y al policía, a velocidades viales inferiores a 25 km/h. La historia del ensayo que aquí se publica por vez primera en una editorial de América Latina (había circulado solamente en varias versiones del Cidoc) me parece confirmarlo. Entre 1972 y 1976 este ensayo se reprodujo y comentó muy ampliamente en alemán, en francés y en otra docena de idiomas, mientras que en eua apenas se vendió una sola edición, hasta que muy recientemente se descubrió como algo más que una muestra de destreza.

Un tercer grupo de críticos de *La convivencialidad* me retó a que elaborara ulteriormente la relación entre los límites multidimensionales de origen político que en aquel ensayo propongo, y lo que generalmente se llama hoy “economía”. Este asunto lo había puesto explícitamente entre paréntesis en la introducción de aquel libro. Bajo el título de *Desempleo creador: la decadencia de la edad profesional*, trato aquí el tema. Lo que el primer ensayo sobre *Energía y equidad* pinta, el segundo lo razona. Juntos constituyen un posfacio a *La convivencialidad*.

La convivencialidad fue originalmente publicado por Éditions du Seuil, París, en 1973; en esa misma fecha también apareció en Estados Unidos bajo el sello HarPer and Row Publishers Inc., Nueva York, con el título de *Tools for conviviality*. Hasta antes de esa fecha, en 1972, había circulado en el cuaderno núm. 1022 del Cidoc, Cuernavaca. La primera edición en español la publicó Barral Editores, Barcelona, España, en 1974; otra edición apareció en la Editorial Posada en 1978 y otra más en 1985 bajo el sello de Joaquín Mortiz/Planeta. Para la edición del FCE utilizamos esta última, traducida por Matea P. de Gossman y José María Bulnes, y revisada por Valentina Borremans. Javier Sicilia la revisó para la edición del FCE contra los originales.

Desempleo creador, posfacio a La convivencialidad, escrito originalmente en inglés como respuesta a las críticas que había suscitado *La convivencialidad*, fue publicado en español junto con *Energía y equidad* en 1974 por Barral Editores, Barcelona España. Una nueva edición la publicó Editorial Posada en 1978 y otra más la publicó Joaquín Mortiz/Planeta en 1985. Para la edición del FCE utilizamos esta última, traducida por el propio Iván Illich y Verónica Petrowitsch del inglés y revisada contra la ulterior versión francesa de Maud Sissung, Éditions du Seuil, París, 1977, por Javier Sici-

lia. Los capítulos “Para terminar con las ‘necesidades’” y “‘En guardia’ frente al nuevo profesional” no aparecen en las ediciones en español. Se tomaron de la edición de Seuil y fueron traducidos por Javier Sicilia.

Némesis médica se publicó originalmente en inglés bajo el título de *Medical Nemesis* en Calder & Boyars, Ltd., Londres, 1975. En junio de 1978 Joaquín Mortiz lo publicó en español con traducción de Juan Tovar y revisión de Valentina Borremans y Verónica Petrowitsch; en abril de 1986 la editorial hizo una reimpresión. Para la edición del FCE utilizamos la versión de la reimpresión. Javier Sicilia la revisó contra los originales.

ALTERNATIVAS

INTRODUCCIÓN

No hay necesidad de una introducción a los siguientes artículos o al autor de los mismos. Sin embargo, si el doctor Illich me ha honrado al invitarme a escribirla y si yo acepté gustoso, la razón en nuestras dos mentes parece ser que esta introducción ofrece una oportunidad que permite clarificar la naturaleza de una actitud y una fe comunes, a pesar del hecho de que algunos de nuestros puntos de vista difieren considerablemente. Incluso algunos de los puntos de vista del propio autor de los artículos no son hoy los mismos que él mantenía cuando los escribió, en diferentes ocasiones y en el curso de los años. Pero él se ha mantenido coherente en lo esencial de su actitud y es esa esencia la que ambos compartimos.

No es fácil encontrar una palabra justa que describa esa esencia. ¿Cómo se puede concretar en un concepto una actitud fundamental hacia la vida sin con ello distorsionarla y torcerla? Pero, dado que necesitamos comunicarnos con palabras, el término más adecuado —o, mejor dicho, el menos inadecuado— parece ser “radicalismo humanista”.

¿Qué se quiere decir con radicalismo? ¿Qué es lo que implica *radicalismo humanista*?

Por radicalismo no me refiero principalmente a un cierto conjunto de ideas sino más bien a una actitud, a una “manera de ver”, por así decir. Para comenzar, esta manera de ver puede caracterizarse con el lema: *de omnibus dubitandum*; todo debe ser objeto de duda, particularmente los conceptos ideológicos que son virtualmente compartidos por todos y que como consecuencia han asumido el papel de axiomas indudables del sentido común.

En ese sentido, “dudar” no implica un estado psicológico de incapacidad para llegar a decisiones o convicciones, como es el caso de la duda obsesiva, sino la disposición y capacidad para cuestionar críticamente todas las asunciones e instituciones que se han convertido en ídolos, en nombre del sentido común, la lógica y lo que se supone que es “natural”. Ese cuestionamiento radical sólo es posible si uno no da por sentados los conceptos de su propia sociedad o de todo un periodo histórico —como la cultura occidental desde el Renacimiento— y, más aún, si uno aumenta el alcance de su percepción y se interna en los aspectos de su pensar. Dudar

radicalmente es un acto de investigación y descubrimiento; es comenzar a darnos cuenta de que el emperador está desnudo y de que su espléndido atuendo no es más que el producto de nuestra fantasía.

Dudar radicalmente quiere decir cuestionar; no quiere necesariamente decir negar. Es fácil negar simplemente al aseverar lo opuesto de lo que existe; la duda radical es dialéctica en cuanto abarca el proceso del desenvolvimiento de los opuestos y se dirige hacia una nueva síntesis que niega y afirma.

La duda radical es un proceso; un proceso que nos libera del pensamiento idolatrante; un ensanchamiento de la percepción, de la visión creativa e imaginativa de nuestras posibilidades y opciones. La actitud radical no existe en el vacío. No empieza de la nada, sino que comienza en las raíces, y la raíz, como dijo una vez Marx, es el hombre. Pero decir “la raíz es el hombre” no quiere significar un sentido positivista, descriptivo. Cuando hablamos del hombre no hablamos de él como una cosa sino como un proceso; hablamos de su potencial para desarrollar sus poderes; los poderes de dar mayor intensidad a su ser, mayor armonía, mayor amor, mayor percepción. También hablamos del hombre con un potencial para ser corrupto, con su poder *de* acción que se transforma en la pasión de poder *sobre* los demás, con su amor por la vida que degenera en pasión destructora de la vida.

El radicalismo humanista es un cuestionamiento radical guiado por el entendimiento de la dinámica de la naturaleza del hombre y por una preocupación por el crecimiento y pleno desarrollo del hombre. En contraste con el positivismo contemporáneo, el radicalismo humanista no es “objetivo”, si por “objetividad” se entiende teorizar con pasión sin una meta manifiesta que impulse y nutra al proceso del pensamiento. Pero el radicalismo humanista es extremadamente objetivo si por ello se entiende que cada paso en el proceso del pensamiento está basado en evidencias críticamente analizadas y si además se le vincula al examen de las premisas del sentido común. Todo esto significa que el radicalismo humanista cuestiona cualquier idea y cualquier institución con el objeto de saber si ayudan u obstaculizan la capacidad del hombre para vivir en la plenitud y la alegría. Éste no es el lugar para analizar completamente algunos ejemplos del tipo de premisas de sentido común que son cuestionadas por el radicalismo humanista. Ni siquiera es necesario hacerlo, porque los artículos del doctor Illich tratan precisamente acerca de tales ejemplos; como la utilidad de la escuela obligatoria o la función actual del clero. Se podrían agregar muchos ejemplos más, algunos de los cuales están implicados en los artículos

del autor. Quiero mencionar sólo unos cuantos: el concepto moderno de “progreso”, que significa el principio del constante aumento de la producción, del consumo, del ahorro de tiempo, de la maximización de la eficiencia y ganancias, del cálculo de todas las actividades económicas sin tomar en cuenta sus efectos sobre la calidad de la vida y el desarrollo del hombre; el dogma de que el aumento del consumo conduce a la felicidad del hombre, de que el manejo de las empresas a gran escala debe ser por necesidad burocrático y alienado; el que el objeto de la vida es tener (y usar), en lugar de ser; el que la razón reside en el intelecto y está divorciada de la vida afectiva; el que lo más nuevo es siempre mejor que lo más viejo; el que el radicalismo es la negación de la tradición; el que lo contrario de “ley y orden” es la falta de estructuras. En pocas palabras, el que las ideas y categorías que han surgido durante el desarrollo de la ciencia moderna y la industrialización son superiores a todas aquellas de culturas anteriores, e indispensables para el progreso de la raza humana.

El radicalismo humanista cuestiona todas estas premisas y no se asusta de llegar a ideas y soluciones que puedan sonar absurdas. Veo el gran valor de los escritos del doctor Illich precisamente en el hecho de que representan el radicalismo humanista en su aspecto más pleno e imaginativo. El autor es un hombre de particular coraje, gran vitalidad, erudición y brillo extraordinarios, y fértil imaginación, y todo su pensamiento está basado en su preocupación por el desarrollo físico, espiritual e intelectual del hombre. La importancia de su pensamiento, tanto en éste como en sus otros escritos, reside en el hecho de que tienen un efecto liberador sobre la mente; porque muestran posibilidades totalmente nuevas; vitalizan al lector porque abren la puerta que conduce fuera de la cárcel de las ideas hechas rutina, estériles, preconcebidas. A través del impacto creador que comunican —salvo para aquellos que reaccionan con ira hacia tanto sinsentido— estos escritos pueden ayudar a estimular la energía y la esperanza para un nuevo comienzo.

ERICH FROMM

PREFACIO

Cada capítulo de este volumen registra un esfuerzo de mi parte por poner en duda la naturaleza de una certidumbre particular. De ahí que cada uno de ellos encare una decepción —la decepción incorporada a una de nuestras instituciones—. Las instituciones crean certezas y, cuando se las toma en serio, las certezas amortecen el corazón y encadenan la imaginación. Confío en que cada una de mis afirmaciones —airada o apasionada, destra o inocente— provoque también una sonrisa y, con ella, una nueva libertad, aunque sea una libertad que tuvo su precio.

No fue por accidente que la mayoría de estos artículos obtuvo notoriedad al poco tiempo de su publicación original. Cada ensayo fue escrito en un lenguaje distinto, iba dirigido a un diferente grupo de lectores, tenía por intención dar en el blanco de una crisis particular de confianza. Cada uno de ellos irritó a algunos burócratas consumados en momentos en que se les hacía difícil racionalizar una posición según la cual sólo había que resolver una crisis interna en una situación estable.

De ahí que los ensayos fueran literalmente escritos para una ocasión particular. El paso del tiempo hace necesario precisar algunos detalles ocasionales: las estadísticas, la situación que se discutía —e incluso mi propia actitud— pudieron haber cambiado desde entonces en cuestión de matices o de grados. Pero me he rehusado expresamente a poner al día dichos artículos para presentarlos en este volumen. Creo que deben sostenerse como lo que son, es decir, como puntos de vista sobre un fenómeno particular en su tiempo. El conjunto adolece inevitablemente de algunas repeticiones de ciertos hechos y expresiones que también quedan sin tocar —de haber pensado al escribirlas que algún día reuniría esos textos ocasionales en forma de libro, las habría entonces omitido—.

“La alianza para el progreso de la pobreza” es el texto de un discurso que pronuncié en la Asamblea de la Canadian Foreign Policy Association para subrayar la trivialidad del “Informe Pearson” al Banco Mundial sobre la “Segunda Década del Desarrollo”, y provee un marco para los demás ensayos.

“La metamorfosis del clero” es la ponencia con que contribuí en un círculo de teólogos en 1959 y que publiqué en 1967 para enjuiciar la superficial-

lidad de las propuestas de reforma que estaban de moda entre los “católicos de avanzada”. Las reformas que ellos preconizaban no eran lo suficientemente radicales para que valiesen la pena (se limitaban a cambios litúrgicos, al casamiento de los curas, a un clero revolucionario y algunas otras cosas), ni tampoco se arraigaban en opciones tradicionales que me parecían indignas de sacrificar (tales como la valoración del celibato libremente escogido, la estructura episcopal de la Iglesia y la permanencia de la ordenación sacerdotal). Pretendo que sólo la desclericalización de la Iglesia le permitiría aquella renuncia al poder que es la única que puede concederle hablar en nombre de los pobres.

“El reverso de la caridad” es un panfleto. Lo hice circular para acabar con el entusiasmo internacional que favorecía el envío de “misioneros” para el desarrollo de América Latina.

“La vaca sagrada” fue publicado como artículo en *Siempre!*, en agosto de 1968. Es mi primer esfuerzo por identificar el sistema escolar como instrumento de colonización interna.

“La desescolarización de la Iglesia” es el discurso de apertura que pronuncié en Lima en 1971 para la Asamblea del Consejo Mundial de Educación Cristiana. El Consejo se disolvió al finalizar este encuentro.

“La alternativa a la escolarización” es el último de una serie de ensayos que escribí sobre educación. Con este texto traté de oponerme a la recuperación de mi tesis expuesta en el libro *La sociedad desescolarizada* (Barral, Barcelona, 1974). Varias organizaciones internacionales se veían obligadas a reconocer los fundamentos de mi crítica al sistema escolar tradicional, y quisieron utilizar mis argumentos en favor de la proliferación de nuevas agencias para la educación recurrente, permanente, interminable. Desde 1971 me opuse a este exorcismo del diablo por Belcebú.

“Conciencia política y control de la natalidad” es mi contribución a un encuentro de expertos en demografía que tuvo lugar en 1967 en Barranquitas, Puerto Rico. Propongo una “inversión” del problema que normalmente perciben los demagogos de la demografía. Mi tesis se elaboró ulteriormente en *La convivencialidad* (Barral, Barcelona, 1974).

“La aceleración paralizadora” aplica al caso del transporte mi teoría general sobre la crisis institucional contemporánea. En todo campo de valores existen dos tipos extremos de producción. Cuando prevalece —más allá de un cierto umbral— el tipo de producción industrial, entonces las desutilidades marginales en la producción cancelan el valor respectivo. El texto es la traducción de una ponencia que hice en la Universidad de Mu-

nich. Mi tesis se trata en extenso en *Energía y equidad* (Barral, Barcelona, 1974).

“La expropiación de la salud” demuestra que la institucionalización industrial de un valor de servicio puede paralizar su producción en la misma forma en la que, como se vio en el capítulo precedente, el transporte impide la movilidad cuando su potencia se desarrolla más allá de un umbral crítico. La ponencia fue presentada en la facultad de medicina de la Universidad de Edimburgo en 1974, para celebrar un centenario.

“La elocuencia del silencio” concluye el volumen, aunque su composición precede a la de los demás ensayos. Es una meditación propuesta a unos religiosos yanquis que aprendían el castellano para “integrar” mejor a los puertorriqueños en sus parroquias de Nueva York. Les sugerí la necesidad de reconocer límites para sus buenas intenciones.

IVÁN ILLICH

Cuernavaca, julio de 1974

I. LA ALIANZA PARA EL PROGRESO DE LA POBREZA

ESTÁ DE MODA exigir que las naciones ricas transformen su maquinaria bélica en un programa de ayuda al desarrollo del Tercer Mundo. La amenaza que para el mundo industrializado representan la superpoblación y el subconsumo de nueve décimos de la humanidad podría aún conducir a esa improbable manifestación de autodefensa. Pero si ello sucede, llevaría también a una desesperación irreversible, porque los arados de los ricos pueden hacer tanto daño como sus espadas. A largo plazo, los camiones norteamericanos pueden ser tan dañinos como los tanques norteamericanos, puesto que es más fácil crear una demanda en masa para los primeros que para los segundos. Y una vez que el Tercer Mundo se haya convertido en un mercado masivo para los bienes, los productos y las formas de procesamiento diseñados por y para los ricos, el subdesarrollo progresivo se tornará inevitable. El automóvil familiar no puede transportar al pobre a la era de los jets, ni el sistema escolar proporcionarle una educación de por vida, ni el pequeño refrigerador familiar asegurarle una alimentación sana.

Es evidente que en América Latina sólo un hombre de cada mil puede costearse un Cadillac, una operación del corazón o un título de licenciado. Esta restricción de las metas del desarrollo no nos hace desesperar acerca del destino del Tercer Mundo; la razón es simple. Aún no hemos concebido el Cadillac como un requisito para una buena locomoción, ni la cirugía del corazón como un cuidado indispensable para la salud, ni un título de licenciado como el umbral de una educación aceptable. De hecho, reconocemos que la importación de Cadillacs debe ser severamente gravada en Perú; que, en Colombia, una clínica para el trasplante de órganos es un juguete escandaloso que sirve para justificar la concentración de un número mayor de doctores en Bogotá; y que el Betatrón está más allá de los medios docentes de la Universidad de São Paulo.

Por desgracia, no todos consideran evidente el hecho de que la mayoría de los latinoamericanos —no sólo de nuestra generación sino de la próxima y aun de la siguiente— no puede costearse ninguna clase de automóvil, ni de hospitalización, ni siquiera de escuela primaria. Preferimos no ser

conscientes de esa realidad tan obvia; la verdad es que detestamos reconocer que nuestra imaginación ha sido arrinconada. Tan persuasivo es el poder de las instituciones que nosotros mismos hemos creado, que ellas modelan no sólo nuestras preferencias sino también nuestra visión de lo posible. No podemos hablar de medios modernos de transporte sin referirnos a los automóviles y a los aviones. Nos sentimos impedidos de tratar el problema de la salud sin implicar automáticamente la posibilidad de prolongar una vida enferma indefinidamente. Hemos llegado a ser completamente incapaces de pensar en una educación mejor salvo en términos de escuelas aún más complejas y maestros entrenados durante un tiempo aún más largo. El horizonte de nuestra facultad de invención está bloqueado por gigantes cas instituciones que producen servicios carísimos. Hemos limitado nuestra visión del mundo a los marcos de nuestras instituciones y somos ahora sus prisioneros.

Las fábricas, los medios de comunicación, los hospitales, los gobiernos y las escuelas producen bienes y servicios especialmente concebidos, enlatados de manera tal que contengan nuestra visión del mundo. Nosotros —los ricos— concebimos el progreso en términos de la creciente expansión de esas instituciones. Concebimos el perfeccionamiento del transporte en términos de lujo y seguridad enlatados por la General Motors y la Boeing bajo el aspecto de automóviles estándar y de aviones. Creemos que el bienestar cada vez mayor viene dado por la existencia de un mayor número de doctores y hospitales, que enlatan la salud como una prolongación del sufrimiento. Hemos llegado a identificar nuestra necesidad de una creciente educación con la demanda de un mayor confinamiento en los salones de clases. En otras palabras, la educación es hoy un producto enlatado, un conjunto que incluye guarderías, certificados para trabajar y derecho de voto, todo ello empaquetado con la indoctrinación en las virtudes cristianas, liberales o marxistas.

En escasos 100 años, la sociedad industrial ha modelado soluciones patentadas para satisfacer las necesidades básicas del hombre, y nos ha hecho creer que las necesidades humanas fueron configuradas por el Creador como demandas para los productos que nosotros mismos inventamos. Esto es tan cierto para Rusia o Japón como para las sociedades del Atlántico Norte. Mediante una lealtad invariable a los mismos productores —quienes le darán siempre los mismos productos enlatados ligeramente mejorados o mejor presentados—, el consumidor es entrenado para enfrentarse a la desvalorización anual del artículo.

Las sociedades industrializadas pueden surtir estos productos enlatados a la mayoría de los ciudadanos para su consumo personal, pero esto no prueba que esas sociedades sean sanas, o que promuevan un humanismo vital. Lo contrario es verdad. Cuanto más se ha entrenado al ciudadano para el consumo de estos paquetes de uso corriente, menos efectivo parece ser para modelar la totalidad de su medio ambiente. Así es como agota sus energías y sus finanzas en procurar continuamente nuevos artículos de primera necesidad, y el medio ambiente se convierte en un subproducto de sus hábitos de consumo.

El diseño de estos productos enlatados de que hablo se halla en la base del alto costo para satisfacer las necesidades primarias. Mientras cada hombre “necesite” de su automóvil, nuestras ciudades continuarán soportando los embotellamientos de tráfico y los remedios absurdamente caseros que pretenden solucionarlos. Mientras la salud se entienda como el tiempo máximo de supervivencia, nuestros enfermos serán objeto creciente de intervenciones quirúrgicas fantásticas y de drogas que sirvan para aliviar el progresivo dolor subsiguiente. Mientras utilicemos las escuelas para que los niños dejen de exasperar a sus padres; para evitar que vaguen en las calles; para mantenerlos fuera del mercado de trabajo o para impedir que a los jóvenes se les tome en serio en la política; mientras eso suceda, la juventud será recluida en periodos de escolarización cada vez mayores y se necesitarán incentivos crecientes para soportar las penosas pruebas. Ahora, benevolentemente, las naciones ricas imponen a las pobres las camisas de fuerza de los embotellamientos de tráfico, el confinamiento en los hospitales y en las escuelas, y resulta que mediante un consenso internacional se llama a esto desarrollo. Los ricos, los escolarizados y los viejos pacientes del mundo desarrollado tratan de compartir sus dudosas bendiciones enfilando hacia el Tercer Mundo sus soluciones preenlatadas. Mientras en São Paulo crecen los enjambres de tráfico, casi un millón de campesinos del nordeste brasileño deben caminar 800 km para escapar de la sequía. Mientras que en las favelas, villas miseria y ranchitos, donde se concentra 90% de la población, la disentería amibiana sigue siendo un mal endémico, los doctores latinoamericanos reciben, en el New York Hospital for Special Surgery, un entrenamiento que luego aplicarán a unos pocos. Pagada casi siempre por los gobiernos de sus propios países, una insignificante minoría de latinoamericanos recibe, en Norteamérica, una avanzada educación en el campo de las ciencias básicas. Si alguna vez regresan, por ejemplo a Bolivia, pasan a ser maestros de segunda categoría u orgullosos residentes de La Paz o Cochabamba.

El mundo rico nos exporta las versiones anticuadas de sus modelos desechados. La Alianza para el Progreso es un buen ejemplo de la benevolente producción del subdesarrollo. Contrariamente a lo que dicen los eslogans, tuvo éxito —como una alianza para el progreso de las clases consumidoras y la domesticación de las grandes masas—. La Alianza ha sido un paso mayúsculo en la modernización de los patrones de consumo de las clases medias sudamericanas —en otras palabras, ha sido un medio para integrar esa metástasis colonial a la cultura dominante en la metrópolis norteamericana—. Al mismo tiempo, la Alianza ha modernizado los niveles de aspiración de la gran mayoría de los ciudadanos y ha dirigido sus demandas hacia artículos a los que hoy no tiene ni tendrá mañana acceso.

Por cada automóvil que Brasil echa a andar, se les niega a 50 brasileños el poder disfrutar de un buen servicio de autobús. Cada refrigerador particular que se negocia en el comercio reduce la posibilidad de construir un congelador comunitario. Cada dólar que se gasta en América Latina en doctores y hospitales cuesta 100 vidas —para adoptar una frase de Jorge Ahumada, el brillante economista chileno, quien solía añadir—: porque si cada dólar así gastado se hubiera invertido en un plan para proveer agua potable, habría salvado 100 vidas. Cada dólar que se gasta en escolarización significa un mayor privilegio para una minoría a costo de la gran mayoría; en el mejor de los casos aumenta el número de aquellos a quienes, antes de abandonar la escuela, se les ha enseñado que quienes permanecen en el colegio durante más tiempo se han ganado el derecho a un poder, una salud y un prestigio mayores. Basta un poco de escolarización para enseñar a los escolarizados la superioridad de los más escolarizados.

Todos los países latinoamericanos se hallan frenéticamente volcados en gastar más y más dinero en sus sistemas escolares. Hoy en día, ni un solo país gasta en su educación —es decir, en su escolarización— menos de 18% de los impuestos derivados del ingreso público, y hay varios países que gastan casi el doble de ese porcentaje. Pero pese a esas gigantescas inversiones, ningún país ha tenido hasta ahora éxito en proporcionar cinco años completos de educación a más de un tercio de sus habitantes. La demanda y la oferta de escolarización crecen geométricamente en dirección contraria. Y lo que es verdad acerca de la escolarización lo es también en lo que se refiere a los productos de la mayoría de las instituciones en el proceso de “modernización” del Tercer Mundo.

El continuo refinamiento tecnológico de los productos que ya se han incorporado al mercado no hace frecuentemente sino aumentar las venta-

jas del productor y no los beneficios para el consumidor. Los procesos de producción cada vez más complejos tienden a permitir que solamente los grandes productores puedan reemplazar continuamente los artículos, y enfocar así la demanda del consumidor hacia las mejoras marginales sin importarle —y, es más, haciéndole olvidar— los resultados concomitantes: precios más altos, duración menor, menor utilidad general, mayor costo de preparación. Piensen en la cantidad de usos posibles para un abrelatas común y corriente; en cambio, un abrelatas eléctrico, si funciona, sólo sirve para abrir un cierto tipo de latas, a pesar de costar 100 veces más.

Lo dicho vale tanto para una maquinaria destinada a la agricultura como para un grado académico. La propaganda puede convencer a un granjero del medio oeste de Estados Unidos de que necesita un transporte de doble tracción que desarrolle una velocidad de 70 millas por hora en carretera, que tenga un limpiaparabrisas eléctrico y que en un año o dos pueda cambiarse por uno nuevo. Pero la mayoría de los agricultores del mundo no necesita ni esa velocidad ni esa comodidad, ni se preocupa tampoco en lo más mínimo porque el artículo pase de moda. Lo que ellos necesitan son vehículos que gasten poco, porque en su mundo el tiempo no es dinero, los limpiaparabrisas manuales son suficientes y un equipo pesado dura cuando menos una generación. Aquel tipo de vehículo requeriría una ingeniería y un diseño totalmente distintos de los empleados en ese rubro del mercado norteamericano: hoy, esa clase de vehículo no se produce. La mayoría de los sudamericanos necesita en realidad de un personal paramédico que pueda funcionar eficazmente durante largo tiempo sin necesidad de ser supervisado por un doctor. En lugar de establecer un proceso para entrenar a las parteras y a los asistentes médicos que saben cómo usar un arsenal limitado de medicamentos con bastante independencia, las universidades latinoamericanas crean cada año un nuevo departamento de enfermería especializada para preparar un personal que sólo sabe trabajar en un hospital, o farmacéuticos que sólo saben vender una cantidad cada vez mayor de recetas delicadas.

El mundo se mueve hacia un atolladero, definido por dos procesos convergentes: un número mayor de personas tiene cada vez un número menor de alternativas básicas. El crecimiento de la humanidad es ampliamente publicitado y crea pánico. La disminución de alternativas fundamentales es consciente y constantemente despreciada por el productor, pues ellas causan una angustia profunda. La explosión demográfica excede las fronteras de la imaginación, pero la atrofia progresiva de la misma imaginación

social es racionalizada como un aumento de la posibilidad de elegir entre dos marcas registradas. Los dos procesos convergen hacia un punto muerto: la explosión demográfica provee cada vez más consumidores para todo, desde alimentos hasta anticonceptivos, mientras que nuestra imaginación se encoge y no puede concebir otra forma de satisfacer su demanda como no sea a través de los productos enlatados que ya están a la venta. En lo siguiente me limitaré a esos dos factores, puesto que, a mi modo de ver, forman las dos coordenadas que juntas nos permiten definir el subdesarrollo.

En la mayoría de los países del Tercer Mundo, la población crece, así como también la clase media —ingreso, consumo y bienestar se polarizan—. Aun cuando los índices de consumo per cápita aumentan, la gran mayoría de los hombres dispone de menos alimentos que en 1945, de menos salud pública, de menos trabajo significativo y de peores condiciones habitacionales. La creciente marginalidad es una consecuencia parcial del consumo polarizado y resulta parcialmente causada por la ruptura de la familia y de la cultura tradicionales.

En 1969 más personas padecen hambre, dolor y frío a la intemperie que al final de la segunda guerra —no sólo en cifras absolutas sino también en términos comparativos de porcentaje de población mundial—.

Confrontada con la realidad, la definición cualitativa del subdesarrollo medido según los indicadores de consumo se queda corta, pero aún así sirve para definir una de las dos mayores coordenadas del atolladero mundial. El carácter realmente crítico del subdesarrollo radica en que es un estado de ánimo y al mismo tiempo una categoría de la conciencia. En esta dimensión el proceso del subdesarrollo puede acelerarse intensamente a través de un esfuerzo planeado y dirigido hacia el mercado masivo de la modernización estandarizada. Pero al mismo tiempo, es dentro de ese marco donde se puede operar una inversión decisiva. El subdesarrollo como estado de ánimo aparece cuando las necesidades humanas se vacían en el molde de una demanda urgente por nuevas marcas de soluciones enlatadas que estarán continuamente fuera del alcance de la mayoría. En este sentido el subdesarrollo crece rápidamente, incluso en los países donde la oferta de salones de clase, calorías, autos y hospitales, va también en aumento. Estas instituciones ofrecen a una minoría servicios que satisfacen los requerimientos internacionales. Pero una vez que han monopolizado la demanda de todos, ya no pueden cumplir con las necesidades de las mayorías.

Insisto: el subdesarrollo como un estado de ánimo —y de desalien—to—, ocurre cada vez que las necesidades humanas básicas se presentan

como demanda por productos enlatados específicos que han sido diseñados para la sociedad de la abundancia. En este sentido el subdesarrollo es un resultado extremo de lo que podemos llamar, en términos comunes a Marx y a Freud, *Verdinglichung* o cosificación.

Por cosificación entiendo la enajenación de las necesidades reales que ya se perciben como si sólo pudieran satisfacerse mediante una demanda explícita de productos manufacturados en masa. Por cosificación entiendo traducir la “sed” por “necesidad de tomar una Coca-Cola”. Este tipo de cosificación surge cuando las necesidades humanas primarias las manipula un aparato burocrático que ha impuesto un monopolio sobre la imaginación de los consumidores en potencia.

Permítaseme volver a mi ejemplo tomado del campo de la educación. La propaganda intensa de la necesidad de escuelas lleva a todos a creer que la asistencia a clases y la educación son sinónimos, a tal grado que en el lenguaje cotidiano los dos términos son intercambiables. Una vez que la imaginación de todo un pueblo ha sido escolarizada o monopolizada a través de esa equivalencia, entonces a los analfabetos se les puede obligar a pagar impuestos para proporcionarles una educación gratuita a los hijos de los ricos y para una mayor expansión de la profesión magisterial.

El subdesarrollo es un resultado del aumento de los niveles de aspiración de las masas, sujetas a la intensa circulación en el mercado de los productos patentados en el foro de la imaginación alienada.

En ese sentido, el subdesarrollo dinámico es exactamente lo opuesto de lo que yo entiendo por educación, esto es: despertar la conciencia de que existen otros y nuevos niveles de posibilidades humanas, otras formas inexploradas de utilizar el saber tecnológico y de usar la imaginación creadora para evitar la capitulación de la conciencia social a manos de un monopolio que impone una solución prefabricada.

El procedimiento mediante el cual la circulación en el mercado de productos importados desarrolla el subdesarrollo, es algo que frecuentemente se estudia sólo en términos superficiales. El hombre que siente indignación al ver una planta de Coca-Cola en una favela, un ranchito o una callampa, es a menudo el mismo que se siente orgulloso al ver una escuela que crece en el mismo lugar. Resiente la evidencia de que hay una patente extranjera vinculada con el refresco; le gustaría ver en su lugar algo como Coca-Mex o Coca-Perú. Y a la vez ése es el mismo hombre que trata de imponer a toda costa la escolarización de sus compatriotas, sin darse cuenta de la patente invisible que ata profundamente esta otra institución al mercado mundial.

Hace algunos años vi a un grupo de trabajadores levantar un anuncio, de 20 metros, de la Coca-Cola en el valle desértico del Mezquital. La sequía y el hambre acababan de afectar seriamente la meseta mexicana. Un pobre indio de Ixmiquilpan, que fue quien me invitó, ofrecía a sus visitantes vasitos de tequila con un traguito de la oscura y costosa agua azucarada. Cuando recuerdo esa escena reacciono con furia. Pero me exaspero aún más al recordar los encuentros de la UNESCO, en los cuales los bien intencionados y bien pagados burócratas discuten con seriedad los currículos escolares en América Latina, o cuando pienso en las peroratas de entusiastas liberales que abogan por la necesidad de un número mayor de escuelas. El fraude perpetrado por los vendedores de escuelas es por cierto mucho menos obvio, pero mucho más fundamental que el arte del satisfecho representante de la Ford o de la Coca-Cola, puesto que el partidario de la escuela consigue hacer morder a la gente el anzuelo de una droga mucho más eficaz.

La asistencia a la escuela primaria no es un lujo inofensivo, sino que con ella ocurre lo mismo que con el indio de los Andes a quien su hábito de mascar coca lo tiene enjaezado a su patrón. Cuanto mayor es la dosis de escolarización que ha recibido un individuo, tanto más deprimente resulta su experiencia en abandonar las clases. El muchacho que deja la secundaria en el primer año padece mucho más su inferioridad que el que deja la primaria después del tercer año. Las escuelas del Tercer Mundo administran su opio mucho más eficazmente que las iglesias de otras épocas. A medida que el espíritu de una sociedad es progresivamente escolarizado, sus miembros pierden paso a paso las excusas que los hacían sentirse inferiores a los demás. Las escuelas racionalizan el origen divino de la estratificación social con mucho más rigor que el que siempre han usado las iglesias.

Hasta la fecha ningún país latinoamericano ha promulgado leyes contra los jóvenes que no consumen suficiente Coca-Cola o automóviles, pero todos los países latinoamericanos han aprobado leyes que definen a los desertores como ciudadanos que no han cumplido con sus obligaciones legales. Recientemente, el gobierno brasileño elevó casi al doble el número de años de escolarización gratuita obligatoria. Desde ahora cualquier desertor escolar que tenga menos de 16 años enfrentará por el resto de su vida el reproche de no haber aprovechado ese privilegio legalmente obligatorio para todos los ciudadanos. Lo curioso es que esa ley se promulgó en un país donde ni siquiera la predicción más optimista puede hacernos avizorar el día en que sea posible otorgar esas prerrogativas escolares por lo menos a 25%. La adopción de los estándares internacionales de educación condena

para siempre a la mayoría de los latinoamericanos a la marginalidad o a la exclusión de la vida social —en una palabra, al subdesarrollo progresivo—. Esa traducción de “objetivos sociales” en “niveles de consumo de los productos” no es exclusiva de unos pocos países. Por encima de todas las fronteras culturales, ideológicas y geográficas, las naciones se mueven hoy en día hacia el establecimiento de sus propias fábricas de automóviles, de sus propios hospitales y de sus propias escuelas primarias, y en la mayoría de los casos se trata, cuando mucho, de pobres imitaciones de modelos extranjeros y, especialmente, norteamericanos.

El Tercer Mundo necesita una profunda revolución de sus instituciones. Las revoluciones de la última generación fueron abrumadoramente políticas. Un nuevo grupo de hombres, con un nuevo conjunto de justificaciones ideológicas, tomó el poder para dedicarse luego a administrar fundamentalmente las mismas instituciones escolares, médicas y económicas, con el fin de satisfacer el interés de un nuevo grupo de clientes. Y puesto que las instituciones no habían cambiado radicalmente, la dimensión de la nueva clientela es aproximadamente igual a la anterior. Esto resulta claro en el caso de la educación. Los costos de escolarización por alumno son hoy prácticamente comparables en todas partes, puesto que se tiende a compartir los estándares empleados para evaluar la calidad de la escolarización. El grado de acceso a la enseñanza públicamente subsidiada, la cual se identifica con la posibilidad de ir a la escuela, depende en todas partes de su variable principal: el ingreso per cápita. Lugares como China y Vietnam del Norte pueden ser las excepciones significativas.

En todo el Tercer Mundo —si tenemos en cuenta el propósito igualitario según el cual fueron fundadas— las instituciones modernas son absolutamente improductivas. Mientras la imaginación social de la mayoría no haya sido paralizada de manera irreversible mediante la fijación a estas instituciones, hay cada vez mayor esperanza de que la revolución de las instituciones pueda planearse en el Tercer Mundo y no en los países ricos. De ahí la urgencia de abocarnos a la tarea de desarrollar alternativas viables frente a las soluciones “modernas”.

En muchos países el subdesarrollo se acerca a un estado crónico. La revolución a la cual me refiero debe echarse a andar antes de que eso suceda. Una vez más la educación ofrece un buen ejemplo de ello: el subdesarrollo educativo crónico tiene lugar cuando la demanda de escolarización tiende de tal modo a ser universal que la concentración total de los recursos educativos en el sistema escolar se convierte en una exigencia política

unánime. En ese momento, desenlazar la educación de la escuela, disociar el binomio escuela-educación, se hace prácticamente imposible.

La única respuesta viable frente al creciente subdesarrollo es planear una respuesta que sea una alternativa para las áreas de bajo capital. Es más sencillo hablar de alternativas para las instituciones y servicios que definir esas alternativas en términos precisos. No quiero añadir otro capítulo a las publicaciones acerca del año 2000 inspiradas por el señor Herman Kahn. No es mi propósito pintar una Utopía ni describir el escenario de un futuro de alternativas. Debemos contentarnos con algunos ejemplos que indiquen la posible dirección de las investigaciones.

Algunos de esos ejemplos ya han sido expuestos. Los autobuses son una alternativa para los enjambres de automóviles particulares. Unos vehículos diseñados especialmente para un transporte un poco más lento, o sobre rieles, sirven de alternativa a los camiones estándar. El agua no contaminada es una alternativa frente a la costosa cirugía. Los ayudantes de los médicos son una alternativa para los doctores y las enfermeras. El almacenamiento comunal de los alimentos resulta una alternativa frente a los costosos equipos de cocina. Podrían discutirse otras alternativas. ¿Por qué no, por ejemplo, considerar las caminatas como una futura alternativa que puede sustituir a la locomoción motorizada y explorar al mismo tiempo las tareas que ese cambio demandaría de los arquitectos? ¿Y por qué no uniformar la construcción de habitaciones familiares con estructuras prefabricadas, de modo que a cada ciudadano se le obligue a aprender durante un año de servicio social cómo construir su propia casa?

Hablar de alternativas en la educación es más difícil. Ello se debe, en parte, a que las escuelas han agotado enteramente los recursos que se destinan a la educación. Pero, incluso en este campo, podemos indicar las líneas generales para la investigación.

Hoy en día la escolarización se concibe como la asistencia de los niños a clase, las calificaciones, los programas de estudio. Los niños deben ir a la escuela durante cerca de 1 000 horas por año, y durante un periodo ininterrumpido de varios años. Como regla general, los países latinoamericanos pueden proporcionar a cada ciudadano entre 30 y 40 meses de ese servicio. ¿Por qué no, por ejemplo, hacer obligatorio uno o dos meses de clases para todos los ciudadanos de menos de 30 años?

Hoy en día la mayor parte del dinero se gasta en los niños. A un adulto se le puede enseñar a leer en una décima del tiempo y a un costo 10 veces menor que los insumidos por un niño. En el caso de la persona adulta

existe una recuperación inmediata de la inversión, no importa que su aprendizaje se vea a través de una nueva perspectiva y conciencia políticas, o que se enfoque desde el punto de vista de una productividad creciente. En el caso del adulto el saldo es doble, puesto que no sólo contribuye a la educación de sus hijos, sino también a la de otros adultos.

A pesar de esas ventajas, en América Latina —donde la mayor parte de los recursos públicos se destinan a las escuelas— los programas de alfabetización de adultos no sólo no son subsidiados, sino que son bárbaramente suprimidos, como sucede en Brasil y otros países donde el apoyo militar a las oligarquías feudales o industriales se ha quitado la máscara de su inicial benevolencia.

Es difícil definir otra alternativa, puesto que no existe aún ningún ejemplo para demostrarla, pero eso no quiere decir que no exista. Debemos entonces imaginar que los recursos públicos destinados a la educación se distribuyan de tal manera que se ofrezca a cada ciudadano una oportunidad mínima. Se podría imaginar algo así como una ley de derechos universales, similar a aquella que concibieron los militares después de la guerra, de tal modo que se divida la cantidad de los recursos públicos destinados a la educación entre el número de niños que está en edad escolar, asegurándose de que un niño que no ha aprovechado esas ventajas a la edad de siete, ocho o nueve años, cuando llegue a los 10 las tendrá disponibles.

Preguntamos entonces, ¿qué hacer con los compasivos recursos que cualquier república latinoamericana le ofrece a cada uno de sus niños? Respondemos: proveer casi todos los libros básicos, dibujos, cubos, juegos y juguetes que están totalmente ausentes de las casas y de los niños pobres y que le permiten a un niño de clase media aprender los números enteros, el alfabeto, los colores, las formas y otras clases de objetos y experiencias que aseguren su progreso educativo. Proveer anualmente a cada ciudadano menor de 30 años de varias semanas de vacaciones en un campamento de intenso trabajo educativo. Entre todas estas cosas sin escuelas o las escuelas sin ninguna de estas cosas, la elección es obvia.

Pero el niño pobre, el único para quien desafortunadamente la elección se plantea en términos reales, jamás puede elegir.

Definir las alternativas a los productos y a las instituciones que en la hora presente dominan nuestra visibilidad es difícil, no sólo, como he tratado de demostrarlo, por el hecho de que tanto esos productos como esas instituciones modelan nuestra concepción de la realidad, sino también por-

que la construcción de esas alternativas requiere de una concentración de voluntad e inteligencia poco frecuente.

En el último siglo hemos acostumbrado llamar a esa combinación de voluntad e inteligencia al servicio de la solución de problemas particulares independientemente de su naturaleza, investigación. Quiero dejar claro, sin embargo, a qué clase de investigación me refiero. No hablo de investigación básica en el campo de la física, la ingeniería, la genética, la medicina o las letras. El trabajo de hombres como Pauling, Crick, Penfield y Hibb debe sin duda continuar ampliando nuestro horizonte científico en otros campos. Los laboratorios, las bibliotecas y los colaboradores especializados que estos hombres necesitan los llevan a congregarse cada vez más en las pocas capitales de investigación que existen en el mundo. Sus avances radicales proporcionan nuevos parámetros para el diseñador de cualquier producto.

Tampoco hablo de los millones de dólares que se gastan anualmente en la investigación aplicada, puesto que ese dinero lo invierten las grandes instituciones que buscan perfeccionar y dar a la publicidad sus productos. La investigación aplicada es dinero gastado para hacer aviones más veloces y aeropuertos más seguros; dinero gastado para hacer medicamentos cada vez más específicos y poderosos y doctores más capaces de manejar los efectos secundarios de esas drogas; dinero gastado para enlatar más enseñanza en salones de clase; dinero gastado en métodos dedicados a administrar burocracias cada vez más grandes. Éste es el tipo de investigación al cual debemos oponer cierta clase de contracorriente, si deseamos llegar a presentar alguna alternativa a los automóviles, los hospitales, las escuelas y muchos de los tantos otros llamados “implementos necesarios para la vida moderna”.

Hablo de un tipo de investigación peculiarmente difícil, que por razones obvias ha sido hasta ahora profundamente descuidada. Lo que estoy haciendo es un llamado para investigar las alternativas a todos los productos que hoy en día dominan el mercado: alternativas a los hospitales y las profesiones que se dedican a mantener vivos a los enfermos; alternativas a las escuelas y a los procesos de enlatar productos que se rehúsan a proveer educación a quienes no tienen la edad requerida, a quienes no han seguido los programas exigidos, a quienes no se han sentado en un salón de clase durante el número sucesivo de horas indicado, en fin, a quienes no van a pagar para estar sometidos a las guarderías, los exámenes de admisión y la constancia de materias o títulos, a más del adoctrinamiento en los valores de la élite dominante.

Esta investigación contracorriente que intenta hallar alternativas fundamentales a las soluciones patentadas más comunes es el elemento crítico principal para la búsqueda de un futuro en el cual podremos vivir. Esta investigación contracorriente es distinta a la mayor parte del trabajo que se hace en nombre del año 2000: porque casi todo ese trabajo busca cambios en los modelos sociales, pero a través del desarrollo lineal de las consecuencias de la tecnología avanzada. La investigación contracorriente, a la cual hago referencia, debe tomar como uno de sus parámetros fundamentales la continua falta de capital en los países del Tercer Mundo.

Las dificultades de ese tipo de investigación son obvias. El investigador debe, en primer lugar, dudar de todo aquello que a primera vista es evidente. Segundo, debe persuadir a quienes tienen el poder de decisión para que actúen contra sus intereses a corto plazo. Y, finalmente, debe sobrevivir como individuo en un mundo que él mismo está tratando de cambiar tan fundamentalmente, ya que sus amigos de la minoría privilegiada lo ven como un destructor de la realidad cotidiana en la que todos nos apoyamos. Él sabe, por supuesto, que si logra tener éxito beneficiando a los pobres, puede que un día los ricos quieran también imitar a los felices.

Hay un camino normal para aquellos que dictan una política del desarrollo, ya sea que vivan en el Norte o en Sudamérica, en Rusia o en Israel. Ese camino es definir el desarrollo y establecer sus objetivos en términos que nos resulten familiares, según la manera habitual como ellos están acostumbrados a satisfacer sus necesidades, y de acuerdo con realidades que les permitan usar las instituciones sobre las cuales ejercen el poder o control. Esa fórmula no sólo ha fracasado, sino que fracasará siempre. No hay en el mundo suficiente dinero como para que el desarrollo pueda tener éxito según esas vías, ni siquiera en el caso en que las superpotencias combinaran para ese fin sus presupuestos bélicos.

Un curso análogo lo siguen aquellos que intentan llevar a cabo las revoluciones políticas, especialmente en el Tercer Mundo. Como regla general, prometen hacer accesibles a todos los ciudadanos los privilegios más comunes de que gozan las élites del presente, es decir, la escolarización, la hospitalización, etc. Respaldan esa promesa con la vana creencia de que un cambio de régimen político les permitirá holgadamente ampliar las instituciones que producen esos privilegios. La promesa y el llamado de los revolucionarios están, por tanto, tan amenazadas por el tipo de investigación contracorriente que yo propongo, como lo está el dominante mercado de los productores.

Vietnam, un pueblo armado con bicicleta y lanzas de bambú, ha llevado a un callejón sin salida a la mayor concentración de centros de investigación y producción que jamás haya conocido la historia. Debemos buscar nuestra supervivencia en el Tercer Mundo, en el que la ingenuidad humana es más lista que el poder mecánico.

Por más difícil que sea, la única manera de revertir el progresivo subdesarrollo es aprender a reírnos de las soluciones aceptadas, para así poder cambiar las demandas que las hacen necesarias. Sólo los hombres libres pueden cambiar sus mentalidades y ser capaces de asombrarse, y mientras acontece que no todos los hombres son completamente libres, resulta también que algunos son más libre que los demás.

II. LA METAMORFOSIS DEL CLERO

LA IGLESIA ROMANA, que quiere ser el signo de la presencia de Cristo en el mundo, se ha convertido en la mayor administración no gubernamental del mundo. Emplea 1 800 000 trabajadores de tiempo completo: sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos. Estos hombres y estas mujeres trabajan al servicio de un organismo que una empresa americana especializada ha clasificado entre las organizaciones más eficientes. La institución-Iglesia funciona conforme al tipo de la General Motors. Algunos católicos ven en esto un motivo de orgullo. Otros son conscientes de que la complejidad creciente de su administración amenaza su vitalidad y su capacidad de revelar a Dios a los hombres.

El esfuerzo por modernizar y hacer más eficiente a la Iglesia queda neutralizado por un deterioro de la disciplina. Cuanto más se convierte la Iglesia en una empresa organizada y moderna, más abandonada parece por su personal de tiempo completo.

Algunos reaccionan ante esta crisis con dolor, angustia y miedo. Otros trabajan heroicamente y se sacrifican inútilmente para conjurarla. Y otros, lamentándolo o mostrándose satisfechos, interpretan el desorden disciplinario como un signo de la desaparición de la misma Iglesia romana.

Me permito preguntarme si esta modificación profunda de las estructuras de la institución no podría llenarnos de alegría porque anuncia a una Iglesia más consciente de su impotencia y a una Iglesia más presente en un mundo que se socializa.

La estructura de la Iglesia está en crisis. Los mismos que emplean su lealtad y su obediencia en mantener su organización, y que podrían garantizar su eficacia, la abandonan en número creciente. Antes de 1960 las “defecciones” eran relativamente raras. Hoy son frecuentes. ¿Qué pasará mañana? En las dos Américas, como consecuencia de dramas personales vividos en el secreto de las conciencias, personas permanentes de la Iglesia en número cada vez mayor deciden renunciar a la seguridad afectiva, espiritual y frecuentemente económica de cuya provisión se encargaba el sistema graciosamente. Algunos se retiran a la vida cristiana: fatigados, desalentados e incluso desgarrados y amargados. Otros, con toda serenidad, toman

un compromiso más profundo. Tanto si se quedan como si no se quedan en el interior de la estructura presente, quieren permanecer en la primera línea del esfuerzo creador para modificar esta estructura.

Mi impresión es que, en los próximos años, la mayoría de los sacerdotes y religiosos tendrá que hacer frente a decisiones que en otro tiempo eran inconcebibles. La crisis de que hablo no proviene de un “mal espíritu del siglo”, ni de la ausencia de generosidad de eventuales “desertores”, sino más bien de un estado clerical que ha absorbido la función magisterial de la Iglesia.

La Iglesia presenta a la sociedad moderna estructuras superadas que, a su vez, están basadas en un manual de procedimiento internacional llamado Código de Derecho Canónico. Una teología fundada en nociones sociológicas inaplicables al mundo de hoy en su especificidad y en su complejidad trata de justificar este Código. Tomemos el “ministerio clerical” como ejemplo de este equívoco. Sólo en la medida en que tengamos la valentía de prever, en un lapso más o menos largo, la desaparición del personaje del “señor cura”, del “eclesiástico”, podremos hacernos una idea de la Iglesia del mañana. En efecto, estas apelaciones son la expresión de una profunda confusión de cuatro realidades en las cuales se funda la estructura presente de la Iglesia: 1) el clérigo; 2) el ministro, ya sea diácono o sacerdote; 3) el “monje”; 4) el “teólogo” profesional. Creo que la imagen que nos hacemos del “cura” o del “eclesiástico” es una mezcla de estas cuatro realidades. Me permitiré hablar en seguida de estos diferentes conceptos:

1. Es muy posible que 90% de los empleados que trabajan actualmente en la estructura funcional de la Iglesia, que viven de ella y a quienes debería reservarse en exclusiva el nombre de “clérigos”, son inútiles a la misma Iglesia.

2. En América Latina por lo menos, según todas las probabilidades, el “ministerio” pronto será ejercido sobre todo por no clérigos.

3. La secularización radical de la mayor parte de los ministros sagrados es paralela a la secularización de la vida religiosa que empezó con los institutos seculares. Esta secularización debe considerarse como una señal de la gratuidad y creciente vitalidad de la renuncia del “monje moderno”, para el que echamos de menos una apelación adecuada, como la echamos de menos para el sacerdote laico.

4. Me permitiré, finalmente, sugerir que el seminario es una institución indispensable si se quiere formar “curas” para su profesión, y una institución anacrónica e irreformable si debe servir para preparar laicos para el diaconado o para el sacerdocio en su plenitud.

ECLIPSE DEL CLÉRIGO

El personal eclesiástico goza de notables privilegios. Todo adolescente deseoso de entrar a formar parte del “clero” puede dar por descontada una situación prácticamente garantizada, con una serie de ventajas psicológicas y sociales. Su promoción depende en general de la edad y no de la competencia.

Los empleados eclesiásticos ocupan con frecuencia viviendas que pertenecen a la Iglesia, gozan de un trato de favor en los servicios de hospital y tienen toda la educación gratuita que deseen. La situación, la reputación y el rango social se los procura la sotana, y no la competencia o la fidelidad. A los laicos, empleados sin “tonsura” en las estructuras eclesiásticas, les son reconocidos algunos “derechos del hombre”, pero su promoción depende sobre todo de su habilidad para captarse los favores de los otros “permanentes de carrera”.

La Iglesia posconciliar sigue el ejemplo de ciertas Iglesias protestantes, que transfieren numerosos eclesiásticos del trabajo parroquial a las funciones de papeleo en el “apostolado burocrático”. Se nos pide que roguemos a Dios para que envíe más empleados a las oficinas y para que inspire a los fieles el deseo de pagar la cuenta. No todo el mundo es capaz de desear tales “beneficios”.

El desarrollo automático de las oficinas se realiza ciertamente sin asistencia divina: el mismo Vaticano es un ejemplo de esto. Desde el final del Concilio, las 12 venerables congregaciones han sido arrojadas con numerosos organismos posconciliares que se entrecruzan e imbrican: comisiones, consejos, órganos consultivos, comités, asambleas, institutos y sínodos. Este laberinto se sustrae a todo gobierno. Y muy bien. Tal vez aprenderemos así que los principios de administración de empresas no son aplicables al Cuerpo de Cristo. El Vicario de Cristo no es ni un presidente director general de una sociedad de negocios, ni un monarca bizantino. La tecnocracia clerical se encuentra todavía más lejos del Evangelio que la aristocracia sacerdotal. Tal vez reconoceremos que el mito de la eficacia corrompe el testimonio cristiano más insidiosamente que el poder; que el papa ganaría en grandeza y en fidelidad evangélica en la medida en que perdiera la iniciativa e incluso el control del testimonio de los cristianos en el mundo.

En el momento mismo en que el Pentágono trata de reducir su personal, estableciendo contratos por trabajos concretos, dirigiéndose al mercado libre de la industria, de la investigación y de la enseñanza, el Vaticano se orienta hacia la diversificación y proliferación de los organismos de la

Iglesia. La nueva administración central superorganizada escapa de las manos de los sacerdotes de carrera italianos, en beneficio de los especialistas eclesiásticos reclutados en el mundo entero. La curia pontificia de los tiempos medievales toma el cariz de un cuartel general de planificación y de administración de una firma internacional centralizada, cuyas sucursales gozan de una autonomía bien calculada.

La Iglesia antes hacía esfuerzos por hacerse reconocer por los Estados modernos como otro Estado; actualmente, trata en forma sutil de hacerse reconocer como un organismo de interés público internacional, análogo a la FAO o al Consejo de las Iglesias. Roma se convierte en algo similar a las fundaciones filantrópicas, a los consejos de investigación y a la comisión internacional atómica. Se crean muchos puestos nuevos y la jerarquía, habituada al control absoluto de sus subordinados, trata de cubrírlos con elementos dóciles a su iniciativa: la “gente de Iglesia”. La periferia de la Iglesia, como la misma Roma, está regida por las leyes de Parkinson: “el trabajo aumenta con el personal disponible” y “siempre hay personal dispuesto a servir en los grados superiores”. La superestructura de la Iglesia latinoamericana ofrece un ejemplo impresionante de esto.

Los obispos latinoamericanos de la generación precedente se trasladaban a Roma, aproximadamente cada 10 años, para hacer su informe al papa. Fuera de esto, su contacto con Roma se reducía a las peticiones rutinarias de indulgencias o de dispensas, transmitidas a través de la nunciatura y a las venidas ocasionales de los visitantes apostólicos. Hoy, una comisión romana para América Latina (CAL) reúne a subcomisiones de obispos europeos y americanos a fin de mantener el equilibrio con la asamblea episcopal latinoamericana. La organización de ésta incluye un consejo (CELAM) y comisiones, secretariados, instituciones y delegaciones en gran número. El CELAM corona las asambleas episcopales nacionales, algunas de las cuales poseen una organización burocrática de extraordinaria complejidad. Todo este edificio ha sido construido con el fin de facilitar deliberaciones ocasionales entre obispos para que, una vez vueltos a sus diócesis, puedan obrar con más independencia y originalidad. Los resultados raramente responden a esta intención. La mayoría de los obispos adquiere la mentalidad burocrática necesaria para establecer una ronda de reuniones cada vez más frecuentes. Los organismos nuevos exigen un personal cada vez más numeroso para los servicios del Estado Mayor clerical.

Una dirección central se cierne amenazadora sobre las iniciativas renovadoras y espontáneas de las iglesias locales. La multiplicación de los

funcionarios, por otra parte, puede verse desde la base como un elemento que contribuye a su propia desclericalización: los “curas” se eliminan a sí mismos de la parroquia, convirtiéndose en “monseñores de la oficina”. Este proceso se encuentra aliado con otros dos factores que reducen el número de sacerdotes: la creciente oposición de los jóvenes atraídos por el sacerdocio a dejarse embarcar en la carrera clerical convirtiéndose en “curas”, y el número creciente de sacerdotes que obligan a la Iglesia a aceptar su dimisión.

Lo que se ha dado en llamar reforma posconciliar del clero en todos estos planos, desde la curia romana a la parroquia rural, puede verse así como la condición previa, por una parte, para la renovación de una base “sin curas”, y por otra, para la aparición de un “clero” sin pretensiones apostólicas.

¿Por qué no podríamos prever, en efecto, en la Iglesia una “carrera eclesiástica” profesional? Un “clero” muy limitado, profesionalmente bien formado y bien pagado, que podría colocarse en el Estado Mayor para funciones técnicas. No veo ninguna razón para dar las órdenes a estos sociólogos, teólogos y contables, ni para exigir a estos hombres o mujeres una carrera de por vida. Su profesión no sería anunciar la Palabra ni presidir la comunidad, sino más bien un servicio eficaz de la superestructura inevitable.

EL CULTO DE MAÑANA

Un laico adulto, que habrá recibido las órdenes, presidirá la comunidad cristiana “corriente” del futuro. El ministerio se convertirá en una obra realizada en tiempo libre, y no será un trabajo profesional. Imaginamos que la “diaconía” sustituirá a la parroquia, como unidad fundamental institucional de la Iglesia. El contacto periódico entre amigos tomará el lugar de la reunión dominical de extraños. Una persona independiente, un dentista, un obrero, un profesor, y no un empleado de la Iglesia, escriba o funcionario, presidirá la reunión. El ministro, normalmente, saldrá del seno de su propia comunidad y sólo excepcionalmente será un enviado que constituye en torno a él una nueva iglesia. Será un hombre madurado en la sabiduría cristiana por su prolongada participación en una liturgia íntima de su comunidad, y no uno que ha recibido un título en el seminario, instruido profesionalmente en una jerga “teológica”. La plenitud y la madurez del matrimonio en unos, y la gozosa renuncia en otros, serán reconocidos como un signo válido para la carga del ministerio.

Más que la asistencia de una multitud anónima en torno a un altar, preveo el contacto personal de familias en torno a una mesa. Más que los edificios consagrados, destinados a santificar la ceremonia, será la celebración la que santificará el comedor de una casa. Esto no significa que todas las iglesias serán transformadas en teatros o en inmuebles invendibles. Evidentemente, no propongo que le quiten al obispo su catedral, ni que se le exija que se gane la vida. Creo que tomando el diaconado en serio, y sin ordenar por el momento a hombres casados para el sacerdocio en su plenitud, la Iglesia puede progresar en el momento mismo en que el número de sacerdotes disminuye.

Las estructuras pastorales han quedado ampliamente determinadas por 10 siglos de sacerdocio clerical y celibatario. En 1964 el Concilio dio un paso significativo hacia la renovación al aprobar el diaconado de personas casadas. El decreto es ambiguo, puesto que podría favorecer la proliferación de un clero de segundo orden sin cambiar las estructuras. Pero puede también conducir a la ordenación de hombres adultos, materialmente independientes, y no clérigos. El gran peligro es la clericalización del diaconado, que el diácono viva de los recursos de la Iglesia, retrasando así la necesaria e inevitable secularización del ministerio sacerdotal.

El futuro sacerdote “ordinario”, que se gana la vida, presidirá en su casa una reunión semanal de una docena de diáconos. Leerán juntos la Sagrada Escritura, estudiarán y comentarán la instrucción semanal del obispo. Si se ha celebrado la misa en el curso de la reunión, cada diácono llevará a su casa el Sacramento y lo conservará con su crucifijo y su Biblia. El sacerdote visitará las diversas “diaconías” y eventualmente presidirá en ellas la misa. Un cierto número de “diaconías” se reunirán de vez en cuando en otra sala alquilada, o en la catedral, para una misa más solemne. El obispo y sus sacerdotes, a media jornada liberados de sus tareas administrativas, encontrarán el tiempo necesario para concelebrar en ciertas ocasiones. El obispo, asistido por algunos permanentes, tendrá la posibilidad de preparar y de hacer circular su selección semanal de fragmentos de los Padres de la Iglesia y un esquema para su discusión. Asistido por su presbiterio, orientará la liturgia doméstica de las diaconías.

Todos estos cambios obligarán a revisar el precepto de la misa dominical, y también a revalorizar las prácticas rituales de la Penitencia.

El sacerdote secularizado

El derecho canónico actual prevé la ordenación de personas cuya subsistencia corre de por vida a cargo de la Iglesia, y la de personas dotadas de bienes propios suficientes. Vincular la ordenación a esta forma burguesa de independencia económica nos parece, en nuestros días, una cosa anormal, por no decir indigna. Hoy un hombre se gana la vida realizando un trabajo cualquiera en el mundo, y no desempeñando un papel en una jerarquía. La Iglesia ha tenido razones válidas para oponerse al trabajo de los sacerdotes deformados por el seminario y por la vida clerical. Pero estas razones no se aplican al trabajador adulto, ordenado de diácono o de sacerdote, tanto si está casado como si es “monje”. Considerar las capacidades profesionales o la seguridad social adquirida por el trabajo como una señal de independencia suficiente para ordenarse no es ciertamente contrario a la intención del derecho canónico. El ministerio sacramental de “laicos ordenados” nos ayudará a ver con ojos nuevos la “oposición” tradicional entre el eclesiástico y el laico en la Iglesia. A medida que superemos estos dos conceptos, se volverá evidente su carácter transitorio. El Concilio, resumiendo el proceso histórico de la última centuria, ha tratado de definir al sacerdote y al laico en dos documentos distintos. Pero el futuro, a partir de la antítesis aparente, edificará una nueva síntesis que irá más allá de las categorías presentes.

El lenguaje cotidiano no tiene palabras para definir esta nueva realidad, y la imaginación católica se asusta al querer dar un nombre bautismal a este “hijo legítimo”, ¿un laico-sacerdote? ¿Un no clérigo ordenado de diácono o de sacerdote? ¿Un sacerdote de los domingos? ¿Un sacerdote a media jornada? ¿Un ministro sacramental secularizado?

La historia de la institución clerical desde el Concilio de Trento ha hecho que la expresión “sacerdote secular” sea impropia.

Este nuevo tipo de cristiano será sobre todo el presidente de la celebración, y no el sacerdote para toda clase de actividades, que se presta muchas veces sin competencia para una variedad pasmosa de tareas sociales y psicológicas. Su aparición libraré finalmente a la Iglesia del sistema restrictivo de los beneficios y de los regalos. Más aún, la Iglesia en este momento habrá renunciado al número infinito de responsabilidades que han hecho del sacerdote un accesorio artificial de funciones sociales establecidas. El laico ordenado hará que sea superfluo, desde el punto de vista pastoral, el “cura eclesiástico”. La transformación de la existencia actual permite a to-

do hombre una libertad, reservada con anterioridad a los nobles y a los clérigos, que le deja disponible para aceptar funciones espirituales a media jornada. El tiempo libre aumenta paralelamente a la reducción de las horas de trabajo, a la jubilación precoz y a las ventajas más amplias de la seguridad social.

El trabajador que libremente renuncia al tiempo de esparcimiento ya no encuentra límites para su educación. Para una creciente mayoría de hombres maduros e independientes existe tiempo disponible de preparación para el ejercicio del ministerio cristiano en una sociedad pluralista y secular. Las mismas razones que hacen de todo cristiano entregado una persona capaz de prepararse para la presidencia de la comunidad eclesiástica, hacen que sea superfluo el clero parroquial. Los ciudadanos católicos formados no piden al señor cura consejo para una acción profana. El político ateo o el técnico laico poseen tal vez mejores títulos para la función de consejeros en valores humanos. La gente capaz de reflexión teológica no va ya a pedir al padre una dirección moral. Piensa por su cuenta. Su formación teológica es a veces superior a la del sacerdote. Los padres que tienen una buena educación dudan cada vez más en confiar a sus hijos al sistema de enseñanza clerical. Se dan cuenta de que ellos mismos son capaces de evangelizarlos, de que en el mundo moderno esta tarea no puede delegar solamente al consiliario, y de que tienen ellos mismos la gracia para llevar a cabo dicha tarea.

Sacerdotes a título interino

Es verdad que existen dificultades para la ordenación de hombres sobre los cuales la Iglesia tiene poco dominio. El laico ordenado podría querer dejar el ministerio; podría ser reo de pecado público; él o su mujer podrían convertirse en factores de discordia en la comunidad cristiana. ¿Y entonces, qué? El derecho canónico actual contiene en germen la solución: que se le suspenda de sus funciones. La “suspensión” la debe decidir tanto el individuo como la comunidad, y no debe entenderse solamente como un castigo en manos del obispo. El ministro ordenado puede creerse llamado a tomar una posición criticable y discutida: si así ocurriera, dejaría de ser un símbolo de la unidad sacramental, ya que juzgaría necesario convertirse en un signo de contradicción. Que él mismo, la comunidad o el obispo decidan con toda libertad si debe retirarse de la presidencia de la comunidad, de la cual será entonces un simple miembro. La comunidad que reconoció su ca-