

IVAN ILLICH
SINOPSIS POR
JEAN ROBERT

EL HUMANISMO RADICAL

III ENCUENTRO INTERCULTURAL

DICIEMBRE 2012

iilichcuernavaca@gmail.com
<http://www.youtube.com/user/iilichcuernavaca>
<https://sites.google.com/site/ivanillichcuernavaca/contacto>

Jean Robert

Jean Robert, autor de las sinopsis presentadas aquí, arquitecto y estudiante de urbanismo en Amsterdam a principio de los años sesenta, tuvo en esta ciudad, en 1963, una especie de revelación provocada por un grupo de activistas deseosos de conservar el carácter peatonal de su ciudad que llamaban “el refugio” o *mokum*:

Si el urbanismo quiere ser otra cosa que un dispositivo de despojo territorial de los pueblos y barrios al servicio de intereses especulativos, tiene que reinventarse enteramente a partir de la capacidad humana más equitativamente distribuida, la de caminar.

Robert encontró a Illich en 1973 en el CIDOC y su conversación sólo fue interrumpida por la muerte de Iván, el 2 de diciembre 2002.



INDICE DE SINOPSIS

Introducción Iván Illich en Cuernavaca, 1961-1976	2
Día 1	
1. CIDOC (Centro Intercultural de Documentación)	3
2. La escuela obligatoria, un instrumento de segregación social programada	5
3. Energía y equidad: Los transportes chupatiempos y la energía destructora de la equidad	7
4. Una industria médica iatrogénica	9
Día 2	
5. Reflexiones sobre el concepto de contra-productividad I. Orígenes	12
6. Reflexiones sobre el concepto de contra-productividad. II. Controversias	15
7. AUTOSTOP <i>Ivan Illich y Jean Robert</i>	17
8. Disidencia, desviación y delincuencia. Sus estilos	19
9. El género vernáculo	22
10. El tráfico automóvil, radiografía de la contra-productividad industrial	25
11. El análisis del fetichismo de las mercancías, aportación primordial de Karl Marx. Intervención en el CIDECI de San Cristóbal, 2 de enero 2011 <i>Jean Robert</i>	31
12. Sinopsis de la introducción de <i>El trabajo fantasma</i>	38
13. El papel cambiante de las profesiones <i>Sajay Samuel sinopsis en español Jean Robert</i>	41
14. Ciudades para un futuro más sostenible	45
Día 3	
15. Anotaciones de Illich sobre la historia del cuerpo	48
16. Anotaciones sobre el proyecto de una historia del cuerpo	51
17. El cuidado de la mirada en la era del espectáculo	54
18. Historia de la mirada y de los regímenes scopicos	58
19. El evangelio y la mirada	60
20. Teología de las imágenes, historia de la mirada	64
21. La proporcionalidad en música <i>extractos de Matthias Rieger</i>	66

Introducción Iván Illich en Cuernavaca, 1961-1976

Iván Illich no era un pensador desencarnado que hubiera podido escribir su obra en cualquier lugar del mundo. Si hubiera vivido en otra parte, su obra hubiera seguramente sido diferente. Sus pensamientos, en forma no siempre muy evidente, estaban nutridos por los “jugos del terruño”. Tres de sus ideas fundamentales, *la convivialidad*, *la amistad* y *la hospitalidad*, entraban en resonancia con la tierra generosa, hospitalaria y alegre que lo había acogido. En tanto al concepto fundamental de sus “años de Cuernavaca”, *los límites*, debían proteger, contra el exceso de sustitutos industriales, las capacidades autónomas de los pueblos, como la de caminar en seguridad o hacer su propia masa y hasta su propia casa, la amenidad de las calles, la curiosidad genuina de los jóvenes o aquella “medicina doméstica” que daba a las madres, las tías y las abuelas el poder de curar la mayoría de las enfermedades corrientes.

El Iván Illich que quisiéramos celebrar es el autor, el conversador y el amigo cuyas ideas nacieron de su encuentro con el sentido común de una cultura milenaria demasiadas veces ninguneada por las elites de la política y de la economía. Ahora que el proyecto de estas elites se ha estancado en un callejón sin salida, ha llegado el tiempo de los retornos de saberes avasallados. Otra hora ha sonado para Iván Illich.

En tanto a lo que hacía Illich antes de llegar a Cuernavaca, las bibliotecas y varios sitios de la red (por ejemplo www.ivanillich.org.mx o www.pudel.uni-bremen.de) abundan en datos biográficos y bibliográficos sobre este importante pensador. Baste recordar que Iván Illich nació en algún lugar de Europa antes de la segunda Guerra mundial. Cuando la catástrofe que puso fin a la vieja cultura europea alcanzó la capital en la que había nacido, huyó a otro país donde fue sucesivamente bachiller, guía de montaña, pastor de cabras y traductor entre hablantes de múltiples lenguas. Luego, estudió casi simultáneamente cristalografía, química, teología e historia. Hablaba más de diez idiomas y se le predijo una carrera diplomática en la Iglesia. Rompió con este destino de dignatario y se puso al servicio de una comunidad portorriqueña de Nueva York. Algunos años después, era vice-rector de una de las principales universidades de Puerto Rico. Se fue de la isla por divergencias fundamentales con algunos prelados locales. Buscó otras tierras, otros mares. Cruzó América latina de sur a norte, a pie y en autobuses. Fundó, en Cuernavaca, un centro de formación para gente del norte que se preparaba a cumplir algunos años de misión en América latina. Vislumbró rápidamente el carácter colonial de este proyecto y declaró a los candidatos que lo mejor que podían hacer para América latina era volver a casa. Logró independizar el centro de formación que había fundado y lo llamó CIDOC, Centro Intercultural de Documentación.

Y es donde nuestra historia comienza. CIDOC fue el primer foro en el mundo en que se examinaron rigurosamente las consecuencias del abandono de todo sentido de límites, es decir de la proporción. En sus libros de ésta época, Illich analizó sucesivamente las consecuencias del afán de acumular todos los saberes y ponerlos a disposición de todos que esteriliza las escuelas modernas, del sueño de ubicuidad total y de velocidad para todos que congela la circulación y de la promesa de eliminación de todas las enfermedades y de vencimiento de la muerte que ha transformado la medicina en una amenaza contra la salud.

Estos temas darán la pauta del primer día de nuestro seminario conmemorativo, el 13 de diciembre. El segundo día examinará los principales conceptos críticos elaborados por Illich y sus amigos. El tercer día profundizará las nociones de *los ámbitos de comunidad* y los ampliará para abarcar lo que se ha calificado de *valores de uso* y de *bienes vernáculos* así como las percepciones sensoriales elementales: el sentido del propio cuerpo, la mirada o la audición de consonancias o de ruido.

CIDOC (Centro Intercultural de Documentación)

Iván Illich se estableció en Cuernavaca en 1961 para fundar el CIF (Centro Intercultural de Formación), un centro de formación de religiosos y laicos dispuestos a obrar en América latina. El proyecto se asemejaba al de los voluntarios para el Papa, una versión católica de algo parecido al Peace Corps.

Iván Illich tenía muchas objeciones a este proyecto, todas bien fundadas que, además, fueron aceptadas ulteriormente por la misma jerarquía eclesiástica...

En la práctica, lo que ofrecía el CIF a sus estudiantes era:

Excelentes clases de español.

Aprendizaje por “inmersión total” en un medio familiar mexicano.

Una pequeña, pero excelente biblioteca cuyos catálogos permitían seguir investigaciones iniciadas en el CIF en bibliotecas mayores.

Conferencias por conocedores de primer plano de las realidades latino-americanas. Seminarios.

En conversaciones privadas, Iván pedía a sus estudiantes considerar la posibilidad de “no bajar al sur” y de volver mejor a su hogar, enriquecidos por sus vivencias “latinas”.

En 1968, Illich fue convocado a Roma por la Congregación de la Fe, para contestar a unas 80 preguntas, de las cuales la mitad concernían “terceros”: amigos, colegas, conocidos o menos conocidos. Recomendó al “inquisidor” dirigirse mejor a los interesados y declaró no estar dispuesto a contestar ninguna pregunta que no fuera específicamente sobre él. Se rompieron las relaciones entre el CIF y la jerarquía romana. Con ello, el CIF dejó de existir como tal.

No se pudo descubrir ninguna infracción al Derecho Canónico en los actos de Illich, sin embargo consideró que el proceso había creado tal confusión que su persona traía una sombra que no le permitía más ejercer su ministerio sacerdotal. Pidió al papa que lo relevara de todos sus *privilegios* sacerdotales.

De vuelta a Cuernavaca, Illich reunió a sus colaboradores y decidieron juntos seguir colaborando en un nuevo proyecto que tomó el nombre de CIDOC (ya existía antes, pero le dieron una definición nueva). Se independizaron económicamente, con la escuela de lengua funcionando como “locomotora” económica principal. Si bien, antes del 1968, CIF había publicado principalmente sobre la posición, las ambiciones desmedidas (Catholic Church Inc.), pero también la vocación profunda de la Iglesia en las sociedades latino-americanas, CIDOC se volverá la “mayor editorial mexicana en términos de títulos publicados anualmente”, publicando principalmente sobre temas relacionados con los predicamentos de la sociedad industrial, como por ejemplo:

- la falla de los programas de educación universal y obligatoria,

- la deriva hacia el congestionamiento crónico de una sociedad que valora la velocidad y, mediante ella, promete “hacer ganar tiempo”,
- la peligrosidad creciente de los hospitales, lugares generadores de enfermedades.

Sería interesante proponer una explicación –arraigada más en la historia de la ideas que en la sociología o la psicología - del fulgurante éxito de CIDOC y de las “tesis de Illich” entre 1970 y 1976, fecha del cierre de esta institución, oficialmente por “exceso de éxito”, más profundamente, porque había dado lo que había de dar y era tiempo de hacer otra cosa. El éxito de CIDOC no es ajeno al espíritu contestatario que caracterizó el año 1968, pero al cual Illich y sus colaboradores dieron un giro inesperado. . .

El fin de CIDOC marcó, para Illich, el inicio de investigaciones totalmente nuevas, sobre la ilusión de la alfabetización general (la introducción a la crítica del alfabeto debilita la cultura oral y destruye escrituras históricas), la historia del cuerpo y de las percepciones, la proporcionalidad, mientras emergían líneas críticas respecto al desarrollo (universalmente alabado por políticos y economistas) y un análisis fundamental del principio axiomático de toda economía moderna: la escasez, verdadero síndrome de indiferencia a los demás adquirido.

*La escuela obligatoria, un instrumento de segregación social programada*¹

La escuela es una pirámide con una base muy amplia a la que todos entran por obligación. Sin embargo, sólo la ínfima minoría de los que llegan a su punta, tienen acceso a los instrumentos que dan poder y prestigio en la sociedad. Son ellos también que definirán los estilos y los contenidos de la política y beneficiarán de becas, viajes al extranjero y de los servicios médicos más caros.

La subida hacia esta punta es un *triage* – un proceso de segregación – en el cual, fuera de una estrecha minoría, prácticamente todos serán reprobados. El reprobado promedio no evalúa su posición por la altura que alcanzó en el escalafón escolar; lo que evalúa es su fracaso relativo, medido por lo que le falta para alcanzar la punta.

La idea pregonada con fines electorales de que la escuela es una igualadora social, no corresponde a la realidad sino que es semejante a un mito religioso. Como todo mito, la escuela genera sus rituales. Tampoco es cierto que “cada vez que se abre una escuela se cierra una cárcel”. Al contrario, los individuos más peligrosos son, actualmente, criminales de cuello blanco sobre-educados.

Los educadores profesionales lograron desarmar la crítica de Illich, haciéndola parte del currículo de las profesiones de la educación y poniéndola en los mismos renglones de sus bibliotecas, que las obras de Rousseau, Pestalozzi, Freynet o Freire, la castran de su actualidad revolucionaria.

Así pueden seguir convenciendo a generaciones de estudiantes en pedagogía, de que éste es el proceso de escalada de la pirámide, que en sí, conduce el éxito. Se logra así mantener una creencia esencial para el mantenimiento del sistema, que consiste en confundir los métodos de adquisición de conocimientos con la materia de la enseñanza; es decir, el número de años de estudio con la efectividad del aprendizaje. En otras palabras, se hace creer que, entre más fondos de pantalón uno gastaría en las bancas de las escuelas, más crecería en sabiduría y ciencia. La realidad es muy distinta: para la mayoría de los ciudadanos, el sistema educativo es un obstáculo mayor que el derecho a la instrucción.

En contraste, desescolarizar la sociedad sería desestablecer la legitimidad del sistema de *triage* – o selección social – que la escuela instrumentaliza. Para ello no es suficiente desescolarizar las instituciones. Es, como insistía Valentina Borremans, hay que liberar a todo el *ethos* de la sociedad del mito de la escuela obligatoria y de los rituales que justifica.

Todo el sistema educativo es una utopía negativa, una *distopía*: Querer asegurar la educación universal por la escuela obligatoria es un proyecto eminentemente irrealizable. ¿Cómo calificar las alternativas propuestas por los educadores? Son nuevos métodos de cebadura educativa obligatoria, proyectos cuyo verdadero fin es el desarrollo de las industrias de producción de bienes y servicios.

Sin embargo en 1972, Illich autorizó que un seminario sobre “Las alternativas en educación” tuviera lugar en el CIDOC, en Cuernavaca. Convencido de que la sociedad *puede* ser desescolarizada, Illich vislumbraba la integración de instituciones con fines educativos a un medio social sin escuelas, abriendo así una nueva era del *ocio*, *scholè* en griego, de donde viene el latín *schola*, escuela. En el medioevo, la escuela que no era obligatoria, era un lugar de *otium*, ocio estudioso, cuya negación era el *negotium*, el quehacer mundano, el “negocio”.

Es en el capítulo VI, “Tramas de aprendizaje” de *La sociedad desescolarizada* que, Illich fue lo más lejos en el bosquejo de alternativas. Sin embargo, se dio rápidamente cuenta del peligro que representaba. Las redes o tramas de aprendizaje que proponía, podían ser movilizadas en vista de un aumento de la

¹ Ivan Illich, *Una sociedad sin escuela*

productividad en la fabricación del saber. De ahora en adelante, será más prudente y formulará sus críticas absteniéndose de precisar cómo “hacerlo de otra manera”.

Si permanece superficial, la alternativa educativa sólo puede reforzar el *programa oculto* de la escolaridad, que consiste en desarrollar prejuicios: adornado con sus títulos, el privilegiado puede considerar a la mayoría con desdén, mientras que el reprobado debe convencerse que él es el único culpable de su fracaso, lo que vuelve más aplastante la segregación que la sociedad practica contra la mayoría de sus miembros. Otro aspecto del programa oculto de la escolaridad, es el desprecio que inculca tanto a sus pocos ganadores como a sus muchos perdedores, por todo aprendizaje autodidacto y en general toda autonomía. El autodidacto sólo adquiere saberes no homologados y por consecuencia, considerados inútiles. Curarse solo se vuelve un acto irresponsable. Ir caminando a donde uno quiere es un síntoma de pobreza – o un privilegio de muy rico. Cualquier logro personal en margen de las instituciones despierta suspicacia. La escuela obligatoria es una creadora de necesidades tales, que cada necesidad nueva permite definir una nueva categoría de desdichados. En los juegos de la escolarización, los pobres son siempre los engañados. La escuela obligatoria moderniza la pobreza, que se transforma en una imposibilidad de actuar en el plan social y un confinamiento a una existencia de dependencia y de frustración.

Todos los programas de mejoramiento de la educación se traducen en inyecciones de dinero, mientras que lo que faltaría es una revolución de las instituciones, que aseguraría a todos posibilidades iguales de educación. Este objetivo sólo es realizable si deja de ser confundido con la escolaridad obligatoria. Actualmente, la escuela es la religión mundial de un proletariado modernizado, cuyos rituales sirven para hacer del diploma una necesidad.

Leer “Energía y equidad” de Iván Illich en tiempos de crisis

La capacidad de ir a donde uno quiere caminando, es la habilidad más igualmente distribuida entre la gente. Es *innata*, un derecho natural por nacimiento. Algunos parecen haber olvidado esta verdad. Para otros ha sido suprimida, sus pies como su imaginación han sido discapacitados, han llegado a pensar que necesitan perpetuamente ser *transportados* con altos costos de energía. Pero no pueden ignorar por completo que la movilidad basada en la energía mecánica sólo puede ser clasificatoria, es decir, discriminatoria: “Dime a qué velocidad eres transportado y te diré quien eres”, se ha vuelto el eslogan de la era de los transportes intensivos en energía. La sociedad está así inevitablemente estratificada en una estructura de clases mundial de capitalistas de la velocidad.

La equidad y la energía mecánica se han vuelto categorías en conflicto: el crecimiento de la segunda exige el decaimiento de la primera, y recíprocamente; sólo el decrecimiento de la energía mecánica puede contribuir a (re) establecer la equidad. En otras palabras, si una sociedad optara por aumentar la equidad entre sus miembros, ellos tendrían que reducir su poder mecánico *per cápita*.

Desgraciadamente los expertos piensan de manera diferente, no quieren involucrarse con una opción que los dejaría sin trabajo. En vez de responder a una esperanza de equidad, desatan un nuevo fantasma, cada vez que sienten su poder amenazado: la crisis. La crisis de la energía se basa en la falacia que el hombre es inherentemente dependiente de la energía de las máquinas.

En 1974, cuando al limitar sus exportaciones, los países de la OPEP desataron la primera crisis de la energía, Illich escribió:

“Hay que desenmascarar la así llamada ‘crisis de energía’. Se trata de un eufemismo que encubre una contradicción, indica una frustración, consagra una ilusión. Encubre la contradicción inherente al hecho de querer alcanzar, al mismo tiempo, un estado social basado en la noción de *equidad* y un nivel cada vez más elevado de crecimiento industrial. Indica cuál es el grado de frustración actual, provocado por el desarrollo industrial. Finalmente, consagra la ilusión de que se puede sustituir indefinidamente la [potencia] metabólica del hombre por la [energía] de la máquina, ilusión que lleva, en este momento, a los países ricos a la parálisis y fatalmente desorienta la planificación del desarrollo en los países pobres. Al difundir el pánico de una inminente e inevitable ‘crisis de energía’, los ricos perjudican aún más a los pobres que al venderles los productos de su industria”².

Quisiera discutir con ustedes la posibilidad de aplicar a la actual “crisis económica”, el tipo de reflexión que Illich elaboró para clarificar la crisis de la energía hace treinta y cinco años. ¿No será que la “crisis económica” encubre la contradicción inherente al hecho de querer alcanzar, al mismo tiempo, la justicia y un nivel cada vez más elevado de crecimiento económico?, ¿No consagra la ilusión de que se pueden sustituir indefinidamente los poderes y los saberes de subsistencia de la gente por bienes y servicios de mercados? Al difundir el pánico de una inminente e inevitable ‘crisis económica’, los ricos ¿no buscan prolongar la vida de un sistema que les favorece?, ¿No van a usar el pánico que difunden para proceder a los ajustes estructurales necesarios para volver a poner el descarrillado sistema sobre sus rieles?

² Iván Illich, *Energía y equidad. El desempleo creador*, México, Posada, 1974.

Presento a consideración el campo de la circulación de personas. Me limitaré al estudio de la circulación de la gente y de su equipaje personal porque la circulación de bienes en cantidades superiores exigiría otro planteamiento. En la circulación distinguiré dos medios de locomoción: el *tránsito* de las personas que usan su propia fuerza para trasladarse de un lugar a otro y el *transporte* motorizado.

Cuando la energía requerida por el usuario rebasa una cierta barrera, el tiempo de unos cuantos adquieren un valor muy alto, en tanto que se deprecia el de la mayoría de los otros”³.

El grado de esta transferencia es relativo a la velocidad. Despoja a los que quedan atrás y como son la mayoría, este despojo de tiempo de vida, plantea preguntas éticas más apremiantes que la diálisis renal o el trasplante de órganos.

Pasada la barrera crítica de la velocidad en un vehículo, nadie puede ganar tiempo sin que, obligadamente, lo haga perder a otro. Aquel que exige un lugar en un avión, proclama que su tiempo vale más que el del prójimo. En una sociedad en donde el tiempo para consumir o usar se ha convertido en un bien precioso, servirse de un vehículo cuya velocidad exceda ésta barrera crítica, equivale a poner una inyección suplementaria del tiempo vital de otro al usuario privilegiado de vehículos⁴.

Pero esta transferencia de privilegios hacia el rico ocurre con un alto costo de tiempo para todos. Más allá del umbral crítico, los transportes crean distancias que sólo ellos pueden atravesar: la tienda local desaparece remplazada por un supermercado lejano, el hospital queda fuera de la distancia en la que se puede llevar a pie un niño enfermo; entonces, la gente ya no usa los transportes para expandir el horizonte de sus opciones, más bien empieza a necesitarlos porque ya no encuentra lo que desea cerca de donde vive. Además, cuando el transporte domina la circulación, la velocidad empieza a erigir una jerarquía de destinos:

Hoy vemos la formación de una jerarquía de diferentes circuitos de transportes, los cuales determinan el acceso a sus servicios de acuerdo con la velocidad que desarrollan, y por tanto, cada uno define su propia clase de usuarios. Cada uno de estos circuitos, si es de velocidad superior, reduce el acceso a menos personas, conecta puntos más distantes entre sí y devalúa los circuitos a menor velocidad⁵.

Ésta clasificación discriminatoria refleja una jerarquía social que determina la distribución de los dineros públicos como Illich lo mostró en *La sociedad desescolarizada*, la entrada a los altos grados del sistema escolar es la ventaja socio-económica inicial en las sociedades industriales modernas.

³ Ibíd.

⁴ Ibíd.

⁵ Ibíd.

Una industria médica iatrogénica⁶

La empresa médica es, para Illich, el paradigma de la contra-productividad de los servicios en contexto industrial. Más precisamente, la medicalización perniciosa de la salud no es más que un aspecto de un fenómeno general: cuando todo el espacio está atiborrado por mercancías o servicios, el hombre se vuelve incapaz de producir valores de uso. El atiborramiento pedagógico paraliza entonces el aprendizaje autónomo, el congestionamiento vial vuelve la marcha inefectiva y peligrosa, y el encarecimiento de los servicios médicos desvaloriza toda higiene personal gratuita.

En esta obra, Ivan Illich aplica sistemáticamente a la medicina el análisis de los tres niveles – técnico, social, y estructural – de la contra-productividad⁷ que, como lo veremos, fue su fuerza y es ahora su debilidad.

Para hacerlo, escoge una terminología en parte retomada del vocabulario técnico de la medicina. Por ejemplo, poco antes de la publicación de *Némesis médica*, la revista profesional de los médicos ingleses, *The Lancet*, había lanzado un neologismo para definir una nueva epidemia: la *iatrogénesis*, transmisión contagiosa de enfermedades por la profesión médica (del griego *iátrós*, médico). La iatrogénesis es la contra-productividad de la medicina.

La contra-productividad técnica se vuelve aquí *iatrogénesis clínica*. Es explícitamente el tema de toda la primera parte de *Némesis médica* (p. 541-561). La locución define, como la contra-productividad técnica, el congestionamiento de los hospitales y los accidentes que éste provoca, así como las consecuencias de las “malas prácticas” inherentes a todo sistema técnicamente contra-productivo.

La *iatrogénesis social* es el tema de la segunda parte (p. 541-635). Define la desvalorización y la destrucción de las capacidades higiénicas autónomas por el sistema médico, como por ejemplo la desaparición casi total de la *medicina doméstica* practicada hasta los años 1950-60 en los países ricos con bastante competencia por las madres, las abuelas y las tías y aún practicada abierta o clandestinamente en los países pobres. Como la contra-productividad social de las escuelas y de los sistemas de transporte, la iatrogénesis social es la incapacidad creciente del hombre industrializado de producir valores de uso.

La *iatrogénesis cultural* es la contra-productividad estructural de la medicina. Es el objeto de la tercera parte del libro (principalmente p. 636-704).

I. La iatrogénesis clínica : una sociedad enferma de la medicina

Entre el fin del siglo XIX y el fin de la Segunda Guerra Mundial, la medicina franqueó sucesivamente dos umbrales críticos. A partir del primero, el acto médico obtuvo generalmente más efectos benéficos que negativos. La peste y la poliomielitis prácticamente desaparecieron. Una sola dosis de medicamento bastó para conjurar la neumonía. El DDT suprimió los vectores de la malaria. Entre

⁶ *Némesis Médica, Obras reunidas*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 531-763.

⁷ La contra-productividad técnica es el conflicto entre el output industrial recién producido y el que fue producido anteriormente, como cuando un coche que entra a una vía congestionada hace perder al conjunto de los otros un múltiplo del tiempo que el pasa en ésta vía. Es una relación de productos contra productos.

La contra-productividad social es un conflicto entre lo que puedo hacer por mi mismo y lo que otros pretenden hacer para mí, entre la autonomía y la heteronomía. Es por ejemplo el hecho de que los servicios de transporte estorban la marcha, la vuelven peligrosa e ineficiente.

La contra-productividad estructural es la parálisis de la imaginación que vuelve ciego al hecho de que los males sociales existentes - como la pendularidad obligatoria y el congestionamiento de la circulación - no siempre han existido y que no existirán siempre. Es la cerrazón a la posibilidad de invertir las instituciones. Ver sesión sobre *energía y equidad*.

1900 y 1920, cada año que pasaba aumentaba en algunas semanas las probabilidades de supervivencia del recién nacido. Pero, a partir del punto en que cada uno pudo afirmar que conocía una persona que había sobrevivido una enfermedad gracias a una intervención médica. La gente empezó a creer que la oferta de cuidados médicos equivalía a una mejoría de la pretendida “calidad de la vida”.

Poco después del fin de la Segunda Guerra Mundial, se manifestó un segundo umbral. En ciertas poblaciones altamente industrializadas, los jóvenes empezaron a temer no durar tanto como sus padres. Los actos médicos comenzaron a tener más probabilidad de volverse contra-productivos o iatrogénicos. Sistemas médicos cada vez más costosos, se mostraron incapaces de aumentar la esperanza de vida, salvo en el período postnatal.

Hoy en día, la medicina no sólo es incapaz de reducir la morbilidad global. Se ha vuelto la fuente de una nueva enfermedad: la enfermedad iatrogénica – engendrada por el médico – actualmente la epidemia más peligrosa y menos reconocida. Las medidas para neutralizarla tienen un efecto paradójico: la vuelven incurable al tiempo que las medidas para ocultarla la hacen insidiosa. La profesión que la genera la disimula como una infección vergonzosa. Hay proporcionalmente más accidentes en los hospitales que en todas las otras ramas industriales, salvo el sector minero y la construcción de altos edificios. En la medida en que la técnica invade la rutina de los hospitales, más grotescos y evitables se vuelven los accidentes en ellos. Más allá de cierto nivel de esfuerzo, la suma de todos los actos médicos baja necesariamente el nivel de salud de toda la sociedad, reduciendo lo que constituye la salud de cada individuo: su autonomía personal.

II. La iatrogénesis social : la represión de la higiene autónoma

La medicina actual merma la salud de la sociedad: se necesita tener una visión de la realidad profundamente deformada por una escolaridad médica prolongada para sostener lo contrario. Los costos de los servicios de salud ocupan un lugar cada vez más importante en los presupuestos nacionales. Tal “medicalización del presupuesto” es el indicador de una forma de iatrogénesis social. Refleja la identificación del bienestar con un nivel de “salud nacional bruta” medido por el grado de distribución de los productos de la institución médico-farmacéutica. Paradójicamente, más allá de determinado umbral, la morbilidad de las poblaciones crece en proporción a la cantidad de servicios médicos disponibles.

Este efecto paradójico de la medicalización del presupuesto es comparable a los efectos de la sobre-producción y del sobre-consumo de los productos de otras instituciones. Por ejemplo, el nivel global de transporte entorpece la circulación. El volumen total de la instrucción impide que se aliente la curiosidad de los alumnos, que se fortalezca su valor intelectual o que se afine su sensibilidad. El carácter invasor de las informaciones engendra la superficialidad y la confusión. El volumen creciente de la medicalización reduce el nivel de salud. Si bien la medicalización del presupuesto rompe el equilibrio entre la oferta de servicios médicos y las capacidades curativas de la gente, una verdadera *invasión farmacéutica*⁸ acaba por convencerlos que no hay salud fuera de rituales médicos debidamente acompañados por prescripciones.

Para los médicos, la vejez y la muerte parecen constituir el último horizonte por conquistar. Los esfuerzos dedicados a la conquista de este *finis terrae* son económicamente muy provechosos. Son el

⁸ La expresión fue acuñada por Jean-Pierre Dupuy y Serge Karsenty en su libro *L'Invasion pharmaceutique*, Paris: Seuil, 1974, traducción española: *La invasión farmacéutica*, Barcelona: Euros, 1976.

prototipo de proyectos en los que la medicina es a la vez ineficaz y generadora de mitos de poder ilimitado.

De la misma manera como la escuela tiende a paralizar el aprendizaje autónomo y el transporte a estorbar la caminata, la medicina tiende a obstaculizar las capacidades autónomas de curación. Los productos de cada una de estas instituciones compiten con un valor de uso del que la gente gozaba desde siempre de manera autónoma.

III. La máscara sanitaria de una sociedad mórbida: la iatrogénesis cultural

Sanar era tradicionalmente un verbo intransitivo que designaba por excelencia la actividad del enfermo. Yo no podía ser “sanado” como no puedo ser “caminado” o “perecido”. La iatrogénesis cultural es fundamentalmente la destrucción de la cultura. Como lo apuntaba Foucault en *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*⁹, el origen de la institución médica es onírico, como lo es hoy el mito de una volatilización de la enfermedad en un medio corregido. El instrumento predilecto al servicio de la corrección del medio es la norma. El nacimiento de las entidades patológicas (las enfermedades clasificadas) es inseparable de desviaciones a normas establecidas. El enfermo aprende que existen entidades enemigas que infringen la norma y que el médico debe combatir. Un nuevo lenguaje, elaborado en las altas esferas sociales, impregna entonces la sociedad hasta sus fundamentos profundos y tiene sus propios efectos iatrogénicos. El embargo de los médicos sobre el lenguaje de los que sufren se ha vuelto el baluarte que legitima los privilegios de su profesión. El constante recurso al lenguaje especializado, que este embargo promueve, cierra a su vez el camino hacia una desprofesionalización de la medicina.

El libro concluye con una advertencia:

El verdadero milagro de la medicina moderna es diabólico. Consiste no sólo en hacer que individuos, sino poblaciones enteras sobrevivan en niveles inhumanamente bajos de salud personal. Némesis médica es la retroalimentación de una organización social que se impuso mejorar e igualar la oportunidad de cada hombre de enfrentar su ambiente con autonomía y terminó destruyéndola¹⁰.

La versión francesa reanuda más explícitamente con el sueño traicionado de la medicina, su “origen onírico” en palabras de Foucault :

Un solo curso de acción puede despertar al hombre a la consciencia del origen onírico de instituciones productoras de cobardía, de vanidad, de violencia, de envidia y al mismo tiempo incitarlo a dominar las fuentes del espejismo moderno: es la lucha política por el derecho a la intensidad del acto productivo personal.

La contra-productividad global de la medicina es un fenómeno evidente. La lucha política [...] por la libertad del ejercicio de los cuidados y por la libre disposición del propio cuerpo podrá jugar el papel de una chispa, desencadenando un proceso de liberación en otros dominios en los que la expansión del sistema heterónimo también alcanzó niveles mórbidos.¹¹

⁹ México: Siglo XXI, 1983, traducido de *Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical*, Paris: PUF, 1972.

¹⁰ Ivan Illich, *Némesis médica*, op. cit., p. 759, 760.

¹¹ Ivan Illich, *Némesis médicale, Œuvres complètes*, Paris ; Fayard., 2003, p. 786.

Reflexiones sobre el concepto de contra-productividad

I. Orígenes

En 1972, Illich pronunció la frase siguiente, de la que hay que ponderar cada término:

“Más allá de ciertos límites, la producción de servicios hará a la cultura más daños de los que la producción de mercancías causó a la naturaleza”.

En primera instancia, lo que tenemos aquí es una tesis económica general. Si las industrias de los servicios siguen creciendo como lo hicieron en los años 1960, destruirán la cultura. ¿Por qué? Porque los servicios vuelven a sus clientes dependientes de acciones que otros, generalmente anónimos, realizan para ellos, reduciendo su capacidad de actuar por sí mismos. En otras palabras, instauran el reino de la heteronomía y destruyen la autonomía. Según Illich, no hay cultura sin autonomía; tradicionalmente las culturas se fundamentan en una proporcionalidad entre lo que uno hace por sí mismo y lo que otros realizan para él. La industria de los servicios ha roto esta proporcionalidad.

Pero hay que añadir que este enunciado, que cada persona que no haya sido sometida a un sobre-entrenamiento económico entiende intuitivamente, es absolutamente incomprensible en oídos de la mayoría de los economistas profesionales. Es más, parece que esta sordera selectiva es el prerrequisito axiomático de todo el edificio teórico de la ciencia económica. Este edificio se construyó sobre bases que niegan toda verdadera autonomía. Lo que los economistas llaman erróneamente así es la capacidad de elegir entre varias opciones económicas, sean de mercancías o de servicios.

La frase de Illich que comentamos aquí formula una ley económica, fácilmente verificable que no tiene sitio en la ciencia de los economistas. Ya hemos encontrado un caso análogo con la ley que dice: “cuando en cualquier sociedad el cuantío promedio de consumo de energía rebasa cierto umbral crítico, esta sociedad será dominada por monopolios radicales”. Otro caso de ley económica sistemáticamente ignorada por los economistas es el principio de contra-productividad. Conocemos un economista - uno de los más brillantes economistas matemáticos de Francia – que ha tenido la valentía de poner su carrera en juego para defender éste principio fundamental de toda economía en medio industrial: Jean-Pierre Dupuy¹². Hasta contribuyó a su formulación ayudando a Illich a redactar, *Némesis médica* en francés. Fuera de esta excepción – y de otra que comentaremos en una nota (2) -, los economistas son sordos al sentido común. Sus teoremas no tienen fórmulas para expresar la idea simple que, fuera de ciertas proporciones, el intento de proveer al hombre con muletas mecánicas lo paraliza.

Finalmente, con la perspectiva que nos dan los más de cuarenta años transcurridos desde que fue formulada; la frase que comentamos abre ventanas de inteligibilidad sobre el horror que vivimos. No es una coincidencia que la violencia inaudita que padecemos en este segundo decenio del siglo XXI afecte sociedades con un alto grado de desarrollo de los servicios y de las agencias que ejercen el monopolio radical sobre su suministro. Son sociedades cuya cultura ha padecido, según su grado de desarrollo, 20, 30 o hasta 50 años de embates profesionales supuestamente destinados a transformar toda buena vida en vida mejor.

Pero, otra vez los economistas y los políticos que los siguen servilmente son estructuralmente incapaces de percibir cualquier correlación entre el desarrollo de los servicios y la ola de violencia que nos está sumergiendo.

¹²Ver Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert, *La traición de la opulencia*, Barcelona : Gedisa, [Paris, 1976].

Esto demuestra que existen leyes económicas elementales que los economistas no pueden entender so pena de dejar de ser economistas profesionales¹³, y que los políticos no pueden reconocer sin perder las intenciones de voto de su clientela electoral. La más fundamental es la que comentamos aquí y que – lo repetimos – postula que *más allá de ciertos umbrales, la producción de servicios inmateriales hará más daños a la cultura que la producción de mercancías materiales ya causó a la naturaleza*. Es la frase fundacional del periodo de 5-6 años durante los cuales Cuernavaca fue una parada imprescindible en los itinerarios del pensamiento crítico mundial.

Otro aspecto de la formulación particular de ésta ley económica fundamental es que, históricamente, era una respuesta al *Club de Roma*. Los participantes y oyentes de más de sesenta años habrán oído hablar de este areópago de políticos, economistas, científicos de varias afiliaciones y “ciudadanos preocupados” y del desafío que en su tiempo, pareció lanzar a los postulados básicos de la sociedad industrial; como temo que los más jóvenes lo ignoren, trataré de presentarlo en un párrafo.

El llamado *Club de Roma* fue fundado en 1968 por un pequeño grupo reunido por Aurelio Peccei y Alexander King. En 1970, el club encargó a 17 científicos del MIT de Boston un estudio sobre la evolución del “estado del mundo” de aquí hasta dentro de un siglo, explorando varios escenarios como: 1. el crecimiento de los consumos de mercancías y de la energía necesaria para su producción se acelera (crece la “derivada” del crecimiento); 2. se decelera (decrece la “derivada” del crecimiento) 3. los niveles de producción dejan de crecer.

En 1972, estos científicos encabezados por la biofísica Donella Meadows, presentaron las conclusiones de sus trabajos en un libro titulado, *Los límites al crecimiento. Informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*¹⁴. Este libro tuvo un notable impacto porque decía públicamente lo que mucha gente ya sospechaba: el imperativo de hacer crecer una economía centrada en la producción de bienes materiales o mercancías, sólo podía llevar a catástrofes ecológicas como la contaminación del aire, de los mares y el calentamiento de la atmósfera.

Basándose en éste reporte, el club pudo proponer una economía en la que la producción de mercancías decrecería gracias a varias medidas, como el fomento de bienes más duraderos y la prohibición de los mecanismos de obsolescencia programada. Hasta aquí, la propuesta era de sentido común, pero el Club también ideó evitar un decrecimiento general de la economía, recomendando una aceleración de la producción de servicios inmateriales. La “ley de destrucción de la cultura por la producción excesiva de servicios” fue inicialmente formulada por Illich para denunciar un error esencial en los planteamientos del Club de Roma.

En esta tesis o “ley” está contenido, como en una cáscara de nuez, el programa de los años 1972 a 1976 de Illich. Como lo dirá más tarde, durante esos años no pretendió reformar la escuela, sino denunciar el despilfarro de recursos, las injusticias en su distribución y el desgaste de entusiasmos ocasionados por los mitos de la escuela obligatoria. No quiso proponer sistemas de transporte más eficientes y ni siquiera hospitales menos malos que los que existían, sino elucidar la sinergia negativa entre la proliferación de los servicios y la cultura. No se trataba de hacer la misma cosa con otros medios, sino de repensar a fondo nuestras certezas económicas, las menos cuestionadas. Repito con otras palabras la tesis de Illich sobre la cultura y la sobre-producción de servicios de todos tipos para evitar todo malentendido sobre sus intenciones: más allá de ciertos umbrales, la intensidad de la producción de

¹³ Otra excepción es el famoso economista francés Edmond Malinvaud que, en una reunión en Tokio, exhortó a sus colegas a reconocer la “ley de contra-productividad”, que va más lejos que la reconocida “ley de los valores de calidad variable con la cantidad” que los economistas franceses conocen como “encombrement”. El principio de contra-productividad, insistía Malinvaud, permite considerar la relación entre capacidades autónomas y los sustitutos heterónomos a éstas capacidades. No muy amigos del sentido común, los economistas desoyeron este llamado.

¹⁴

servicios será necesariamente un indicador del grado de destrucción de la cultura por el sistema industrial. Repitámoslo: se trata de una comprensión de la economía para la que, los economistas profesionales no tienen conceptos ni palabras.

En cierto momento, Illich creyó que era posible hacer aceptar la evidencia a los economistas, lo intentó con el apoyo de algunos jóvenes economistas ya prestigiosos pero aun no conformistas. Más tarde, admitirá que todo debate fundamental sobre la economía tiene que protegerse de toda ingerencia profesional. ¡Evidentemente!

Reflexiones sobre el concepto de contra-productividad

II. Controversias

Siendo una crítica radical y una clarificación fundamental de los fundamentos de la economía, las tesis de Illich pasaron demasiado frecuentemente por una búsqueda de alternativas permitiendo seguir haciendo lo mismo, pero de otra manera.

A principio de los años 1970, en una conversación con Roslyn Lindheim en el CIDOC en Cuernavaca, Illich declaró que en el momento de iniciar su crítica del modo industrial de producción y de su giro hacia la economía de los servicios, dos caminos se habían ofrecido a su mente. El primero abstracto y extremadamente desencarnado, era el camino real de la formalización de estilo matemático, a la manera de las teorías económicas en boga –uno de los mejores economistas matemáticos de Francia estaba dispuesto a asistirlo. El segundo, para el cual la teoría matemática no tiene palabras y aun menos conceptos, partiría de la experiencia vivida concreta de la gente atrapada en las instituciones mayores de servicios industriales. Esta segunda vía, más “fenomenológica” que formalmente conceptual – pero apoyada en sólidos conceptos – analizaría sucesivamente lo que ocurre en la trampa de la escuela obligatoria, en las lentitudes de los transportes rápidos y en las camas y los corredores de hospitales generadores de enfermedades. Optó por la segunda vía, cuyas mojoneras son *La sociedad desescolarizada*, *Energía y equidad* y *Némesis médica*.

A primera vista, a cuarenta años de distancia, esos análisis críticos son más pertinentes que nunca. En casi todo el mundo, la enseñanza es más degradada, los transportes motorizados más compulsivos y cronófagos (chupatiempo) y los hospitales más iatrogénicos que entonces. Si la crítica perdió su eficacia, no es porque hubiera perdido su pertinencia. Es en parte debido a un exceso de coherencia o más bien, parafraseando a Foucault, a un intento de establecer la validez de *las críticas* de los tres principales servicios industriales, conferiéndoles en palabras de Foucault, “la visa de un régimen común”. En 1976, en una de sus conferencias en el *Collège de France*, Foucault había declarado:

... desde diez o quince años, la inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas, de las instituciones, de las prácticas, de los discursos, esa especie de friabilidad general de los suelos y quizás, sobre todo, los más familiares, los más sólidos y cercanos a nosotros, a nuestros cuerpos, nuestros gestos de todos los días, es lo que aparece. Pero al mismo tiempo que ésta friabilidad y la sorprendente eficacia de las críticas discontinuas y particulares o locales, al mismo tiempo, o por ello mismo, se descubre en los hechos algo que no se sospechaba al principio: lo que podríamos llamar el efecto inhibidor de las teorías totalitarias, envolventes y globales.

Sin embargo, Foucault corrige inmediatamente su juicio sobre las teorías excesivamente envolventes o totalizadoras. Pueden, dice, recobrar su eficacia, volverse otra vez localmente significativas

... a condición precisamente que la unidad teórica del discurso esté como suspendida, en todo caso recortada, acosada a tirones, deshilachada, vuelta boca abajo, desplazada, caricaturada, teatralizada...¹⁵

Lo que podríamos llamar también es relocalización o “provincialización” (Raymundo Sánchez) de la crítica se opera necesariamente a través de lo que Foucault llama “retornos de saberes”, saberes que fueron avasallados, colonizados o, simplemente, amenazados de supresión, pero que, relajándose la presión de las fuerzas aniquiladoras, “retornan”, vuelven a ser activos.

¹⁵ Michel Foucault, *Dits et Écrits*, vol. II (1976-1988), Paris : Gallimard, 1994.

Esta teatralización de un pensamiento de tendencias totalizadoras y el anuncio de los retornos de saberes que las acompañarán, parecen profetizar las grandes líneas de la autocrítica de Ivan Illich a partir de los años 1980 y el viento de liberación que abrirá caminos insospechados en la época de la crítica de las instituciones de servicio. El gran concepto integrador que será suspendido, en todos casos, que dejará de dominar el pensamiento será el de la contra-productividad, mientras antiguos saberes, avasallados y luego negados por la modernidad, efectuarán un retorno en la obra de Illich: los saberes asociados con el cuerpo y con los sentidos.

Antes de abordar el tema de esos saberes que fueron negados, hay que decir que, en la época en que Illich lanzaba su crítica de las instituciones de servicio, Foucault elaboraba su crítica de la cárcel mientras que ingleses, italianos y franceses tejían una red entre críticos de todo confinamiento por razones siquiátricas llamado, precisamente, *le Réseau*, la Red, promoviendo un discurso desprovisto de sistematización de conjunto, la *anti-psiquiatría*. Esto demuestra, si fuera necesario, que Illich no era un pensador aislado, cuyas ideas, tales Athena de la cabeza de Zeus, hubieran surgido todo armadas. Era más bien una antena, sensible a todas las corrientes, un extraordinario “surfer” de olas intelectuales, capaz, no solo de cabalgar sobre ellas, sino de hacerlas rebotar en direcciones nuevas. Había afinidades subterráneas poco conocidas entre su crítica de las instituciones de servicio y las de la cárcel, del asilo o de la clínica. Illich leía a Foucault y, en ocasiones le hablaba. Franco Basaglia, animador de la anti-psiquiatría italiana y director contestatario del mayor hospital psiquiátrico de Italia, el de Trieste, asistió a seminarios del CIDOC y volvió luego varias veces a México, en compañía de Félix Guattari y de David Cooper, convocados todos por Sylvia Marcos. De esos encuentros, nació la *Red mexicana de alternativas a la psiquiatría*.

Las sinopsis de la crítica sucesiva de la escuela obligatoria, de los transportes modernos y de los hospitales iatrogénicos que fueron presentadas ayer, permiten seguir el surgimiento de un pensamiento envolvente, sistemático y que se volverá problemático por ello, en una línea crítica que, al origen, prometía poder leerse como una serie de testimonios sectoriales sobre tres formas de confinamiento institucional, es decir entre los muros de la escuela obligatoria, en los congestionamientos del tráfico, y en las salas de operación y los cuartos de hospitales contra-productivos. La longitud de cada síntesis no pretendía reflejar la importancia relativa de la obra comentada, sino su grado de sometimiento a una idea totalizadora, en este caso el concepto de contra-productividad. Si este grado de involucramiento debía ser señalado, era para permitir al pensamiento recobrar una eficacia liberándose de él.

AUTOSTOP

(Contribución a un simposio sobre "libertad ciclista" en Berlín, verano 1992)

Iván Illich y Jean Robert

Pensar en el tráfico puede hacernos ver en lo que nos hemos convertido. El sentido común nos indica que el transporte - ser llevado de un sitio a otro - aumenta nuestra libertad personal sólo si se puede aceptar o rechazar. El congestionamiento del tráfico se ha vuelto el paradigma de nuestra época. Si esto es cierto, el transporte, privado o público, es hoy día un modo de aumentar la cantidad de movimiento en la sociedad en perjuicio de la mayoría de las personas. Este panfleto avoca por límites al transporte para aumentar la movilidad personal; límites al consumo pasivo obligatorio para favorecer la actividad de las piernas en sandalias, zapatos o bicicletas.

Hasta hace poco, la mayor parte de la gente sabía que el mundo era accesible, lo que en latín significa al alcance de los propios pies. Llegar a un sitio podía ser fatigoso, riesgoso, frustrante y algunas veces era posible sólo para unos pocos. Raras veces se pagaba. Todos sin embargo, pagaban por la ocasional barcaza, y los ricos podían alquilar una carroza. Las transacciones económicas daban cuenta de sólo una pequeñísima fracción del movimiento en la sociedad. La mayor parte de los "servicios de viaje" eran alguna combinación de hospitalidad, tolerancia del vagabundeo y caridad.

La distancia se medía en días, y si era menor no contaba. Hasta el establecimiento de los viajes regulares de las diligencias y poco después de los primeros trenes, no podía ser percibida como "dólares por milla". Mientras los trenes crearon tarifas para cubrir distancias, no fue sino el Modelo T el que convirtió la distancia en una mercancía, para cuya utilización se tenía que trabajar sin ninguna paga. Así, el trabajo sombra, el complemento no pagado del trabajo asalariado para hacer útil una mercancía, se volvió necesario con la licencia de manejar. Cada mañana los "privilegiados" hubieron de colocar su propia fuerza de trabajo en el asiento para llevarla a su empleo pagado, al mismo tiempo que alargaban las distancias y los tiempos para los que no disponían de automóvil. Éste se convirtió así, en el prototipo de la nueva mercancía: una mezcla de pagos a plazos, costos de operación y trabajo sombra, exigibles diariamente. El esfuerzo no pagado que se añade al alto costo de una máquina se convirtió para muchos en la condición necesaria para tener un empleo y hasta hijos. Pero eso no se reconocía antes.

Una compleja mezcla de vanidad, ilusión y moda, reforzada por una ofensiva continua de publicidad sofisticada, puso al automóvil en el papel de libertador, el medio de viajar sin pagar trenes y autobuses con horarios fijos, sin tener que hacer colas, comprar boletos y sujetarse a rutas predeterminadas. La mayor parte de la gente nacida antes de 1970, vivió el automóvil como el paradigma industrial de la movilidad autónoma. Pero, para otros más jóvenes, esto es una contradicción transparente.

Si lo que queremos plantear es una propuesta o una fantasía, el lector lo decidirá. Imaginemos que la Suprema Corte encuentra anticonstitucional que se conduzca un vehículo por la vía pública a menos que se opere como un servicio público. En consecuencia, todos los vehículos capaces de llevar pasajeros deben aceptar a quienes les hagan una señal en la calle o en la carretera. Esta decisión podría ayudar a poner en su lugar tanto el tráfico como nuestra mentalidad. El escenario resultante revela que solo los conductores que transportan a otros pueden ponerse al volante. No proponemos que se pague a la gente por llevar a sus hijos a la escuela, sino que todo el que no es pagado por manejar sea conducido.

¿Cómo imaginar esto? Podrían diseñarse diversas formas de implementarlo. Por ejemplo, cada ciudadano recibe una tarjeta de transporte. Si alguien que desea transportarse le hace una señal a un coche que pasa con algún asiento vacío y el conductor debe detenerse. El coche contiene una computadora con tantas ranuras como asientos. Para la construcción de esa cajita negra y la forma de cobrar a los usuarios y pagarle a los conductores, se dejaría a Toshiba que consultase con la Secretaría de Hacienda. Los cargos podrían cobrarse junto con los impuestos (y los de ingreso reducido podrían pagar muy poco o estar exentos) o enviarse como la cuenta del teléfono. Se podrían colocar paradas regulares en donde se señalase en que dirección desea ir la gente, y donde todo coche que pasase con un asiento vacío tendría que parar. Estas paradas se podrían hacer acogedoras, de modo que resguardasen en las esquinas desoladas y protegiesen de los rayos del sol.

Para decidir si este panfleto contiene una fábula o una proposición, el lector tendrá que ponderar las múltiples consecuencias de esa medida. Primero tendría que imaginar si se disolverían o no los embotellamientos y comparar el número de empleos que se generarían con los que se perdiesen en la industria automotriz. Dejemos al ecologista estimar la reducción en los contaminantes. Y a los actuales sindicatos de taxistas que planteen su posición. Dejemos que el sentido común juegue a ganar.

Ese es el propósito de un panfleto: sacudir la esclerosis de la imaginación moral. Hoy día, ésta se encuentra paralizada por la confusión entre la libertad para moverse y la invasión del espacio público por las máquinas; entre una actividad humana y la incorporación sistémica en la economía.

Vinimos a contar esta historia porque uno de nosotros, hace treinta años, fue miembro de la Liga de Resistencia a la Guerra. Hemos tenido que reconocer con asombro que es más fácil resistirse a participar en la guerra que en el tráfico.

Disidencia, desviación y delincuencia.

Sus estilos¹⁶.

En el artículo presentado en seguida, Illich anuncia que su propósito es “desarrollar principios teóricos pudiendo conducir a una taxonomía de las trasgresiones revolucionarias”.

Sólo llamo “revolucionario” un acto cuando su aparición en el seno de una cultura establece irrevocablemente (...) una nueva posibilidad, es decir una trasgresión de los límites culturales que abre un nuevo camino. Un acto revolucionario es la prueba inesperada de un nuevo hecho social, que puede haber sido predicho, esperado o hasta reclamado, pero del que, nunca antes, se había mostrado que era posible¹⁷.

Por lo tanto, hay que distinguir un acto revolucionario de un evento extraordinario, de un acontecimiento sobrenatural o de un acto criminal.

Un evento extraordinario o bizarro es real, en el sentido de que no se puede borrar de los hechos, pero no establece ningún patrón de relaciones nuevas. Si se llegase a repetir, no pondría en juego las relaciones existentes.

Lo sobrenatural o milagroso ocurre según un patrón totalmente ajeno a los patrones comunes de la cultura en la que aparece. Algunas culturas tienen amplios espacios en los que puede aparecer, otras casi lo excluyen por completo (...). La relegación de un acto al dominio de lo sobrenatural le resta la capacidad de reorientar el dinamismo de la cultura en la que aparece.

El criminal también debe diferenciarse del revolucionario. Aquel que comete actos (infringe las leyes y reglas proscriptivas) de tal manera que las reglas remisorias habituales quedan aplicables: el fugitivo puede escapar del castigo, el criminal endurecido puede no arrepentirse, el privilegiado puede estar por encima del castigo, pero ninguno pretende que el castigo de su comportamiento sea de por sí inapropiado. El revolucionario en cambio reclama la impunidad *de su acto*, no simplemente de su comportamiento personal¹⁸.

Las categorías de lo bizarro, de lo sobrenatural y de lo criminal han servido en la mayoría de las culturas, para racionalizar la represión de intentos de renovación: en la cultura occidental, el confinamiento al manicomio, al convento o a la cárcel han mantenido las desviaciones dentro de los límites de lo tolerable. Las comunidades confinadas de los locos, de los carismáticos y de los criminales simbolizan estos límites. Cuando los miembros de esas comunidades liminales se convencen de que son “locos”, “visionarios” o “criminales”, entonces, la sociedad puede estar segura de que ninguno de ellos planeará una revolución.

Toda cultura es un conjunto de límites. Uno se vuelve miembro de una cultura interiorizando esos límites: es miembro de la cultura quien experimenta un sentido de trasgresión cuando actúa contrariamente a sus límites. Cada uno de esos límites puede concebirse como una interdicción más o menos precisa acompañada por una modalidad remisoria.

En cierta forma, las culturas son sistemas, pero “sistemas” enteramente diferentes de todos los otros sistemas posibles. La singularidad de las culturas-como-sistemas es que están constituidas por reglas que pueden ser trasgredidas. En pocas palabras: *las culturas son sistemas de límites que se pueden trasgredir y además, cuya trasgresión es parte del sistema*. Por lo tanto, la cultura como “realidad cotidiana” es constantemente “amenazada” por trasgresiones, lo que le confiere su carácter dramático o histórico.

¹⁶ Sinopsis de Iván Illich, “Dissidence, deviance and delinquency in style”, in *CIDOC CUADERNO No. 54*, Cuernavaca, 1970, p. 8/1-8/9 (9 páginas). Tratándose de un texto tan corto, cabe preguntarse si no sería mejor traducirlo que “resumirlo”. Se apreciaría una traducción benévola.

¹⁷ Iván Illich, “Dissidence, deviance and delinquency”, op. cit., p. 8/1.

¹⁸ Op. cit., p. 8/2.

Todo acto revolucionario es un intento de remover uno de los límites de la realidad ordinaria permaneciendo dentro de su contexto. A medida que el acto revolucionario se vuelve notorio, siempre focaliza los miedos de algunos y las esperanzas de otros. Un acto revolucionario particular reduce la certeza pública de que los hechos sociales y los límites que los contienen son inamovibles.

Un acto revolucionario aumenta su capacidad de focalizar miedos o esperanzas en la medida en que empieza a ser percibido como significativo por el conjunto de la sociedad, en otras palabras, por el conjunto del “sistema” de la realidad cotidiana. La apertura de posibilidades sin precedentes en los dominios de la experiencia religiosa, de los sueños, del lenguaje poético, de las ciencias naturales o de la danza, sólo se vuelve una amenaza a la realidad ordinaria si la novedad de esta “realidad extraordinaria” tiene el poder de volverse relevante para el dominio “ordinario”¹⁹.

La inclusión de una realidad marginal en el dominio de la realidad ordinaria es uno de los tipos posibles de actividad revolucionaria. Sin embargo, en éste ensayo, nos dice Illich,

...no trataré directamente de esta forma de acto revolucionario. Me esforzaré más bien por identificar, dentro de la realidad cotidiana, unos grupos particulares de elementos (hechos sociales) que me permitan ilustrar un número limitado de estilos distintos de actos revolucionarios.

Cada uno de esos grupos debe formar un conjunto entendible dentro de la realidad de todos los días. Sus elementos deben relacionarse con los otros de tal manera que se vuelvan posibles transgresiones que 1) sean irreversibles y 2) afecten por lo menos otro grupo de hechos sociales de la misma realidad cotidiana. Por ejemplo, un cambio de lenguaje puede afectar la estructura social. Además me limitaré a la discusión de los comportamientos revolucionarios que son intencionales – y que por lo tanto pueden ser planeados.

Empezaré con una forma muy peculiar de trasgresión que llamaré *zonal*²⁰.

La trasgresión zonal

Una cultura es una estructura histórica de límites a la libertad, pero límites que abren nuevas posibilidades – como el aire que frena el vuelo de los pájaros, pero al mismo tiempo lo hace posible. Los miembros de una cultura constituyen la comunidad de los hombres y mujeres que han interiorizado esta estructura. Sus acciones se desenvuelven dentro de los límites proscriptitos-remisorios que llamamos “cultura”, es decir que les mandan una señal de trasgresión y simultáneamente de posible remisión. En sentido metafórico, los miembros de una cultura son actores en un escenario que sólo ellos perciben.

El escenario de una cultura interiorizada engendra un sentido ordenado de las trasgresiones que son posibles. Este *sentido de trasgresión* se manifiesta en experiencias como la culpabilidad, la condena y la frustración, o su contrario. Cada una de estas experiencias constituye una *zona*. Hay, pues, una zona de culpabilidad, otra de condena o damnación, y una tercera de frustración o de éxtasis. Focalizaré mi atención sobre las diferencias entre estas tres experiencias.

Lo que Illich llama una *trasgresión zonal* es lo que ocurre cuando un comportamiento que, hasta cierto momento, se consideraba poco gracioso se experimenta repentinamente como *culpable* o causa de *damnación* o, simplemente, de *frustración*.

Las tres zonas

¹⁹ Op. cit., p. 8/4.

²⁰ Op. cit., p. 8/5-

Todo pasa como si los límites que constituyen una cultura hubiesen sido trazados por una “autoridad superior” indiscutible. Esos límites definen la visión del escenario en el que cada uno tiene que actuar y la percepción de las consecuencias previsibles de cada trasgresión.

Ahora bien, este sentido de las consecuencias de una trasgresión tiene, como ya lo vimos, tres formas principales. En la primera zona, que Illich llama el *forum*, se manifiesta como un sentido de culpabilidad. En la segunda zona, que llama la *zona ritual*, las consecuencias de la trasgresión se perciben como una condena. En la tercera zona, que él define como la *zona privada*, la frustración parece ser la consecuencia más frecuente de la trasgresión.

Sobre el *forum*, la autoridad es percibida como paternal, *moral*. La expiación de la culpa requiere alguna forma de castigo. El “culpable” se percibe como alguien que ha roto una ley moral. Esta percepción es interior. Se presenta como una ansiedad que requiere una renovación interior seguida por una remisión.

En la *zona ritual*, la autoridad se experimenta como autoridad *ceremonial*. La entidad social difusa que preside el “juicio de trasgresión” es un árbitro más que un juez. Aquí, el trasgresor es él que infringe privilegios rituales. No es “culpable”, sino condenado a la exclusión de este ritual particular o de la comunidad entera. La expectativa de exclusión no lleva a ningún deseo de renovación moral.

La *zona privada* es la zona en la que el individuo puede ejercer su sentido de humor, sorprender, asumir actitudes inesperadas, realizar lo que se pensaba imposible e iniciar relaciones lúdicas. En esta zona quedan vigentes las exigencias del *forum* y de la *zona ritual*, pero aquí, en la zona privada, la cultura fomenta la expresión de lo único, un estilo personal, la capacidad de bromear creativamente.

Una forma dada de comportamiento puede ser apropiada o no, correcta o incorrecta, buena o mala, puede merecer una penalidad o no, en la zona privada, la cultura suministra además una vara para evaluar la elegancia, el buen gusto, la naturalidad y la desenvoltura de las acciones individuales o, por el contrario, estigmatizar su vulgaridad o su rudeza.

El correlato subjetivo del sistema de exigencias culturales no toma aquí la forma de la culpa, que conduce a buscar la paz interior mediante la sumisión a un castigo ni el sentido de pérdida característico de la zona ritual. Acompañado por la búsqueda de una re-instauración o la aceptación de una exclusión irremediable vivida como una damnación.

La trasgresión en la zona privada se experimenta como “éxtasis”, es decir como la realización de una vocación personal, un brote de carisma, o como lo opuesto “Gottverlassenheit” (abandono por Dios), sequedad, aburrimiento²¹.

²¹ Op. cit., p. 8/9.

El género vernáculo²²

En los años 1970, durante una de nuestras conversaciones, Iván Illich sintetizó de la manera siguiente un concepto clave de Karl Polanyi, la desincrustación o el desencastramiento de la sociedad moderna, en inglés, su *disembedding*. Se trata de una forma de pérdida de densidad, de distensión o hasta de ruptura de los entramados, de los tejidos sociales y culturales que, en las sociedades premodernas, mantenían todo en y con todo. A partir de esta desincrustación empezaron a surgir las *esferas sociales* de la modernidad a saber, la Economía, la Religión, la Política, la Ciencia, la Medicina, las Artes Militares, entre otras.

Illich decía también que la verdadera revolución cosmológica no fue la de Copérnico, que puso el sol en el centro de revolución de *las esferas*, sino la de Kepler, que sustituyendo los círculos perfectos en que se movían los planetas por elipses, hizo estallar las esferas. Entonces, todo pasó como si las esferas rotas se hubieran reconstituido sobre la tierra: en reemplazo de la Divina Esfera Lunar, surgió, por ejemplo, la esfera de la Economía, y sucesivamente, las esferas de la Política, de la Ciencia, de la Medicina, del Derecho, de la Literatura, entre otras.

Pero, volvamos a Polanyi: Imagínate, me decía Illich, que caminas a través de la historia yendo hacia atrás, como un cangrejo. Pero, a diferencia de éste animal, das brincos gigantescos, saltos de un siglo. En tu primer salto, llegas a principio del siglo XX, y describes lo que ves. “Aún” existen las esferas sociales que te son familiares: la Educación, con sus lugares y sus rituales; la Medicina, con sus hospitales; la Ciencia, con sus academias y sus institutos; el Derecho; las instalaciones militares. Un salto más y llegas a principios del siglo XVIII. Luego, al principio del siglo XVII. En cada caso, reconoces “aún”, en formas cambiadas pero reconocibles, los rasgos principales de las esferas modernas.

Cambiamos de metáfora: en vez de esferas, hablemos de hilos. Has detectado, en el entramado social de principio del siglo XVII, el hilo economía y lo jalas: prácticamente todo lo que haces emerger jalando este hilo tiene características que reconoces como “económicas”: precios, “ley” de oferta y demanda, inflación, escasez. Lo mismo pasa si jalas el hilo ciencia, o religión, o política. Por ejemplo, los hechos que exhumas jalando el hilo “política” tienen todos un color político: relaciones de poder y su concentración en una, algunas o muchas manos, cuestiones de legitimidad, de “contratos sociales”: jalar el hilo “política” exhuma más política.

Un último brinco y se acaba éste juego. Ahora – alrededor de 1500, inicio de la época moderna en el sentido amplio -, crees haber detectado el hilo “religión” y al jalarlo, aparece lo político, el hilo “economía” no tarda en tornarse religioso, y algo semejante pasa con los otros hilos. Antes de 1500, en la cultura europea, no existían esferas ni hilos claramente separados de los otros en los entramados sociales. Todo estaba “incrustado”, “empotrado”, *embedded* en todo. El tejido social y cultural era un entramado extremadamente denso y tenso que no permitía separar hilos aislados ni definir esferas autonomizadas.

Llegado aquí, Illich me decía que Polanyi supo describir, bajo el nombre de *disembedding*, la distensión progresiva y la ruptura de éste entramado y el surgimiento de hilos individualizados o esferas separadas. De hecho, su obra, *La gran transformación*²³ relata específicamente la constitución de una de estas esferas, la Economía. Bajo el lema de la desincrustación – *disembedding* – Polanyi supo describir la distensión progresiva de los tejidos sociales como la característica esencial de la marcha a la modernidad desde el siglo XVI, pero se paró frente al entramado anterior sin poder definirlo: bajo el nombre de “gran

²² Ivan Illich, *El género vernáculo*, – Obras completas, vol. 2, México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 179-334.

²³ Karl Polanyi, *La gran transformación, los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007[1992].

transformación”, describió muy bien el proceso de distensión y ruptura, o de desincrustación que es la esencia de la modernidad, pero no supo conceptualizar la condición opuesta de incrustación, de empotramiento de todo en todo, de *embeddedness* premoderna. Llegado aquí, Illich añadía que, como Polanyi, no podía ver más allá. Como para el historiador húngaro de la economía, el estado de la sociedad occidental antes de la *gran transformación*, del gran desempotramiento, del *disembedding*, permanecía oculto para Illich. Veía claramente la gran transformación que rompió la densidad del tejido social y cultural, canalizando su “sustancia” hacia las esferas dominantes - entre ellas, primordial para Polanyi, la Economía -, pero la naturaleza de esta “sustancia” quedaba, para él como para Polanyi, velada. *La gran transformación* es por tanto una extraordinaria demostración de la gigantesca metamorfosis histórica de “algo” que no logra definir. Como la transformación de este “algo” es la esencia de la modernidad - o del movimiento de modernización - ni Polanyi, ni, en la época de nuestra conversación, Illich, eran capaces de decir de *qué* la modernización era la transformación.

El género vernáculo es la obra en la que Illich logró “ir más lejos que Polanyi”. Para usar una metáfora matemática de la que él tendía a abusar, se puede decir, en primera aproximación, que describe una realidad fundada en axiomas radicalmente distintos de los que sirven de fundamentos a los teoremas sociales de la modernidad. En un lenguaje más pedestre, una comentarista de *El género vernáculo*, la historiadora alemana Beate Wagner-Hasel escribe:

[Tenemos aquí] la elaboración de una concepción de la sociedad *no* organizada a priori alrededor de las categorías del derecho, de la economía, de la política, de las distinciones cultura-sociedad o privado-público, categorías mediante las cuales se pre-determinan las distinciones institucionales que son típicas de nuestras sociedades altamente impregnadas de derecho²⁴.

Si los modernos somos incapaces de entender una sociedad organizada según otras categorías que las de derecho, economía, política, entre otras, es que hemos perdido el sentido del género como categoría organizadora del espacio y del tiempo.

En palabras de Illich, “el género se extinguió mediante la educación”, y pudo así ser olvidado y negado *casi* por completo. “Es la razón por la que, hoy, mucha gente ha perdido la capacidad de recordar el género y de representárselo, como han olvidado lo que es una lengua vernácula”²⁵. Sin embargo, es el momento de insistir en que, para Illich, el género, roto, desarticulado, y casi olvidado, no sólo queda subyacente a la realidad social, sino que, como el aire, queda siendo imprescindible: es imposible que una sociedad viva completamente sin él. Sin jamás pretender reconstruir el pasado, lo que es radicalmente imposible, Illich es igual de tajante en su rechazo de toda aceptación a-crítica de las categorías o “esferas” de la modernidad, tales como la economía, la política, el derecho, la ciencia, etc. Este doble rechazo es lo que él llamaba su “doble ghetto”, como definía la dolorosa doble imposibilidad histórica y moral de volver al pasado, “que ya no existe” y de someterse intelectual y prácticamente a las categorías o “esferas” de la modernidad. Ponía su esperanza en lo que él llamaba, en el sentido literal, una *re-generación*, es decir una emergencia de nuevas categorías sociales impregnadas por una sensibilidad renovada a la realidad reprimida, pero siempre subterráneamente activa, del género.

En los años 1980, acompañé a Illich en algunos de sus seminarios en la universidad de State College, o “Pennstate” en Pennsylvania. En una ocasión, presentó *El género vernáculo* como una reflexión filosófica sobre el “dos”, es decir las diferentes características de lo que “va por dos”, de las dualidades,

²⁴ Wagner-Hasel, Beate, “Das Private wird politisch. Die Perspektive ‚Geschlecht‘ in der Altertumswissenschaft“ (Lo privado se vuelve político. La perspectiva ‘género’ en la historia antigua), en Becher, Ursula et al. Ed., *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive* (La feminidad en perspectiva de género), Frankfurt a. M., 1989, p. 11-50.

²⁵ Illich, Iván, edición alemana del libro comentado, p. 73.

como, naturalmente, las mujeres y los hombres - el género propiamente dicho -, pero también la noche y el día, la tierra y el cielo, el interior y el exterior, la muerte y la vida. Yuxtapuso en la mesa dos objetos aparentemente heteróclitos, digamos un saca-punta y un lápiz y dijo, palabra más, palabra menos: he aquí dos objetos diferentes, entre los que no se presupone ninguna unidad subyacente. Sin embargo, puede nacer entre ellas un deseo de unidad – dijo literalmente “a groping for unity”. Eso corresponde más o menos al tipo de dualidad que es el género. Luego, tomó una hoja de papel blanco tamaño carta y lo rompió en dos partes prácticamente iguales. Aquí, dijo, tenemos un tipo completamente distinto de dualidad, una unidad previa que se divide en dos, se *secciona*, es el *sexo*. Verificando etimología: la palabra *sexo* viene efectivamente de una raíz indo-europea que significa cortar, seccionar.

La marcha a la modernidad, que Polanyi definió como una gran transformación es, en la perspectiva de esos dos tipos de dualidad, un paso progresivo del reino del género al imperio del sexo. Como además la dualidad “género” no obedece a ninguna categoría de totalización, pudo calificar la época del género como época del *género vernáculo* mientras la era actual del sexo, dominada por la economía, merece ser calificada de época del *sexo económico*. En ojos de Iván, la gran transformación que es la modernización es más precisamente la transición del *género vernáculo* al *sexo económico*.

Volvamos a los comentarios de Beate Wagner-Hasel. Al igual que Foucault, que decía que si queremos seguir pensando, debemos empezar a pensar lo inimaginable, Wagner-Hasel destaca la capacidad de Illich de imaginar lo inimaginable:

Lo (para nosotros) inimaginable es una sociedad organizada por el género – una categoría que Illich usó como título de su libro, *El género vernáculo*, que ha sido recibido en Alemania como una crítica histórica de la igualdad.- Illich designa así una articulación de los espacios sociales según categorías específicamente “femeninas” o “masculinas” sin que haya a priori jerarquías o subordinaciones de una sobre la otra²⁶.

Beate Wagner-Hasel nos exhorta a ganar “distancia hacia el mundo de nuestras propias experiencias” teniendo, como Illich, el valor de “imaginar lo inimaginable”. Por falta de este valor, las historias tempranas de la cultura occidental no son más que historias de la economía – de antes de la economía- del Estado – de antes del Estado – o hasta de la vida privada – de antes de su emergencia.

Un último recuerdo personal: hace treinta años, cuando Illich presentó, durante todo un medio semestre, el argumento de *El género vernáculo* en la Universidad de Berkeley, un grupo de profesoras feministas organizó una especie de tribunal cuyos veredictos debían frenar la “mala influencia” que podía tener este libro. Cayeron a ésta misma falta de imaginación histórica que denuncia Wagner-Hasel. Incapaces de siquiera vislumbrar que podían existir sociedades regidas por otras categorías que las de su propia sociedad, criticaron la falta de compromiso con la “igualdad de los sexos” de Illich y su concepto de complementariedad disimétrica entre los géneros históricos como ataques de un machista reaccionario a la liberación de la mujer y a sus derechos. Triste.

²⁶ Wagner-Hasel, Beate, *ibid.*

El tráfico automóvil, radiografía de la contra-productividad industrial

Estimados auto-inmovilizados,

Hace un par de años, el Presidente de la Confederación suiza, el Sr. Moritz Leuenberger, inauguró el Salón del Auto de Ginebra con las palabras siguientes: "Liebe Automobile, liebe Automobilinnen", estimados automóviles y "automobilinas".

El Sr. Leuenberger se quería sin duda referir al sueño que sigue atrayendo clientes hacia General Motors y visitantes al Salón del Auto. Por mi parte, quiero hablar de una situación endémica, que llamo *el síndrome de la pérdida adquirida de movilidad*. Este síndrome calla una disonancia cognitiva entre un sueño y la realidad. Como nos lo enseñan los antropólogos que estudian las *rain dances* de ciertos pueblos de las regiones semidesérticas, la represión de la realidad exige rituales mito-poéticos, es decir acciones diarias cuyos costos crecientes tienen la función de camuflar la contra-productividad de un sistema.

Sueño y realidad, ritual y mito

El sueño: velocidad, licuefacción de toda distancia, la casi-ubicuidad de una accesibilidad de todos a todo.

La realidad: tiempos cada vez más largos dedicados a huir de Aquí a Otra Parte; porción cada vez mayor de los tiempos de transporte compulsivo pasada en los congestionamientos.

El ritual: algunos etnólogos de la modernidad industrial lo designan con las palabras "migraciones alternantes", o "pendularidad", cuando no prefieren la palabra inglesa "commuting".

El mito: el tiempo de los cronómetros, *chornos*, puede ser ganado. Ganar tiempo, eso significa, casi siempre, tragar kilómetros y recíprocamente, tragar kilómetros significaría ganar tiempo. Y el tiempo es dinero, por lo que ganar tiempo –es decir tragar kilómetros– es ganar o ahorrar dinero. Las distancias y los tiempos necesarios se suponen conmensurables, es decir equivalentes: resides a una hora de tu lugar de trabajo, vives a tantos kilómetros de él. Dime a que velocidad te desplazas de un lugar al otro y te diré quien eres. Ya que tanto la distancia como el tiempo son mensurables, la relación numérica entre una distancia y un tiempo parece ser un concepto razonable.

Espero no parecer antiquado recordando que, según Aristóteles, no lo es. Insistía en que dos grandezas sólo pueden relacionarse proporcionalmente cuando son conmensurables, es decir cuando se pueden medir con la misma medida. Para él, una distancia y un tiempo no son conmensurables. La velocidad es una relación entre dos grandezas inconmensurables que no hubiera aprobado Aristóteles. Galileo, que llamaba esta relación *velocitas*, la reservaba exclusivamente para sus experimentos de caída de canicas sobre planos inclinados. Para Newton, dx/dt (una distancia infinitesimal dividida por un tiempo infinitesimal) es el límite al que una grandeza tiende sin nunca alcanzarlo. Quien hoy dice "velocidad", o peor, *mi* velocidad, parece confirmar el mito moderno según el cual la sociedad es un laboratorio de física social.

Sé que las relaciones entre grandezas infinitesimales inconmensurables son la base del cálculo diferencial. No pretendo extirpar esta técnica matemática de la ciencia ni del laboratorio. Pero una relación entre dos magnitudes no conmensurables no puede ser proporcional, como bien lo sabía Platón, para quien

la proporción, “la más bella de las relaciones” entre dos grandezas, requería un tercer elemento común a las dos y conmensurable con ellas. Cuando se escapan del laboratorio y pretenden reformular la realidad, las relaciones entre inconmensurables como la velocidad introducen la desproporción en ella. Y sin proporción, no hay equidad.

Trataré de analizar un sueño: la velocidad, a la luz de una realidad que la contradice: la lentitud del tráfico vehicular. Abordaré luego un ritual que intenta disfrazar esa realidad: la pendularidad y me detendré finalmente en el mito engendrado por este ritual: “mediante la velocidad se gana tiempo, por ello la velocidad es un factor indispensable de la economía”.

Con un par de amigos, me defino como un agnóstico con respecto a la velocidad. La velocidad, como reducción real de los tiempos y costos de los desplazamientos de todos, no existe. Lo que existe son puntas ocasionales de velocidad visible, pero siempre cronófaga, es decir consumidora del tiempo vital de uno y, más generalmente, de otros. El momento de decirlo públicamente ha venido.

Pero cuidado: cuando el mito de la velocidad se derrumbara definitivamente, no faltarán quienes querrán reorganizar la sociedad según la base de una lentitud *aceptada*. Sonará la hora de los *slobbies*, “la gente más lenta pero que trabaja mejor”. Entonces, ya no será el concepto de velocidad, sino el principio “just in time” que determinará el ritmo de la danza mecánica cotidiana de los vehículos y de los cuerpos. Pero quedaremos prisioneros de los kilómetros/hora, esta relación desproporcional entre inconmensurables. Y, recordémoslo, sin proporción, no hay equidad. El viejo símbolo de una velocidad equitativa inasequible se hará el regulador de la “lentitud productiva”.

Iván Illich escribió:

Aquí me tienen, con mis convicciones. Califiquenlas de intuición, o de hipótesis de un extraño a todos los gremios, no importa. Hablo aquí como historiador: la edad de la velocidad tuvo un principio y podemos hablar de su historia porque somos testigos de su próximo fin²⁷.

La sabiduría convencional —que no es el sentido común— postula que el concepto “distancia en relación con un tiempo”, o más generalmente “proceso en correlación con un lapso de tiempo” es un elemento constitutivo de cada cultura. Nuestra tarea aquí será de sacudir esta sabiduría convencional poco sabia²⁸.

Mi propuesta es más modesta: iniciar una conversación sobre un mito en un momento, donde lo que le queda de credibilidad, se está esfumando.

Una forma de explotación del trabajo de los demás

Todo desplazamiento más rápido de lo que permiten los pies depende necesariamente del trabajo de otros. Es decir que desplazarse velozmente significa siempre consumir el tiempo de trabajadores móviles o inmóviles. Planteo una pregunta que no puedo contestar porque no tengo los datos estadísticos necesarios: si pudiéramos dividir todos los kilómetros recorridos en los medios de transporte de personas por las horas de transporte y de trabajo necesarias, ¿obtendríamos una *velocidad social generalizada* más cercana a la de la bicicleta, o a la del peatón?

El hombre sobre sus dos piernas puede recorrer fácilmente cinco o seis kilómetros en una hora. Sentado en un avión, en un coche o en un tren, el que se otorga el lujo de la velocidad siempre consume el trabajo y el tiempo de otros. El automovilista francés, por ejemplo, capitaliza bajo su asiento horas de trabajo en las fábricas de carros de Sochaux o de Billancourt; en los campos petroleros de Kuwait; de los trabajadores de las empresas Shell o Esso, de los empleados de las gasolineras, sin contar las horas no

²⁷Illich, Ivan: "Prisoners of Speed", en *Das Geschenk der conspiratio*. Schriften Bremen 1997-1999, Bremen: Kreftingstrasse 16, 1999.

²⁸Illich, Ivan: "Prisoners of Speed", op. cit., p. 88-91..

remuneradas de las amas de casa cuyos itinerarios habituales han sido alargados por la nueva autopista; hay que añadir finalmente las horas que el mismo automovilista pasará en el taller de reparación, en las oficinas del fisco, frente al juez, en el hospital o en la cárcel. Los transportes motorizados permiten sustituir por el tiempo y el trabajo de otros las horas que, en las sociedades pasadas, había que pasar caminando. La fuerza de los motores disimula que, hoy como ayer, transportar una persona seis kilómetros siempre cuesta aproximadamente una hora de tiempo personal o de trabajo de otros. Encuestas detalladas sobre la relación entre gastos monetarios y tiempos necesarios podrían modificar ligeramente las cifras, pero no cambiarlas radicalmente. De hecho, entre 15 y 20% de los trabajadores franceses se ocupan en la industria de los transportes.

El tiempo social consumido por los transportes es de tres tipos:

1. tiempo asalariado de trabajadores de la industria de los transportes,
2. tiempo no remunerado de los transportados.
3. tiempo no remunerado de no-transportados por causa del transporte de otros (como cuando la nueva autopista hacia el aeropuerto alarga los itinerarios de amas de casa que la tienen que cruzar diariamente).

Queda claro que el tiempo consumido por los transportes no es únicamente el tiempo que los usuarios pasan en vehículos. Es también el tiempo que necesitan para dirigirse hacia sus vehículos en la mañana y en la noche, el tiempo que pasan en los corredores del metro, y el tiempo perdido por otros a raíz de sus desplazamientos. Los usuarios de los sistemas de transportes de punta nunca pagan la totalidad de los costos que ocasionan: los exportan hacia terceros inocentes. Los aviones, los trenes rápidos y las autopistas exportan constantemente hacia la sociedad costos no cubiertos por sus usuarios. Los economistas llaman estos costos no cubiertos las “externalidades negativas de los sistemas de transporte” y aluden a la “imposibilidad de internalizarlos”.

A más velocidad para pocos, mayor lentitud para la mayoría

Los transportes motorizados son un juego en el que los usuarios sin peso social quedan parados para ver pasar a los usuarios con peso social. Las autopistas son, como lo decía el filósofo urbanista Henri Lefebvre, “suturas-cortaduras”: relacionan en la dirección longitudinal y cortan en la dirección transversal, aceleran en una dirección y paralizan en la otra. El automovilista que corre hacia el aeropuerto Charles de Gaulle a las ocho de la mañana para no perder su cita de negocio en un restaurante londinense a las doce corta el camino de muchas amas de casa de Roissy que quieren llegar a casa a tiempo para preparar la comida familiar. Iván Illich decía que los transportes motorizados efectúan transferencias de privilegios de los pobres hacia los ricos.

Contrariamente a lo que se pudiera creer, los estudios de transporte no pretenden que la velocidad hace ganar tiempo absoluto o que ahorra tiempo social. Lo que argumentan, es que la aceleración del tráfico hace ganar tiempo económicamente valorado y, con ello, maximiza *el valor* del tiempo total de una sociedad. Sólo que eso es parte del mito. En la medida en que el congestionamiento se transforma en el estado habitual de las carreteras, hay cada vez menos velocidad y el tiempo altamente valorizado empieza a perderse también. Los transportes motorizados no hacen ganar ningún tiempo social, sino que lo desperdigan cada vez más.

El mito del ahorro de tiempo social de alto valor por la velocidad derivaba su credibilidad de un indicador económico llamado el *valor del tiempo*. Este indicador permitía asignar a cada individuo un coeficiente de valor de tiempo correspondiendo a su categoría socio-profesional. Es, *grosso modo*, su salario por hora ponderado por criterios de penosidad. Permitía a los expertos determinar quien debía ser acelerado

y quien debía circular a baja velocidad. Los desacelerados debían reconocer que los acelerados eran más productivos que ellos —la prueba era que ganaban más— y que contribuían más que ellos al crecimiento del pastel social total. Los expertos fingían creer que, al final, cada quien iba a recibir su pedazo de pastel. La reciente crisis económica-financiera hizo añicos lo que quedaba de esta creencia: en la economía contemporánea, hay sobre-acumulación y muy poca redistribución del pastel. Mejor dicho, no hay ningún “pastel social”. Si la crisis tuvo algún beneficio, fue haber desinflado el globo del “pastel social”.

El dilema de los prisioneros

Los transportes rápidos se pueden definir como un “juego de suma no nula negativa”. Hacen posible que pocos —cada vez menos— ganen tiempo y hagan perder tiempo a la mayoría. La velocidad es contra-productiva²⁹.

El nivel técnico o “clínico” de la contra-productividad se manifiesta en el congestionamiento. Es una relación entre dos series de *outputs* del sistema de producción industrial, por ejemplo entre el último y el penúltimo kilómetro-pasajero “producidos” en una carretera o entre el tiempo que perderá el usuario adicional de una vía congestionada y el tiempo que hará perder a la suma de los otros. Cuando la velocidad de los vehículos en una vía es de 8 km/h, cada automovilista adicional impone al conjunto de los automovilistas que ya ocupaban la vía una pérdida de tiempo diez veces mayor al tiempo que el que pasará en ella³⁰.

Entre los métodos usados para reducir el congestionamiento, destaca el sistema de los “anillos y radiales”. Los planificadores rodean el centro de una ciudad por un anillo periférico, a partir del cual una serie de vías radiales cortan dicho centro en sectores que se parecen a porciones de pastel. Es el remedio que el Ministerio de los Transportes francés recetó a la ciudad de París. Eso permite a privilegiados huir del congestionamiento a treinta km/h. Pero el alza de su velocidad tiene como precio un aumento de las distancias recorridas y del congestionamiento sobre el conjunto de la ciudad. Razonando a partir de modelos ideales, Reuben Smeed ha podido prever que, en las ciudades que adoptan esta estrategia, el tráfico central disminuye momentáneamente de 50-70% a costa de un aumento general del tráfico de 20-30% en el conjunto de la ciudad³¹.

La escuela francesa de teoría económica ha propuesto el concepto de “bienes de calidad variable con la cantidad” o *encombrement* (“atascamiento”) para definir la pérdida de calidad de un producto cuya cantidad va creciendo, como por ejemplo la pérdida de valor social de un doctorado cuando crece el número de los doctorados. El congestionamiento del tráfico corresponde a la pérdida de valor de desplazamiento de cada hora pasada en un vehículo. La huida individual fuera del congestionamiento hacia vías provisionalmente más rápidas y la jerarquización correspondiente de las vías contribuyen a la reducción del valor de desplazamiento de cada kilómetro recorrido.

El resultado global de estas decisiones individuales es [...] una serie de oscilaciones alrededor de una velocidad promedio que, en el centro de Londres, alcanza 16 km/h durante las horas de punta y 18 km/h en el conjunto del día³².

²⁹ Ver Iván Illich, *Energía y equidad en Obras reunidas* vol. I, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

³⁰ Smeed, Reuben: “Traffic Studies and Urban Congestion”, in *Journal of Transport Economics and Policy*, vol. II, no 1, enero 1968, S. 31. Nota bene: los datos mencionados en seguida no son recientes, “datan”... datan de esos años 1960-1970 que fueron definidos como el *anticlinal del pensamiento crítico*. Hoy parece que estamos en el sinclinal y que los que realizan estudios de transporte se cuidan de no elaborar conceptos que pudieran alimentar el pensamiento crítico. En este sentido, el urbanista matemático Reuben Smeed era implícitamente crítico, como lo era, explícitamente él, el economista matemático Jean-Pierre Dupuy, colaborador, en estos años, del muy crítico *Centre de Recherche sur le Bien-être*.

³¹ Smeed, Reuben, J., loc. cit., p. 22, 23.

³² Smeed, Reuben, J., loc. cit. S. 19

El “atiborramiento” de un sistema por sus propios productos corresponde a una pérdida de “valor” o de efectividad de cada uno de esos productos por el aumento de su cantidad. Es así como el servicio suministrado por una carretera pierde efectividad cuando crece la capacidad de cada usuario de estorbar al conjunto de los otros.

Esas son algunas de las extrañezas del tráfico que uno descubre leyendo a Reuben Smeed. Pero el “matemático del congestionamiento” ha desglosado también una paradoja inherente a la estructura misma del congestionamiento. *Es en el momento en que un sistema de transporte se acerca a su nivel de congestionamiento máximo que su productividad es máxima.* Si preguntan a un ingeniero en transporte como se mide la “productividad” de un sistema de vías urbanas, contestará casi seguramente “en kilómetros-pasajeros” por hora o por día. La ley de composición que liga la velocidad de cada vehículo particular con la productividad del conjunto se puede expresar así:

Densidad de flujo (%)	Velocidad (km/h)
25	32
50	26
75	18
93	9,6
98	5,1

La palabra “flujo” (o porcentaje de la capacidad de circulación máxima posible) indica que, para los ingenieros, el tráfico está regido por las mismas leyes que la mecánica de los fluidos, sólo que aquí, los flujos se miden en kilómetros-pasajeros/hora en vez de litros/hora. Es cuando “fluye” al ritmo de los peatones que un sistema de transporte produce más kilómetros-pasajeros/hora. El sistema se encuentra entonces en un estado de inestabilidad estructural: un incidente menor puede hacerlo pasar bruscamente de su productividad máxima a la no-productividad total. Además, es a las velocidades en las que sus servicios se han vuelto inútiles que un sistema de transporte es lo más productivo.

Caveat: como lo pudo haber previsto Aristóteles, la institucionalización de las relaciones entre inconmensurables genera falta de equidad e iniquidad. En lo que sigue, estaremos en el mundo desencarnado de la física social: “prisioneros de la velocidad”.

Indicadores de velocidad

Veamos qué indicadores de velocidad pregonan los estudios de transporte.

La *velocidad técnica* es la velocidad sobre carretera para la que un vehículo ha sido diseñado. En un tráfico sometido a las leyes del congestionamiento, este indicador tiene poco sentido.

La *velocidad efectiva en carretera* corresponde a las leyes de composición estudiadas por Reuben Smeed, es decir a la determinación mutua de la capacidad de circulación usada y de la velocidad. Es máxima cuando la velocidad de circulación se acerca a un mínimo sin colapsar. Según el *Service d'Études Techniques des Routes et Autoroutes* (SETRA) francés, la velocidad efectiva promedio es aproximadamente de 15 km/h en las grandes ciudades, y menos en las ciudades pequeñas. Según un estudio del SETRA, durante los diez años anteriores, los promedios de velocidad efectiva de los transportes públicos decrecieron en todas las ciudades: 8 km/h en las ciudades de 100.000 – 200.000 habitantes y 10.5% en las ciudades de más de 200.000

habitantes. Hace unos 35 años – cuando hasta los tecnócratas podían permitirse pensamientos críticos–, Jean Orselli escribió que la sociedad que administra el metro y otros transportes públicos de la ciudad de París, la RATP, compraba 50 autobuses nuevos al año para compensar la lentitud creciente de los vehículos en circulación. En tanto a la velocidad de los automóviles parisinos, creció de aproximadamente 20% entre 1953 y 1972, para volver a bajar en años ulteriores³³.

La *velocidad puerta a puerta* se obtiene dividiendo la distancia entre el origen y el destino de un desplazamiento por el tiempo necesario, incluyendo los minutos u horas de caminata necesaria hacia las paradas o estacionamientos de los vehículos. En París, la velocidad puerta a puerta de los transportes públicos era, en los años 1970, de aproximadamente 10 km/h y 14,5 km/h para los vehículos privados. En las pequeñas ciudades, la velocidad puerta a puerta es muy inferior a estos datos. Una encuesta del SETRA en ciudades de aproximadamente 100.000 habitantes da 5,5 km/h para los transportes públicos y 9,5 km/h para los transportes privados.

La *velocidad generalizada* es el cociente del kilometraje anual de un automovilista por la suma de los tiempos que pasa en su vehículo manejando y en su lugar de trabajo ganando el dinero necesario. Se construye como la relación inversa del concepto de valor del tiempo con el que los economistas están familiarizados. En Francia, para las categorías socio-profesionales medianas, la velocidad generalizada se eleva a 10 km/h. Un trabajador motorizado típico pasa entre un cuarto y un tercio de su jornada de trabajo a ganar el dinero necesario para pagar los costos de su coche. Ningún especialista en econometría hasta la fecha ha sido capaz de construir un indicador de *velocidad social generalizada* que no sólo abarque lo que el auto cuesta a su dueño, sino lo que cuesta a la sociedad por la pérdida de amenidad y las pérdidas de tiempo impuestas a terceros inocentes.

La contra-productividad técnica o congestionamiento sólo es el aspecto más visible de la contra-productividad general de los transportes. Como lo hemos visto, se trata de una relación de producto a producto, de *output* a *output*. Edmond Malinvaud, representante de la teoría francesa de los bienes de calidad variable con su cantidad o *théorie de l'encombrement* ha reconocido sus insuficiencias. Cita los trabajos de “dos jóvenes teóricos del transporte franceses”, Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert³⁴ que, según Malinvaud, elaboraron un concepto mediante el cual no se evalúa la pérdida de calidad de los bienes o de los servicios, sino la destrucción de las capacidades de caminar, aprender, hacer, sanar, amar cuando crece el volumen de los servicios que pretenden remplazarlas. Lo que nos atribuye este famoso economista es en realidad una contribución de Iván Illich. En *Némesis médica*³⁵, Illich distinguía tres niveles de sinergia negativa o contra-productividad entre una actividad autónoma y sus homólogos heterónomos (ver supra). La contra-productividad social es la relación entre seres capaces de moverse autónomamente y los sustitutos industriales a esta capacidad. Es donde se manifiesta lo que llamé el *síndrome de auto-inmovilización adquirido*: cuando se rebasan ciertos umbrales dimensionales, el crecimiento de los servicios de transporte destruye irremediablemente la capacidad de caminar. Estas pérdidas *no pueden ser compensadas*, un tema en el que divagan casi todos los economistas.

El tercer nivel es la *contra-productividad simbólica* o *cultural*, que es la muerte de la fantasía, de la imaginación y con ello, de la política, ya que es la incapacidad de imaginar que las cosas podrían ser diferentes. Es el confinamiento en un Absurdistán global, en él que la imaginación de ex ciudadanos está igual de paralizada que sus pies.

³³Orselli, Jean, *Transports individuels et collectifs en région parisienne*, Paris: Berger-Levrault, 1975.

³⁴*La Trahison de l'opulence*, Paris, Presses universitaires de France, 1975, traducido como *La traición de la opulencia* por Gedisa

³⁵*Obras reunidas*, vol. I, México: Fondo de cultura Económica, 2006, p. 531-763.

El análisis del fetichismo de las mercancías, aportación primordial de Karl Marx

Intervención en el CIDECI de San Cristóbal, 2 de enero 2011 Jean Robert

Con este tema, había pensado poder entrar en diálogo con Anselm Jappe, que sabe exponerlo como nadie. Creo que no me desmentiría si afirmo que la elucidación del carácter falsamente misterioso, fantástico, supersticioso o fetichista del mundo de las mercancías, es la contribución mayor de Karl Marx a la crítica de la economía política, antes aún de la explicación por la que es más célebre, la de la expropiación de la plusvalía del trabajo. Ya que Jappe no pudo venir, espero poder entablar este diálogo con Jérôme Baschet, que leerá su propuesta.

Me permitiré empezar con una anécdota. En este medio, se puede esperar que muchos conozcan a Theodor Shanin, un sociólogo del campesinado, de hecho uno de los importantes “campesinistas” vivos, muy amigo de Gustavo Esteva. Durante más de tres decenios, Shanin no ha dejado pasar un año sin reunirse por lo menos una vez con Iván Illich. En sus conversaciones, Shanin siempre defendía la idea que las infraestructuras prevalecen sobre las superestructuras, “fantasmas en la cabeza de los hombres”. Ahora bien, le parecía que ciertos estudios medievales de Iván Illich ponían las superestructuras antes de las infraestructuras, y reconocía que sus argumentos respecto, por ejemplo, a la desencarnación paralela del texto y del cuerpo a partir del siglo XII, eran convincentes. Concluía diciendo: “Es cuando una teoría se topa con sus propias contradicciones que se vuelve interesante”. Después de la muerte de Iván, Teodor ha sido su editor en Moscú, donde vive.

Alrededor de 1975, Shanin invitó a Iván a visitar Israel con él; país en la creación del cual tuvo alguna incidencia cuando era muy joven. Ya fundado el Estado, se rebeló contra él y lo abandonó en protesta contra el trato injusto que daba a sus ciudadanos no-judíos. Se estableció en Manchester, donde estudió sociología y se convirtió en el campesinista que conocemos.

Teodor Shanin nació en Vilna, Lituania, bajo el nombre de Theodor Saidenshnur, palabra yiddish que significa literalmente hilo de seda y se puede entender como hilo dental. Es en Israel que cambió su apellido en Shanin, palabra que evoca algo relacionado con los dientes. Su amigo desde sus primeros tiempos en Israel fue Israel Shabak, espíritu libre y no convencional, tan erudito en cuestiones de judaísmo que podía decir y escribir lo que quería sin que nadie pudiera nada contra él. Su verdadero nombre era Israel Himmelshtaub, lo que significa “polvo de cielo” – o estrellas. Shabak, el apellido hebreo que adoptó, recuerda las estrellas y las galaxias. Todo esto me lo contó el mismo Shabak, que vestía blue jeans y suéter viejo y vivía en un departamento transformado en biblioteca cerca de la Plaza de París en Jerusalén. Cuando relaté mi encuentro con Shabak a Iván, repetía, riendo con ganas: “Hilo de seda y polvo de estrellas, ¡qué pareja!”.

He aquí la anécdota que cuenta Shanin sobre Iván en Israel, durante su primero y último viaje allá. Había sido invitado a pronunciar una conferencia en la universidad de Haifa. El día anterior, encontró un grupo de estudiantes latinoamericanos de esta universidad, todos marxistas de buenos colores. Cuando le tocó hablar, dice Shanin, Iván se lanzó a una improvisación genial sobre el primer capítulo de “El capital”. Es el capítulo en el que Marx habla de la diferencia entre los valores de uso y los valores de cambio; del origen de la moneda, y sobre todo, del fetichismo de la mercancía. Tengo poco genio, ni podría improvisar. Desde mucho tiempo, leo y releo este primer capítulo y tomo notas. Espero que mi trabajo de hormiga pueda suplir a la brillantez que no tengo. Lo que sigue es el resultado de ésta chamba.

El capitalismo: acumulación de mercancías que se toma por “riqueza”

Quiero empezar por la frase inicial de *El capital*, “La riqueza de las sociedades en las que prevalece el modo de producción capitalista se presenta como ‘una inmensa acumulación de mercancías’”³⁶. Implícita en la frase, está la idea de que pudo y puede haber de nuevo otro tipo de “riqueza”, que no consista en la acumulación de mercancías. Creo que la crisis que atravesamos nos puede llevar a una reflexión radical y sin sentimentalismo sobre éste otro tipo posible de riqueza, y por ende, de pobreza también.

Marx da la clave de entrada, ya que acaba la frase anotando que la riqueza capitalista se evalúa “mediante una unidad que es ella misma una mercancía”. ¿Cuál es esta mercancía que sirve para medir todas las mercancías? Creo que muchos de ustedes contestarían “el dinero”, y no se equivocarían. Pero cuidado, como un buen monetarista moderno que analiza la moneda como *relación* y sólo menciona su forma dinero después de ésta clarificación, Marx no dice todavía el nombre de esta mercancía que mide el

³⁶Karl Marx, *Capital, A Critique of Political Economy*, New York: The Modern Library (Random House), 1906 (1873), p. 41.

valor de todas las mercancías. No lo dice porque no quiere caer a la trampa que él denuncia: el dinero es dos cosas, 1. fundamentalmente, no es otra cosa que la expresión de una relación de poder; 2. esta relación se presenta como congelada en relaciones entre cosas. Antes de mencionar la forma congelada, es decir el espejismo que casi todos toman por una realidad, hay que clarificar la relación real: “Nuestro análisis empezará por un análisis de lo que es una mercancía”.

¿Qué es una mercancía?

Sólo después de haber cumplido éste análisis, se podrá hablar de ésta misteriosa mercancía que mide todas las otras y - pero eso muy al final - darle el nombre que le da el pueblo creyente, “el dinero”. Con esto ya indicamos que para Marx, el dinero es en gran parte un fenómeno religioso que definirá como “superstición”, enfatizando sus aspectos “místicos”, “teológicos” o “fetichistas”.

“La mercancía es una cosa capaz de satisfacer una necesidad o un deseo”. Y añade, invalidando de antemano los discursos sobre las pretendidas “necesidades básicas” y las que no lo son, “No hay diferencia si esta necesidad o este deseo se origina en el estomago o en la fantasía”³⁷. Lo que hace que una cosa sea una mercancía es su utilidad, y tenemos que añadir, su utilidad para una persona particular. El punto crucial no es si esta utilidad está fundada en “necesidades fundamentales” o en “deseos fantasiosos. Es que “cada cosa útil (hierro, papel, etc.) puede ser analizada bajo dos puntos de vista: la *cualidad* o la *cantidad*, según dos tipos de valor: el *valor de uso* y el *valor de cambio*”.

Los dos aspectos de la mercancía

Insistamos, cada cosa *útil*, es decir cada cosa que por su utilidad, puede volverse mercancía - pero no lo es necesariamente - tiene dos aspectos: un aspecto *cualitativo* y un aspecto *cuantitativo*. La cualidad define el valor de uso, la cantidad – y sólo ella – el valor de cambio. En otras palabras, el valor de uso lo es por sus cualidades *concretas* particulares, el valor de cambio es valor por una sola característica: la *cantidad*.

De ahí las definiciones siguientes:

Valor de uso: El valor de uso de una cosa reside en sus cualidades concretas y se revela en el uso: son los actos de uso de una cosa los que determinan su valor de uso. Además, el valor de uso de una cosa no depende necesariamente del trabajo que se le metió.

Valor de cambio: En el tipo de sociedad que vamos a analizar, los objetos útiles pueden además ser los repositorios de otro tipo de valor, el valor de cambio. Este tipo de sociedad es la sociedad capitalista. Contrariamente al valor de uso, que es cualitativo, el valor de cambio es una relación meramente cuantitativa, una cantidad.

En un mercado de trueque, en un mercado sin dinero, cada “mercancía” tiene varios valores de cambio, por ejemplo: un quintal de maíz se puede intercambiar por tantos bultos de cemento o tantos kilos de sal o tantas varillas, etc. Lo que hizo el capitalismo posible es un tercer tipo de mercancía con la que *todas* las otras se pueden comparar. Es el origen del dinero. En realidad me adelanto: Marx aún no lo nombra. Me adelanto para acortar la explicación. Hay dinero en muchas sociedades, pero sólo en la sociedad capitalista, el dinero es fundamentalmente una relación de poder, es una mercancía.

³⁷ Ibíd., p.41

Proximidad de los conceptos de mercancías fetiches y de mercancía ficticia

Y ya que me adelanté, voy a mencionar lo que más o menos un siglo después de Marx dijo Karl Polanyi al respecto. ¿Qué es el dinero? Es fundamentalmente una relación de poder sobre personas y sobre cosas. En la sociedad capitalista, esta relación tiene un precio: el *interés*. Ya que tiene un precio, en cierta forma es una mercancía, aun que no tenga ninguna utilidad. En efecto, contrariamente a todas las otras mercancías, el dinero no tiene valor de uso, no se puede comer, no sirve ni para vestir, ni para cubrirse. El dinero en sí, no sirve para nada: es la cosa inútil que mide todas las cosas útiles que se han transformado en mercancías. Además, su producción no requiere la aplicación de un trabajo de valor correspondiente. En tanto que mercancía, el dinero es, según Polanyi, una *mercancía ficticia*. Según Marx, es un *fetiche*, palabra que significa cosa facticia, ídolo. Etimológicamente, las palabras fetiche y ficticio tienen el mismo origen y casi el mismo sentido.

Pero quedémonos un rato más con Polanyi. Hay dos mercancías ficticias o fetiches más: la tierra y el trabajo. La tierra es naturaleza, y el trabajo coincide con los poderes del cuerpo humano. Ni el dinero, ni la tierra, ni la fuerza de trabajo han sido producidos para la venta en los mercados, y por lo tanto no corresponden a la definición de lo que es una mercancía. Sin embargo, en la sociedad capitalista, tres mercados dominan todos los otros: el mercado del dinero, el mercado de la tierra y el mercado del trabajo. Los tres son mercados en los que, algo que no corresponde a la definición de las mercancías, es tratado como mercancía. Son los tres mercados de las *mercancías ficticias*, pilares de la sociedad capitalista y financiera, y que hoy sirven más que nunca de pilares a la sociedad capitalista. En el mercado del dinero, se arruinan los ahorros de ancianos pobres y de los trabajadores.

En tanto a la tierra, es primordialmente un valor de uso natural, pero al convertirla en valor de cambio, el mercado no sólo oblitera su valor de uso, sino que oculta su naturaleza y su realidad social de *territorio* o de *terruño*, como decía el maestro Andrés Aubry. Para poder vender el territorio nacional, el Estado tiene que negar el valor de uso de la tierra y prohibir su uso por sus dueños legítimos. No necesito recordar aquí los defensores de la tierra asesinados. Estoy orgulloso de hablar aquí de defensores de su terruño.

En cuanto al trabajo, mi fuerza de trabajo es mi cuerpo. La mercantilización sin límite de la fuerza de trabajo, no sólo me expropia de mi propio trabajo, sino que desvalora su uso directo. Lo único que valora el capitalismo, son los productos del trabajo abstracto de otros, anónimos, es decir las mercancías.

Repitámoslo: las mercancías tienen una naturaleza doble. Para el capitalista, su carácter es meramente cuantitativo, ¿cuánto vale? Para el usuario o comprador, tienen un valor de uso.

La negación del valor de uso en ojos del capitalista

Si ahora hacemos abstracción del valor de uso de las mercancías, sólo les queda su valor de cambio y este refleja una propiedad común a todas ellas, son productos del trabajo. En la sociedad capitalista, se hace abstracción de los elementos materiales, de las cualidades y de las formas que hacen que un producto pueda ser un valor de uso. Ya no se ven casas, sino valores inmobiliarios. Recuerden que es el fetichismo de la mercancía que fundamenta el mercado de los “valores prediales”, es el que desató la crisis financiera del 2008. Similarmente, el mismo fetichismo borra la visión de que un tejido está hecho de hilaza o una mesa de madera. El capitalismo ha ocultado todas las *civilizaciones materiales*

basadas en el conocimiento empírico de la materialidad de las cosas. Ya no se percibe la hilaza de la que está hecho el tejido, ya no se sabe si está hecho de lino o de plástico. Y se olvida que las mesas están hechas de madera, hoy son de aglomerados cubiertos con formica u otro tipo de plástico (hay hasta hojas de plástico para cubrir muebles que son fotos de madera).

En los productos del albañil, del tejedor o del carpintero, dice Marx, sólo se ven precios. “Su existencia como cosas materiales está puesta fuera de vista”³⁸. Personalmente, encuentro en la obra de Michel Foucault, la esperanza de que podrá haber un retorno de esos saberes concretos subyugados. Quizás, cuando se acabará el petróleo, volverá la hilaza de lino o de cártamo y las mesas volverán a ser de madera.

Marx explica que, en la sociedad capitalista, la única característica común que queda a las mercancías es la cantidad de trabajo homogéneo, abstracto, “sin cualidad” necesario para producirlas. Ha dicho que este trabajo “en lo abstracto” representa trabajo congelado o trabajo muerto. El valor de cambio de cada mercancía representa cierta cantidad de este trabajo congelado en valor muerto. Eso explica porque, en una sociedad atiborrada por este trabajo congelado en valores, hay tantas cosas útiles y tanta gente inútil, es decir inutilizada. Porqué hay tantas “riquezas” y tantos pobres, quiere decir gente pauperizada, vuelta pobre por las instituciones de la sociedad.

Pero esto sólo es el aspecto cuantitativo de la *pauperización*. Ésta también tiene un aspecto cualitativo más profundo que la pobreza material. El trabajo congelado en mercancías en exceso, éste trabajo muerto, por su misma acumulación, mata el trabajo vivo del cual mi cuerpo es capaz, lo vuelve obsoleto, inútil. Para ilustrarlo, basta ver como el exceso de “servicios de transporte”, es decir el congestionamiento del tráfico vehicular, paraliza la marcha y destruye la capacidad de caminar. De manera análoga, el trabajo congelado en mercancía, que siempre es trabajo extraído del cuerpo de los trabajadores, es expropiado de manera que esos pierden todo dominio sobre él. Y además, como lo acabamos de ver, la acumulación de este trabajo congelado, congela a su vez mi potencial de trabajo vivo. Marx definió este trabajo congelado como “una sustancia social que cristaliza en valores de cambio”. Pero insistamos, a casi un siglo y medio de la redacción de *El capital*, se ve algo que Marx sólo pudo *concebir* teóricamente. Esa cosa es, si me perdonan la redundancia, la parálisis del trabajo vivo – es decir de la potencia de mi cuerpo – por el exceso de mercancías. La riqueza definida así se vuelve fuente de empobrecimiento. Como lo vio Gandhi, cuando hay demasiadas cosas útiles, la gente se vuelve inútil. A la potencia de los pobres, hay que oponer la impotencia de los ricos.

Producción directa de valores de uso y restos de valor de uso en las mercancías

Volvamos a nuestra lectura: “Quien satisface sus deseos o necesidades con el producto de su propio trabajo crea valores de uso, no mercancías. La potencia de los pobres es ésta capacidad de producir valores de uso. El Banco Mundial y otras instituciones financieras quieren ayudar a los pobres suministrándoles préstamos, mercancías y servicios. Es una ayuda tóxica. Los quieren transformar en clientes. La impotencia que es expropiación del trabajo vivo, va de la mano con la expropiación de los terruños. La expropiación y transformación de la tierra en valor de cambio va de la mano con la transformación del trabajo vivo, en trabajo congelado, es decir en valor de cambio.

Los valores de uso - es decir las cosas útiles como la hilacha, los abrigo, las mesas – son combinaciones de dos elementos: la materia que los constituye y el trabajo que les da forma. “Si hacemos abstracción del trabajo útil requerido, queda un sustrato material que es suministrado por la naturaleza

³⁸ Ibíd., pág. 44.

sin la ayuda del hombre”³⁹. Por lo tanto, “[e]l trabajo no es la única fuente de la riqueza material (o prosperidad), es decir de la abundancia de valores de uso producidos por el trabajo propio. Como lo dijo William Peattie ‘El trabajo es el padre, la tierra es la madre’ ”⁴⁰.

Contrariamente a la invasión por valores de cambio, un incremento en los valores de uso sería un incremento concreto de la prosperidad⁴¹. Un siglo y medio después de él, podemos ir un paso más lejos que Marx. Un incremento de esa potencia como capacidad de trabajo vivo es un verdadero incremento de la prosperidad.

En un mundo donde, cada vez más, los únicos valores reconocidos son los valores de cambio, se persiguen a los productores directos de valores de uso. Iván Illich ha llamado esta persecución la *guerra contra la subsistencia*. El mercado y el Estado combaten la subsistencia de dos maneras:

1. Mediante el *desvalor* que es la destrucción de capacidades autónomas y de saberes empíricos necesarios para crear una demanda de mercancías; el desvalor puede manifestarse en normas que prohíben el uso de patrimonios naturales y vuelven obligatorios mercancías y servicios de sustitución;

2. por la eliminación de cosas que fueron gratuitas, “como el aire puro y el agua limpia” que según Marx, no hacen parte de la economía política porque no son y “nunca serán” mercancías; con ello, patrimonios otrora gratuitos se venden como mercancías, aun cuando su “producción” no ha necesitado un trabajo correspondiendo a su precio.

Constitución del monopolio de la moneda

No olvido que leemos el primer capítulo de *El capital* para examinar como Marx introduce lo que en mi opinión es su aportación teórica mayor: la explicación del *fetichismo de la mercancía*, es decir, como lo dirá en términos poco ambiguos, del carácter religioso, fetichista o supersticioso del capitalismo.

Desgraciadamente, en una exposición corta, no podemos proceder con tanta prudencia que Marx, en cuyo texto el agente de este fetichismo sólo aparece en la página 79. En las páginas anteriores, como ya lo indiqué, Marx expone, como relaciones entre agentes humanos - los trabajadores y los que explotan su trabajo – lo que el fetichismo capitalista describe como relaciones a cosas y entre cosas. Quizás debamos primero hablar de la génesis de lo que Marx llama “el equivalente general” y, luego, de “la transición de la forma general del valor a la forma moneda”. “La forma del equivalente general es una forma general del valor que puede ser asumida por cualquier mercancía”. Por ejemplo, cuando llegue a México hace casi cuarenta años, existían todavía “mercados de trueque” sin dinero, a la manera de los tianguis aztecas. En uno de ellos, en el Estado de Oaxaca, el que quería vender un producto lo intercambiaba por cierta cantidad de sal, con la cual “compraba” después los productos que necesitaba o deseaba. Se dice demasiado fácilmente que, en esos mercados, la sal servía de “dinero”. Estrictamente hablando, la sal servía de *equivalente general*. En los mercados de la ciudad de Tenochtitlan, había varios equivalentes, y ninguno era general. Por ejemplo, se usaban alternativamente telas, granos de cacao o hachas de piedra como equivalente. Sin embargo, en el mercado de Taxco, descubrí delgadas hojas de cobre en forma de hachas que podríamos considerar como “centavos de hacha”. Nunca oí explicaciones antropológicas de lo que eran realmente. Si hay un antropólogo en la sala, lo invito a que confirme o

³⁹ Ibid., pág. 50.

⁴⁰ IDEM

⁴¹ IDEM

infirmar mi intuición, de que se trata de una premonición azteca del equivalente general. Eh aquí uno de estos misteriosos objetos.

Dice Marx: “Si una mercancía asume la forma universal del equivalente general, ha necesariamente sido excluida del resto de las mercancías como su posible equivalente”⁴². Es en el momento en que una sola mercancía ha sido excluida que la forma general del valor relativo de las mercancías adquiere una consistencia real y una validez social general. Decir que el equivalente general ha sido excluido del resto de las mercancías, quiere decir que ha perdido una característica que todas las otras tienen, su valor de uso. Para que una mercancía particular sirva de equivalente general, tiene que volverse absolutamente inútil. Supongo que la sal de los mercados de trueque todavía podía usarse para salar la comida. Aun no era un equivalente general perfecto. Para encontrar un equivalente general perfecto, es decir perfectamente inútil, hay que considerar las sociedades de la parte del mundo en que se originó el capitalismo, Europa. Ahí, desde una época bastante temprana, el equivalente general (casi) perfecto porque es (casi) perfectamente inútil fue el oro, con el cual, hoy ni siquiera se hacen dientes falsos. O está la hermana pobre del oro, que es la plata.

La mercancía particular, con cuya forma física, la forma equivalente se asociará socialmente de ahora en adelante, se vuelve la mercancía-moneda: sirve de moneda. Su función social específica y por lo tanto su monopolio va ser de desempeñar el papel de equivalente universal dentro del mundo de las mercancías”⁴³. En los tiempos de Marx, un elemento o una mercancía particular aún asumía esta función y ejercía este monopolio. Era el oro. Eran los tiempos del *patrón oro* de la moneda, sólo abolido a principio del siglo XX.

El capitalismo como religión, fetichismo, idolatría, superstición

Después de estos recovecos teóricos, estamos listos para enfrentar el fetichismo de las mercancías y su secreto⁴⁴: “A primera vista, una mercancía es una cosa bastante trivial, que se entiende sin dificultad. Sin embargo, su análisis revela que es en realidad una cosa bastante extraña, llena de *sutilezas metafísicas y teológicas*. En tanto a su carácter de valor de uso, no hay nada misterioso respecto a eso, igual si lo consideramos desde el punto de vista de aquellas de sus propiedades capaces de satisfacer una necesidad o un deseo humano o desde la perspectiva que esas propiedades son un producto del trabajo humano. Esta claro como el día que el hombre con su trabajo, cambia la forma de los materiales suministrados por la naturaleza de manera a volverlos útiles. Por ejemplo, se cambia la forma de un pedazo de madera para hacer una mesa. [...] Pero, desde el momento en que una cosa se manifiesta como mercancía, se metamorfosea en algo trascendente. No sólo – si es mesa – está parada en sus cuatro pies, sino que, en relación con todas las otras mercancías, está parada sobre su cabeza y de su cerebro de madera surgen ideas grotescas, mucho más maravillosas que todo lo que dicen las mesas giratorias de los espiritistas”⁴⁵.

⁴² Ibid., pág. 79.

⁴³ Ibid., pág. 79,80.

⁴⁴ Ibid., pág. 81.

⁴⁵ Ibid., pág. 81,82.

¿De dónde, entonces, viene el carácter enigmático del trabajo desde el momento en que asume la forma mercancía? Evidentemente, no se origina en su valor de uso. Tampoco proviene de la naturaleza de los factores determinantes del valor, y eso por dos razones:

1. por muy variadas que sean las formas del trabajo útil o actividades productivas, son hechos fisiológicos [...] efectos de las actividades del cerebro humano, de los nervios, músculos etc.
2. respecto a las formas de trabajo básico [ground work, p. 82] que hay que considerar para la determinación cuantitativa del valor, es decir su duración, es decir la cantidad de trabajo, queda muy claro que hay una diferencia palpable entre la cantidad y su cualidad.

¿De donde proviene el carácter enigmático de la mercancía? Evidentemente de su forma misma, la forma-mercancía. La igualdad de toda suerte de trabajo humano se expresa en el hecho que todos son igualmente *valores*. Finalmente, las relaciones mutuas entre los *productores* mediante las cuales se afirma, el carácter social de su trabajo toma la forma de una relación social entre los *productos*.

“La razón por la cual una mercancía es algo misterioso es que, en ella, el *carácter social* del trabajo humano aparece como un *carácter objetivo* sobreimpreso en el producto de su trabajo. En otras palabras, la relación de los productores a la suma de su trabajo se les presenta como una relación, *no entre ellos*, sino *entre los productos de su trabajo*. Eso es la razón por la que los productos del trabajo se vuelven mercancías. Las relaciones de valor entre los productos del trabajo en tanto mercancías, no tiene ninguna relación con sus propiedades físicas y las relaciones materiales que se originan en ellas. Estamos en presencia de una relación social entre hombres que toman, en sus ojos, la forma fantástica de una relación entre cosas. Lo que pasa entre los productos de la mano del hombre en el mundo de la mercancía, es como si producciones del cerebro humano aparecieran como entes independientes dotados de vida y capaces de entrar en relación entre ellos y con los hombres. Llamo esto el *fetichismo* inherente a los productos del trabajo desde el momento en que se vuelven mercancías.

El *fetichismo de las mercancías* – concluye Marx - tiene su origen, como lo mostró mi análisis, “en el muy peculiar carácter social del trabajo que las produce”.

Sinopsis de la introducción de

*El trabajo fantasma*⁴⁶

Tres maneras de abordar los límites al crecimiento o mejor dicho, tres épocas en la discusión de los límites al crecimiento.

Illich distinguía entre tres maneras o momentos del reconocimiento de que hay que imponer límites al crecimiento económico. Estas distinciones cobran particular importancia para nosotros, refuerzan el armazón conceptual del seminario que estamos organizando.

Estas tres modalidades en la definición de límites a la economía son

- *físicas*: más allá de ciertos umbrales críticos, la producción de bienes materiales o mercancía destruye irremediabilmente la naturaleza;
- *culturales*: más allá de ciertos umbrales, la producción de servicios (mercancía inmateriales) destruye la cultura;
- si bien los dos primeros tipos de límites necesarios son *límites dentro de la producción económica*, los límites del tercer tipo redefinen la posición de la economía en relación a lo que no es económico – porque no está sujeto a la ley de escasez – y que Illich define como los *ámbitos de comunidad*; usará también los términos de *valores de uso* y de *valores vernáculos*.

Hoy, diríamos que hay que imponer límites no sólo a la producción de mercancías y a la de servicios, sino a la economía en sí: debemos analizar y discutir *la posición de la economía en la sociedad* e imponerle límites.

Definición del trabajo fantasma

La historia moderna puede ser descrita como la historia de la formación del imperio de la escasez. Ahora bien, este tipo de análisis no puede llevarse a cabo con los conceptos de las profesiones, de las ciencias sociales y económicas. Hay que tener el valor de hacerlo fuera de todo control profesional. Se trata de un análisis que busca revelar los sustratos no aparentes de las teorías y prácticas sociales. Por ejemplo, busca el complemento no monetario del proceso de monetarización de principios del siglo XIX. Con los inicios de la industrialización, aparece un género de labores que no tiene retribución y no contribuye en absoluto a que el hogar se vuelva otra vez independiente del mercado. Este tipo de trabajo es la sombra del empleo asalariado moderno. Se ha vuelto fundamental en todas las sociedades en las que, las necesidades han sido redefinidas como *necesidades de mercancías*. Illich lo llama el *trabajo fantasma*.

El trabajo fantasma es el trabajo no retribuido necesario para transformar mercancías en valor de uso o para transformar valores de uso en mercancías. El trabajo fantasma se confunde a veces con las actividades vernáculos porque, como ellas, no es asalariado. Pero fuera de ello, es diametralmente opuesto a ellas. La distinción entre trabajo fantasma y dominio vernáculo no es de orden académico: los expertos y los científicos sociales son los menos aptos para entender y percibirla.

⁴⁶Iván Illich, *El trabajo fantasma*, Obras reunidas, vol. II, México: Fondo de Cultura Económica, 2008 [1980].

La obra *El trabajo fantasma*, compuesta de cinco capítulos, se propone iluminar la distinción entre el dominio vernáculo y el trabajo fantasma. Forjó el término “economía fantasma” para hablar de actividades e intercambios que no dependen del sector monetario y que, sin embargo, no existen en las sociedades preindustriales. En cuanto al “dominio vernáculo”, el mejor medio de delimitarlo es considerarlo un elemento característico de ese dominio: “la lengua vernácula”. Por contraste, la adquisición pedagógica de la lengua materna pone en evidencia la economía, con mucha frecuencia la economía fantasma.⁴⁷

El trabajo fantasma es el complemento no-asalariado del trabajo asalariado. Es por ejemplo, la labor del trabajador asalariado como chofer de sí mismo para llevarse a los lugares en los que se puede ofrecer como fuerza de trabajo. O es el trabajo del ama de casa que va en su carro al supermercado, escoge las mercancías, las apila en la cajuela del vehículo, las transporta a su casa, las descarga y la saca de sus envolturas antes de ponerlas en el microondas. El trabajo fantasma del alma de casa es todo el proceso de transformación de valores de cambio en bienes que se puedan presentar en la mesa familiar. El trabajo fantasma del trabajador asalariado es el afán necesario a su propia transformación en fuerza laboral entregada por él mismo al pie de las fábricas.

En todas las sociedades en las que expertos de los servicios “se ocupan” de la gente, crece la porción activa del día dedicada al trabajo fantasma. Los profesionales que se esfuerzan para reclutar al cliente como asistente no retribuido que opera bajo su control, son factores de este crecimiento, pero lo son también muchos programas de “self-help”. Términos como *alternativa*, *descentralización*, *concientización*, con significados contrarios a los que les dieron quienes los usaron por primera vez, sirven hoy para propagar varias formas de trabajo fantasma. También impulsado por las economías de la autosatisfacción y del auto-cuidado, el trabajo fantasma se ha vuelto uno de los primeros sectores de crecimiento. Es la nueva frontera de la arrogancia de los expertos.

Temo que ese complemento no monetarizado de la economía clásica destruya, mucho más eficazmente de lo que lo ha hecho el trabajo asalariado y la producción en serie, el valor de utilización comunitaria y convivencial del entorno⁴⁸.

Los tres estadios de la discusión pública sobre los límites del crecimiento

1er estadio: alrededor de 1968

El club de Roma y los universitarios y periodistas que alarmó lanzan una advertencia:

“...si no modificamos las orientaciones mayores de la producción industrial, la biosfera se volverá pronto inhabitable”⁴⁹.

La producción industrial de mercancías amenaza el entorno físico. Los debates que resultaron de este entendimiento se limitaron en general a los combustibles y al ruido ambiental.

2do estadio: años 70

Me pareció entonces importante atraer la atención sobre la necesidad de límites análogos en el sector de los servicios. Es lo que intenté hacer en *La sociedad desescolarizada*. En esa obra,

⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 41-177.

⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 45.

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 44.

mostraba que las instituciones dedicadas a los servicios en el Estado-providencia producían inevitablemente efectos comparables a los efectos secundarios de la superproducción de bienes. Era necesario considerar complementariamente los límites de bienes mercantiles y los límites a los servicios de asistencia social.⁵⁰

3er estadio: años 80

En los años ochenta, el debate sobre los límites al crecimiento accedió a un tercer estadio. Si el primero se centraba sobre los bienes y el segundo sobre los servicios, el tercero se centra sobre los “ámbitos de comunidad”.

Cuando se habla de esos ámbitos, inmediatamente pensamos en los pastizales y en los bosques. Pensamos en los cercados por los cuales el señor excluía el único borrego del campesino, privándolo de un medio de existencia marginal en relación con el mercado y forzándolo al salariado proto-industrial. Pensamos en la destrucción de lo que E.P. Thompson llamaba la *economía moral*. Los ámbitos de comunidad sobre los que hoy en día se debate son algo mucho más sutil. Los economistas se inclinan a hablar de ellos como un “valor de utilización del entorno”. Por mi parte, estimo que la discusión pública sobre los límites del crecimiento económico pronto se centrará sobre la preservación de esos “valores de utilización”, valores que serán destruidos por la expansión económica, *cualquiera que sea la forma* que tome.⁵¹

La esencia del desarrollo económico es que la gente, en lugar de hacer una cosa, estaría en posibilidad de comprarla. Las mercancías empiezan a remplazar los valores de uso. Al final, la gente *deberá* comprar mercancías, porque las condiciones que le permitían vivir sin ellas habrán desaparecido de su entorno físico, social o cultural. Empezarán a aparecer gente incapaz de comprar bienes o servicio, pero que ya no puede utilizar el entorno.

Las calles, por ejemplo, estaban principalmente destinadas a quienes las poblaban. Se crecía en ellas y en ellas se aprendía a afrontar y a dominar la existencia. Después, las calles recibieron un trazo nuevo, rectilíneo, y una disposición apropiada para la circulación de los vehículos. Esta transformación sobrevino mucho antes de que las escuelas se multiplicaran para acoger a los jóvenes echados así de las calles. El valor de utilización para el saber de un entorno “comunal” desapareció más rápidamente de lo que aparecieron las instituciones destinadas a una enseñanza formal que debía sustituir este saber⁵².

En *La convivencialidad*, Illich mostró como el crecimiento económico destruye el entorno que permite la creación de valores de uso. Llamó este proceso la *modernización de la pobreza*, que define la situación de los pobres en una sociedad moderna como los que menos acceso tienen al mercado y al mismo tiempo, al valor de utilización de los ámbitos de comunidad.

Complementariedad entre la economía clásica y la economía fantasma

“La supresión de los ámbitos de comunidad se debe menos a que se obligó a la gente a convertirse en asalariados que a que se le constriñó al trabajo fantasma”⁵³. El interés burocrático por el sector informal hace temer un nuevo estadio de crecimiento económico fundado ya no en la producción de mercancías o de servicios, sino en la colonización del sector informal, es decir en la explotación del trabajo fantasma.

⁵⁰ Ibid., pág. 44, 45.

⁵¹ Ibid., pág. 45.

⁵² Ibid., pág. 45, 46.

⁵³ Ibid., pag. 46.

El papel cambiante de las profesiones

Sajay Samuel

(sinopsis en español: Jean Robert)

El aparente ocaso del poder profesional

Hace una generación, Iván Illich pensaba que estaba llegando el fin de lo que llamaba “las profesiones mutiladoras” o “las profesiones deshabilitantes”.

Efectivamente, en los últimos treinta años, los profesionales han perdido gran parte de su autoridad de antaño. Por ejemplo, hace treinta o cuarenta años, el médico pronunciaba sus diagnósticos con autoridad. Hoy, pide al paciente a que le ayude a determinar el **diagnóstico** y el tratamiento adecuado. ¿Significa esto que el médico se ha desprofesionalizado y democratizado? ¿O que el diagnóstico ya no es el eje del acto médico?

Algo parecido ha sucedido a las profesiones en general. Por ejemplo, después de la crisis financiera, ¿quién cree todavía en la omnisciencia de los economistas?

Esta pérdida de confianza parece sugerir que Illich tenía razón cuando anunciaba el fin de las profesiones deshabilitantes. Los profesionales han perdido gran parte de su prestigio, pero ¿significa esto que las profesiones hayan perdido su poder? ¿No será que su poder, lejos de desaparecer con la pérdida de prestigio de los profesionales, ha cambiado de naturaleza? ¿No será que se ha vuelto anónimo, *sistémico*?

Durante los últimos treinta años, el **cliente** se ha metamorfoseado. Aparentemente, se ha transformado en un **tomador de decisiones**. Por ejemplo, el **paciente** tiene el derecho de opinar sobre los medicamentos que le serán administrados. Ha sido educado al **análisis de costos y beneficios**. El cliente “tomador de decisiones” escoge dentro de un menú de opciones profesionales.

La crítica de las profesiones contribuyó a popularizar este “decisionismo” como programa de reeducación a la “libertad política”. El ciudadano-cliente dotado de “poder de decisión” ha quitado poder a los profesionales individuales. Pero, ¿lo ha quitado a las asociaciones profesionales?

La ocultación del poder de las asociaciones profesionales

Los escritos de Illich de los años 1979 contribuyeron al escepticismo ahora muy difundido hacia los profesionales. Pero sus argumentos fueron demasiado sutiles para los sociólogos. Ellos, por lo general, alabaron la metamorfosis del cliente en “tomador de decisiones” es decir en consumidor informado de servicios profesionales. No ven que, paradójicamente, en su nuevo papel de tomador de decisiones, el cliente refuerza el poder profesional, depositado ahora en las asociaciones profesionales más que en los profesionales individuales. Más allá de su vulgarización, la crítica de Illich a las profesiones es más penetrante que nunca.

Illich no pierde tiempo en denunciar lo que cae por su propio peso, como la arrogancia, la hipocresía, la miseria ética y la avidez de muchos profesionales. Expone la estructura esencialmente anti-democrática – es decir, según la definición de los pioneros de la democracia americana, **tiránica** – de las asociaciones profesionales que sostienen el dominio mutilador de las profesiones.

La legitimidad del pensamiento político democrático descansa en la separación conceptual y práctica entre los tres poderes **legislativo, ejecutivo y judicial**. Monopolizarlos es un acto antidemocrático o tiránico. Como lo notaba James Madison, la acumulación de esos tres poderes en una sola mano – o en pocas manos – es la definición verdadera de la tiranía. Giorgio Agamben afirma que “una de las características del Estado de excepción [es] la abolición provisional de la distinción entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial que [en el Estado moderno] se transforma en práctica duradera de gobierno”. Hoy, las asociaciones profesionales hacen parte de las comisiones administrativas que controlan todo, desde los productos agrícolas e industriales a las autopistas, del precio del pan al drenaje central y del teléfono a los restaurantes. Esta “comitología” de Estado hace del Estado de excepción una práctica duradera de gobierno. El poder perdido por los profesionales particulares ha sido ganado por el **aparato administrativo** del Estado.

Podemos considerar que las asociaciones profesionales son a la sociedad civil lo que las agencias administrativas son al Estado. Tal es precisamente la punta del argumento de Illich contra las profesiones. Las profesiones se vuelven mutiladoras cuando se arrogan poderes de Estado. Las profesiones son ilegítimas porque, como las agencias administrativas, corrompen el Estado de derecho por su monopolio de los poderes de legislar, dirigir y juzgar los comportamientos individuales. Ahí donde las profesiones liberales se valían de una autoridad informal para constreñir a sus clientes a aceptar sus productos, las profesiones mutiladoras dominantes actúan como cuerpos constituidos que pueden obligar al ciudadano-consumidor a comprar sus servicios. Como lo dice Illich: “...los empresarios de pompas fúnebres constituyeron una profesión, a la vez dominante y mutiladora, cuando adquirieron los medios legales de mandar a la policía interrumpir el entierro de quién no haya sido embalsamado y empaquetado por ellos”. A éste nivel, las profesiones son un fenómeno únicamente moderno, contrariamente a las gildas o a los sindicatos que no podían o no pueden contar con el Estado para imponer sus servicios al conjunto de la sociedad.

Las asociaciones profesionales deforman la sociedad usurpando los poderes del Estado y arrogándose el monopolio de derecho de ‘prescribir lo que es bueno para los demás y lo que necesitan’. Las profesiones justifican la venta de sus productos por necesidades casi biológicas. Así, como los eugenistas, las profesiones clasifican y categorizan en masa a la gente⁵⁴.

El hecho que el sector de los servicios no deja de crecer en las economías industriales demuestra que la mercantilización de la vida ordinaria se extiende cada vez más. Eso refleja, como escribía Illich, “un monopolio radical que paraliza la acción autónoma a favor de productos profesionales.”

Mientras los sociólogos seguirán ignorando la arquitectura política de las asociaciones profesionales, no podrán entender que es el establecimiento de un monopolio radical sobre mercancías y servicios que define las profesiones mutiladoras. Su crítica de las profesiones no es suficientemente radical porque no ven la monopolización radical de la vida cotidiana⁵⁵.

Los ladrones de palabras

La sustitución de la acción realmente autónoma por la dependencia hacia servicios es ratificada por la tergiversación profesional de la ley. Pero igual de importante es el método mediante el cual se disimula esta dependencia radicalmente mutiladora⁵⁶.

⁵⁴ Sajay Samuel, “Le rôle des professions”, Revista *Esprit, actualité d’Ivan Illich*, no 8, Paris, 2010, p. 188, 189.

⁵⁵ Op. cit., p. 189.

⁵⁶ Op. cit., p. 189.

Las profesiones instauran enlaces rígidos entre las mercancías y la satisfacción. Fomentan de dos maneras la dependencia radical hacia las mercancías. Primero, quitan la palabra a la gente, despojándola de sus capacidades de autonomía.

La terminología heredada de las ciencias sociales contaminan el lenguaje cotidiano e impide que la gente dé voz a sus experiencias colectivas. Luego, las profesiones venden sus servicios para satisfacer necesidades humanas. Al imputar necesidades a las personas, las reconstruyen como *sujetos necesitados*. Son las profesiones que, por la lógica de la satisfacción de las necesidades, forman subjetividades tributarias de mercancías. El poder oculto de los monopolios radicales se obtiene mediante esos dos métodos⁵⁷.

Primero, las profesiones ganan poder tergiversando la ley. Luego ganan su autoridad popular mediante la propagación de términos científicos y la definición de sujetos maleables.

La tergiversación de la ley es una condición suficiente del reino tiránico de las profesiones. El uso de conceptos científicos para formar a sujetos es la condición necesaria de este reino⁵⁸.

Hace veinte años, Uwe Pörksen identificaba una clase de palabras que parasitan los significados del lenguaje, reforzando así el culto de los expertos y abriendo el dominio de lo cotidiano a la gestión profesional. Llamaba estas palabras **palabras de plástico**. Difieren de los términos científicos, que siempre son **denotativos**, en que son exclusivamente **connotativos**. Las palabras de plástico – información, comunicación, riesgo, por ejemplo – son herramientas para los tiranos. Tomemos como ejemplo la palabra **riesgo**. Connota el peligro y se inspira de él, pero sólo el riesgo puede ser calculado y administrado profesionalmente. La producción de peligros se vuelve así un recurso para los administradores de los riesgos.

Las profesiones refuerzan su monopolio radical mediante la redefinición de la vida y del lenguaje cotidiano en categorías y términos oriundos de las ciencias sociales. Mediante esta tergiversación del lenguaje, las profesiones recubren lo cotidiano con una red mutiladora de palabras de plástico.

Las profesiones son una cléricatura que pervierte la caridad cristiana escondiendo su poder político en el gante de terciopelo de la asistencia.

*De la edad tecnológica a la edad de los sistemas -
de los profesionales a los facilitadores :
la tiranía se reforzó*

Algunos de los últimos escritos de Illich han sido interpretados como autocríticas sugiriendo que “en un mundo ahora concebido como un sistema”, su crítica de las profesiones mutiladoras se habría vuelto obsoleta. En realidad, sus observaciones sobre las consecuencias sin precedente del pensamiento sistémico no anuncian el fin de la edad de las profesiones mutiladoras.

Prestemos atención a los dos elementos centrales de la crítica de las profesiones de Illich. Vemos que la edad de los sistemas no hizo más que intensificar el poder de las profesiones difundándolo. Las profesiones son poderosas porque pueden hacer aplicar legalmente un monopolio radical de los servicios. Lo hacen mediante la

⁵⁷ Op. cit., p. 189.

⁵⁸ Op. cit., p. 190.

propagación de palabras de plástico vaciadas de su sentido original, pero sin embargo capaces de fabricar a sujetos⁵⁹.

En la edad de los sistemas, la mayoría de los conceptos científicos rebasan las capacidades de entendimiento de los ciudadanos. El sociólogo que cree poder celebrar el fin de la edad de las profesiones so pretexto que el cliente se ha vuelto tomador de decisiones está ciego al poder mutilador de sus propios conceptos. En realidad, la colonización de la lengua ordinaria por el léxico profesional anuncia, no la derrota de las profesiones, sino su victoria.

En la edad de los sistemas, el profesional ya no debe convencer a su cliente de que obedezca sus órdenes. Sólo tiene que gobernar y vigilarlos. Recíprocamente, el cliente transformado en tomador de decisiones adopta activamente las categorías y los procedimientos del profesional. El cliente se ve a sí mismo y se autogestiona como un sujeto concebido científicamente. Al cumplir parte del trabajo del profesional, se entrega al trabajo fantasma. Ya no necesita ser convencido de su dependencia arruinadora a los servicios. Por el contrario, acepta la imagen de consumidor-trabajador que se le imputa y participa así activamente a su propia ruina⁶⁰.

⁵⁹ Op. cit., p. 192.

⁶⁰ Op. cit., p. 192.

Confesiones de un toreador toreado

Émile Zapotek, 2003.

Recibí la alternativa en 1974, en el redondel de La Paloma de Cuernavaca que, a pesar de no ser el Monumental del Alcalá, es muy concurrido por la afición taquifílica local. Diez años antes, era novillero en los cosos de Amsterdam, donde, más que la corrida clásica, se practicaba una pamplonada con simulacros de estocadas al volapié. Fui torero de plata en la cuadrilla del diestro Constant Nieuwenhuis, que lidiaba al estilo de la escuela COBRA. Dábamos generalmente el paseíllo los sábados por la plazuela del Spui, alrededor de la estatua del Lievertje. Los dos alguacilillos, Roel van Duijn y Luud Schimmelpenninck, a pie según la costumbre local, enfrentaban al alcalde, Sr van Hall y le pedían la llave de los toriles. Este, poco respetuoso de las reglas, contestaba acrimoniosamente que si fuera por él, ya los tuviera abiertos desde mucho tiempo y que nosotros éramos los que hacíamos obstáculo a la salida de las fieras. En ocasiones, nos lanzó sus rejoneadores, los famosos maréchaussées, invirtiendo los papeles de lidiadores con los de los lidiados. Con el tiempo, esta confusión se volvió peligrosa por la salud mental de los diestros, aunque la lógica misma de la fiesta brava puede implicar que el cazador se vuelva el cazado, el toreador, el toreado.

Las cuadrillas que se adiestraban en la plazuela del Spui de Amsterdam, los sábados en la noche, ahí por el 1963 y 64, no lidiaban vacas machas de cuernos afeitados, sino coches, las verdaderas vacas sagradas de la civilización industrial. Los banderilleros las ridiculizaban con panfletos que distribuían en las calles. Los picadores dañaban sus entrañas al echar una papa cruda en el escape de las que invadían el espacio peatonal. Los diestros, Roel, Luud, Constant, Jasper, usando la pluma como un estoque, escribían libros y artículos en los que explicaban los principios de la asociación libre y mostraban cómo la civilización automóvil zapa las bases mismas de la autonomía. Sus maestros eran los grandes libertarios del pasado, Domela Nieuwenhuis, Pannekoeken, Bart de Ligt, el amigo de Gandhi. Constant practicaba el arte de situación del cual el filósofo Guy Debord había hecho la teoría en la vecina Bruselas.

La situación originaria cuajó en la misma plaza del Spui, alrededor del Lievertje, pequeño monumento regalado al municipio por una compañía tabaquera. Los primeros en manifestarse fueron los opositores al capitalismo tabaquista. Para ridiculizar la idea misma de hacer humo, Jasper se colocaba un cigarro en cada uno de los orificios del cuerpo y los fumaba todos simultáneamente. La situación que se generó fue el tercio de varas de esta fiesta brava. Tanta ingeniosidad atrajo pronto a jóvenes que protestaban contra el gran hongo de humo, símbolo de la amenaza nuclear y la guerra fría. Ellos engendraron la segunda situación, verdadero tercio de banderillas en que los menos de dos mil carros que para entonces peleaban contra cien mil bicicletas fueron ridiculizados y cubiertos de panfletos. La llegada de una tercera cuadrilla inició la suerte suprema de esta fiesta callejera. El tema del humo llegó entonces a abarcar la consideración del que, en todas las ciudades de Europa, era producido por la incipiente invasión vehicular.

Sin embargo, en 1963, la ciudad de Amsterdam había quedado casi milagrosamente protegida contra los excesos de la tauromaquia motorizada. La proporción entre coches y Amstelodameses no era mucho mayor que la de seis toros por veinte mil espectadores del Monumental de Madrid: 1845 carros privados por 799.999 habitantes, según estadísticas popularizadas en el año 1962 por los Seguros 18N45, que celebraron solemnemente la coincidencia entre este número y el que figura en su sigla. Es en estas ceremonias que nuestro alcalde, insigne combatiente de la Resistencia a la Germanización durante la Segunda Guerra Mundial, prometió hacer todo lo posible para alzar la tasa de automovilización de

nuestra ciudad a niveles compatibles con las cifras de París, Frankfurt, o de las menos alejadas Essen o Dortmund. Confesó haber sufrido vergüenzas cuando, en la Reunión Anual de los Alcaldes Europeos, hasta los presidenzuelos de las pequeñas ciudades de Westfalia se vanagloriaron de haber acomodado en sus calles más coches nuevos anuales que el burgomaestre de la orgullosa Venecia del Norte.

No solamente estaba dispuesto a entregar las llaves de los toriles, sino que tenía acciones en la hacienda van Doornen, cuya empresa, la DAF (van Doornen Automobiel Fabriek) aún pretendía inundar el mercado batavo con bochos de fabricación nacional, los ahora olvidados dafecitos. Vacas sagradas, sí, pero ¡vacas sagradas de fabricación batava (holandesa)! pregonaba nuestro burgomaestre, quien añadía que manejar un DAF era un deber nacional, mientras que ir en bicicleta era permitir que las hierbas que crecían entre los adoquines de las calles estorbaran el Despegue del Avión del Progreso.

Constant lanzó un llamado urgente a la ciudadanía mocumesa, pero creo que antes de proceder, tengo que explicar esta expresión, fruto del intento de traducir la locución mokumse burgerschap. Mokum es el nombre que aún resuena en mi corazón cuando escucho la canción *Langs de Amsterdamse grachten*. Mokum, que quiere decir lugar o refugio, es el nombre íntimo de Amsterdam. La Mokum en que lidié toros mecánicos era un refugio para peatones y ciclistas.

Constant, pues, lanzó un llamado a los ciudadanos de Mokum: «¡regalennos bicicletas!» Irónicamente, las bicicletas de entonces, negros esqueletos de manubrios erguidos, hacían pensar en novillos desnutridos. ¡Y las bicicletas llegaron! Los sábados en las noches, todas las cuadrillas se reunían en el Spui, a pintar de blanco bicicletas negras y convertirlas en instrumentos públicos de autonomía. Blanca la bandera del libertarismo holandés. Blanco el Plan de la Amsterdam peatonal y ciclista de Constant. Blancas las capas con que los toreros de plata desafiarnos a los primeros coches que invadieron el Spui. Se logró el sorprendente resultado siguiente: un día, dos novilleros abrieron sorpresivamente una sábana frente al rejoneo de los maréchaussées que irrumpía en la plaza. Después de una épica suerte de cañas, estos jóvenes fueron aprehendidos y encarcelados. De esta provocación lograda proviene el nombre de su cuadrilla: los Provos. Habían logrado provocar el poder municipal a que revelara su prejuicio anti-ciclista y anti-peatonal. ¿Que hay de malo a pintar bicicletas negras de blanco? ¿Que hacen de malo dos toreros de capote usando una sábana en vez de capa? Lo legal y lo bueno no siempre coinciden. (Entre paréntesis, lo saben mis compañeros del Frente en Defensa del Casino de la Selva de Cuernavaca, con treinta compañeros amenazados con volver a la cárcel en la que ya permanecieron más de una semana por haber toreado coches fuera de temporada en el coso de la Gualupita.)

Pero en el coso del Spui, en Amsterdam, en 1964, ya se habían invertido peligrosamente los papeles de diestros y de toros. De toreadores de coches nos transformamos pronto en caza de los maréchaussées. Hoy seríamos caza de los mismos coches a los que van Hall abrió las puertas de la ciudad.

El Sr burgomaestre sabía hurgar en archivos --o tenía quien lo hiciera por él. Existía una ley olvidada desde hace cien años pero nunca abolida que decía:

Ya que peca tanto el que induce su prójimo a pecar que el que cae en tentación, está estrictamente prohibido abandonar una bicicleta sin candado en cualquier calle o rincón de la ciudad.

Como bicicleta pública no rima con candado, el Plan Blanco de Constant y los Provos pudo ser declarado ilegal. Los sábados en la noche, los clientes que salían del muy fresa restorán Hoppe, en la

plaza del Spui, se enfrentaron con un espectáculo inaudito: la policía montada, que ellos contribuían a financiar con sus impuestos, lidiaba con macamas contra ciudadanas y ciudadanos cuyo delito consistía en haber transformado toreillos negros en bicicletas públicas.

Con los años, por simple efecto aritmético, los cada vez más numerosos coches se hicieron cada vez más matadores de peatones y ciclistas. Entendí que las nubes se habían puesto más negras sobre los horizontes de la carrera de torero de coche. Confieso que pensé apartarme de los lienzos.

Sin embargo, cuando volví a México, seguí practicando mi arte, más por necesidad que por afición. Por las circunstancias y las ubicaciones relativas de la morada y de los lugares de trabajo, la Glorieta de la Paz, irónicamente ubicada a un lado de los cuarteles militares, se volvió mi redondel matutino. Un hombre como yo no puede ser automovilista, ¡sería una traición! Sin embargo, he aquí que un día, un policía que contemplaba mis verónicas en el asfalto desde la banqueta que yo anhelaba alcanzar me gritó: «Aguas jefe, no sufra así, ¡comprese un coche!» Comprendí que, de diestro de capa, me había convertido en caza vieja de una multitud mecanizada. Pobre torero torero, dejé de frecuentar los redondeles vehiculares. Ahora evito particularmente la poco gloriosa glorieta de la Paz, en que Cuernavaca parece abrir sus piernas a los que la quieren comprar.

Lo que en la entrada de la ciudad se anuncia --los urbanistas evitaron diseñar banquetas porque parecen saber que atraen a peatones-- se confirma en sus entrañas. So pretexto de dar servicio a una megatienda americana, las autoridades redujeron el espacio peatonal e incrementaron las vías de alta velocidad en todo el barrio de la Gualupita, sitio de la primera civilización sedentaria de nuestro Valle y centro neurálgico del comercio local. En palabras de un urbanista implicado en este prevaricato, ésto convencerá a muchos habitantes «de que deben buscarse una ubicación más adecuada a sus posibilidades reales». Mediante deportaciones semejantes, se vaciaron los centros de las grandes ciudades de los países ricos para permitir la construcción de edificios altos ahí donde había viviendas. En este país que tiene la suerte de no ser del primer mundo, ¿no hay mejores fuentes de inspiración que los peores ejemplos americanos y europeos? ¿No valía la pena recordar que, aún en los países ricos, hubo resistencias diestras, si no victoriosas, a la aniquilación planeada de la vida callejera, de su espontaneidad, de las iniciativas comerciales de sus habitantes? Ahora, ya canoso, toreo coches con una pluma en vez de estoque.

Un último deseo: que el Sr Luis Gilpérez Fraile, autor del libro *La vergüenza nacional: la cara oculta del negocio taurino* (Madrid: Ediciones Penthalon, 1991) me ayude a ridiculizar este otro «festejo sádico y degradante» que es el asesinato de los barrios por el negocio automóvil. Pero que sepa de una vez que les tengo mucho más respeto a los toros que a los carros.

Anotaciones de Illich sobre la historia el cuerpo

(Elaborado a partir de notas encontradas en la computadora de Iván,
resumidas y traducidas del alemán por Jean Robert)

Comentarios de Illich en torno a:

Bynum, Carolina, W., "Warum das ganze Theater mit dem Körper?" (¿Por qué tanto teatro con el cuerpo?), en *Historische Anthropologie*, 4, 1 (1996): 1-33. (habrá que rastrear los catálogos para encontrar la referencia original en inglés)

Una nueva disciplina: la somática histórica

Desde que Illich elaboró el programa de una historia del cuerpo, sus criterios han cambiado.

"Mi campo de investigación se ha hecho más preciso: hoy me concentro en aquellas fuentes históricas que dan testimonio de lo que llamo la **autocepción sómatica** peculiar a una época. Menos preciso, mi propósito inicial era entender "el cuerpo" como la expresión más típica de la experiencia propia de determinado tiempo. Hoy, se ha transformado en lo que llamo una **somática histórica**. Con este término designo una investigación del referente somático de la "primera persona del singular": la carne y la sangre, la **sub-stancia** de la palabra que dice "yo". Trato de recobrar la presencia experimentada hacia la cual apunta la o él quien dice "yo". Me enfoco en las características de la presencia sentida a la cual el hablante atribuye lo que dice o hace".

Es algo que sólo puede ser entendido por **mimesis** y por lo tanto permanece opaco a las investigaciones humanísticas categóricas.

Confiar en la autocepción más que en cualquier otra forma de conocimiento

Quiero contribuir a una **historia del cuerpo** que parta de la autopercepción o autocepción considerada como una **krasis**, es decir una mezcla proporcionada de sustancias humores. Quiero además tomar esta autopercepción en serio y confiar en ella más que en todas otras formas de conocimiento.

Para mí, "este cuerpo que alguna vez fue" es simultáneamente 1) el último testigo - el más central y a la vez el más primoroso - de lo que se puede encontrar en las fuentes y 2) algo que no puede ser codificado como lo que llamamos "un texto".

Todo parece indicar que una condición de posibilidad del tipo de historia que se volvió canónico es la desencarnación cultural.

Este cuerpo "que fue una vez", el cuerpo efervescente que fluye y borbolla, se derrama y chorrea tuvo que desaparecer de una cultura cuya estructuras, **taxis** (orden vital) y textos han caído bajo control gubernamental.

La búsqueda de Illich del "cuerpo auto-percibido" de otras épocas hubiera podido limitarse a ser una retrodicción, es decir una historia que hace de los hechos pasados antecedentes del presente: una historia que culminaría, por ejemplo, en la aceptación y la auto-atribución de un cuerpo diagnosticado, en otras palabras: en una desencarnación del yo humoral.

Aunque estaba basada en un texto, la liturgia del primer milenio cristiano interpretaba todo discurso doxológicamente, como una expresión de la Encarnación del Verbo. Illich mostraba luego a sus oyentes que, en el segundo milenio, esta liturgia tuvo que ser silenciada para permitir que la vivacidad de la naturaleza humoral cediera el paso a las leyes naturales.

La leyes naturales callan la vivacidad de la naturaleza humoral

(la desencarnación de la primera persona mediante el auto-diagnóstico disfrazado de auto-percepción)

“La historia del tejido del **texto** (término cuyo sentido original es tejido) y la del tejido de la carne me parecen paralelas”.

“Sólo puedo mostrar mediante un ejemplo como debemos trascender las huellas escritas para que nos revelen la **sustancia humoral** de la "presa", en este caso el flujo de la carne en la época de Newton o de Bach”.

“Alguien que conozca mejor que yo la historia de las matemáticas podría construir un argumento convincente sobre la matematización de la carne y de la sangre y establecer un paralelismo entre el "dx/dy" del calculo inventado por Newton y cambios conceptuales comparables en la historia de la percepción del cuerpo”.

“En esta tela rebozante de substancias, en este **textum**, **textil** de la Historia, trato de leer la historia del cuerpo que aparece en los **textos** que encuentro en las bibliotecas”.

“Sin esta inmersión en la materia, en ésta **hylè**, todo intento de hacer una historia del cuerpo es llano, insípido. Este entendimiento fue lo que me llevó a la **somática** histórica, es decir a reflexiones críticas en tanto a la capacidad del historiador de recobrar el sentido de testimonios sobre las cualidades y diferencias en la jugosidad del cuerpo que es peculiar de determinada época”.

“Al traducir sus expresiones, no tengo dificultades en decir que se referían a su carne: de hecho, sería más apropiado designar lo que llamé la **historia del cuerpo** como **historia del yo encarnado**”.

“Eso me indujo a buscar una palabra que evitara estas confusiones y encontré la palabra griega **sôma** que significa más el cuerpo vivido que el cuerpo visto - en adelante escrita **soma** - y a hablar del **carácter** o **estilo somático** peculiar a determinada época histórica”.

Patología humoral

“En este marco, la medicina enseñada por las diferentes escuelas era una práctica basada en narraciones: mucho más que en definiciones y doctrinas, en la historia de si misma contada por la persona sufriendo”.

“Lo que esta forma de practicar la medicina significaba para el médico se entiende mejor si se lee la *Poética* de Aristóteles. El filósofo expresa ahí su desacuerdo con Platón, su maestro idealista. Exhorta al espectador de las obras de teatro a que aspire a más que a entender las palabras de una tragedia. Le pide que se deje conmover (tocar) por la voz del actor: sus tono, ritmo, fuerza, melodía y gestos hasta ‘oir con las entrañas’. Según Aristóteles, el buen actor es el que toca y conmueve. Pero, añade que tan importante como el buen actor es el buen **theôrikós**, hoy decimos espectador. El espectador competente ha aprendido a dejarse llevar por la **mimesis**”.

De la medicina dialéctica a la medicina diagnóstica

Los historiadores no prestaron la debida atención a un verdadero deslice de tierra epistemológico, el paso de una medicina **dialéctica** a una medicina **diagnóstica**.

“Con ello, se han concentrado en el discurso médico, mientras relegaban la **autocepción humoral** del paciente a la oscuridad”.

Sacar del olvido la autocepción del yo doliente

Ha llegado el momento de sacar otra vez esta dimensión negada a la luz. Por ello, hay que analizar la inversión histórica de la relación médico/paciente. Esta relación pasó de un modelo "dramático" en que el médico prestaba oído (escuchaba) a la **tragedia** del paciente a otro, en el que él observa al paciente y le enseña a percibirse a si mismo en una perspectiva diagnóstica.

De la escucha atenta de los humores y de las palabras del paciente a la auscultación sin escucha (o de la autocepción somática a la internalización del cuerpo diagnosticado)

Foucault ha propuesto una comprensión innovadora de nuevas constelaciones de poder y nuevas formas de control sobre "el cuerpo". Pero nunca menciona lo que la ruptura consecutiva al advenimiento de la medicina clínica significó para la historia de la percepción de si mismo. Deja en la sombra el abismo entre la **autocepción somática** de antaño y la **internalización del cuerpo diagnosticado**, hoy. No explora el camino que lleva de la tradición de la escucha atenta de los humores y de la palabra del doliente a su negación y silenciamiento en la auscultación moderna.

“Mi propia investigación se concentra en el siglo XVIII porque es el periodo decisivo en que se abre el abismo entre la tradición de la escucha y el diagnóstico moderno”.

Ver:

Ruth Padel, *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, 1992, en particular p. 33 y siguientes, comenta la dificultad que experimenta el historiador confrontado con la resonancia somática incomparable de fuentes relacionadas al "cuerpo".

“Hoy los flujos del **soma** - estos ríos que irrigaban tanto el cuerpo como la palabra - se han secado”.

“Dejar que narraciones somáticas muevan mis entrañas, escuchar los flujos de los humores, saborear amarguras y dulzuras pasadas son cosa muy distintas del análisis del cuerpo como una construcción social. Estos propósitos me han llevado fuera de los márgenes y más allá de los límites de toda profesión, cerca de la frontera atrás de la cual espero encontrar a los muertos. En cambio, la reconstrucción de ideologías no es mi asunto”.

“Lo que busco es la autocepción somática de la viuda macilenta, lo a que se refiere cuando dice ‘yo’ ”

“Quiero estudiar la historia como encarnación”.

“Tomé los **casus** del Dr. Storch como fuentes históricas que uso como un puente que me puede llevar de mi presente hacia la autocepción de sus pacientes”.

Anotaciones sobre el proyecto de una historia del cuerpo

Como historiador, Ivan Illich quería “recobrar algo del “soma desaparecido”. A lo que se refería con estas palabras no es a la reconstrucción por la medicina y la ciencia modernas del cuerpo de otros tiempos, sino a “la carne tal como fue percibida en otras épocas”. Quería estudiar el soma como “aquello a que se refiere la gente cuando dice ‘yo’ ”. Este soma es un “sí mismo” – a self – encarnado que percibe con agudeza la diferencia entre arriba y abajo, derecha e izquierda y no es separable de los movimientos de fluidos internos. Con Barbara Duden, acuñó la fórmula *historia del cuerpo* y logró establecerla como una disciplina

A medida que la historia del cuerpo toma forma, nos volvemos capaces de entender como cada momento histórico es encarnado en un cuerpo específico. Empezamos a descifrar el cuerpo de la experiencia subjetiva como la encarnación única del ethos de su época⁶¹.

La historia del soma es la historia de la *conditio humana* misma, inseparable de la historia de la *hülle*, la materialidad más que la materia - en inglés, *the history of stuff*. Insiste en que, con ello, se refiere a la historia de la materialidad propia de cierta época, literalmente a la historia de su peculiar sentido de “lo material”. Esta historia puede poner de manifiesto el paisaje perceptual de dicha época⁶². Iván Illich y Barbara Duden llamaron **somática histórica** este proyecto, con lo cual entendían la historia de la experiencia propia, de la **autocepción** o percepción de la propia vivacidad carnal (cabe señalar que en la fase preparatoria de su proyecto, se empararon con los estudios de Mikhail Bakhtine sobre Rabelais).

La traición moderna de esta presencia a sí mismo y de la percepción del prójimo tiene dos consecuencias: primero la hetero-definición totalitaria – hoy en día de tinte medical – del cuerpo, segundo el entrenamiento **a**, y la auto-imposición **de** una experiencia somática basada en la exégesis profesional del cuerpo vivido. La **somática histórica** o estudio de la autocepción del soma es hoy negada por la hetero-definición moderna de la experiencia somática. Esta hetero-interpretación, hetero-definición y exégesis es consecuencia del amortajamiento de la carne vivida bajo capas y capas de escritos. Liberarse de esta hetero-definición significa recobrar, más allá de la textualización del cuerpo, la capacidad del samaritano de ser movido hasta las entrañas por el prójimo⁶³.

El interior - su percepción somática - es táctil, fluida, en movimiento y el ojo no es el órgano sensorial adecuado. Las experiencias del dolor deben entenderse en la corriente de historias encarnadas y en la expresividad de los gestos. No es el ojo, sino el oído atento, no la observación, sino la escucha [...] que dan acceso a esos mundos sepultados⁶⁴.

Se trata de “devolver la palabra” en su diversidad al **soma** sentido (vivido, experimentado). Tengo nariz, pies, ojos, oídos, brazos, piernas, vientre y otros miembros y órganos, pero nunca experimento el

⁶¹Illich, Ivan, "Nachwort" in . *Die Nemesis der Medizin*, München: Beck Verlag, 1995, p. 206.

⁶²Illich, Ivan, *H2O and the Waters of Forgetfulness: Reflections on the Historicity of "Stuff"*, Dallas: Dallas Institute of the Humanities and Culture, 1985, traducido al español como: *H2O y las aguas del olvido*, México: Joaquín Mortiz, 1993.

⁶³Duden, Barbara, "The Quest for Past Somatics", in Lee Hoinacki und Carl Mitcham, *The Challenges of Ivan Illich*, Albany, NY: State University of New York Press, 2002, S. 226.

⁶⁴Duden, Barbara, *Abschlußbericht des Projektbereichs "Körper" über die Zeit vom 1.5.1999 zum 31.12.2000 für das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung*.

cuerpo que ojos ajenos me atribuyen. Este cuerpo es una imagen, un reflejo o un elemento en una totalidad hetero-definida, por ejemplo un sistema, o un diagnóstico. Lo “propio del yo” no es el cuerpo anatómico que uno “tiene”, sino el tronco y los miembros, el vientre que siento internamente y que, para Aristóteles, no era un órgano, sino carne⁶⁵. Como el vientre, este cuerpo sentido e interior que el alemán llama *Leib* y opone a *Körper*. (el cuerpo que los otros ven en mí) tiene que ver con la autocepción. Como *Leib*, el cuerpo sentido es la experiencia más cercana que puedo tener. Expresiones idiomáticas del idioma alemán reflejan esta cercanía:

“Wer mir auf den Leib rückt, dem kann ich sagen: "Bleibe mir vom Leibe" oder "Geh mir nicht zu Leibe". Wer seinem Leibe keinen Rat weiß, halte doch totalitäre bio-medizinische Fremd-Definitionen vom Leibe, und wer gut bei Leibe ist lasse sich nicht anatomisch kartieren und falle beileibe nicht! in Diagnose. Mann und Frau können gut bei Leibe, aber nur eine Frau kann gesegnetes Leibes sein und wer sich den Leib vollschlägt ist meistens ein Mann“.

El cuerpo como *Leib* es presente, es mi presencia a mí mismo y a mi prójimo. Mi estado interior (la manera como yo me siento) abarca también el suelo bajo mis pies y el punto de fuga sensible de quienes dicen “yo” y “tu”. Para Barbara Duden, la presencia del cuerpo como *Leib* es extremadamente concreta. Se pregunta como este **concretissimum**⁶⁶ que es vivacidad se puede aprehender fuera de las capas de escritos que lo han sepultado. Para preservarse de hetero-interpretaciones profesionales “en tiempos de amenazas por el poder profesional, definitorio e instrumental con sus formulas bio-médicas tecnogenas”⁶⁷, Duden ha puesto en marcha, con Iván Illich, la mencionada **somática auto-experimentada**. .

Soma y realia

La vivacidad de la presencia somática y el “como se encuentra uno” en su lugar concreto son complementarios. Un lugar no es un espacio vacío sino una plenitud de cosas y de humores. Duden estudia “la mimesis cósmica entre las cosas y el soma, la correspondencia vivida entre los **humores** interiores y exteriores, el reflejo del **soma** en las cosas y de las cosas en el **soma**”.

En *El género vernáculo*, Illich había percibido la complementariedad mutuamente constitutiva entre las mujeres y los hombres y Duden estudia ahora las diferentes manifestaciones encarnadas de la somática en las realidades exteriores como un reflejo de la dualidad del género en las cosas. De ello, ve desprenderse dos tareas:

1. La primera, que ya ha sido mencionada, se puede sintetizar así: establecer un puente entre la historia del cuerpo y la cultura material descrita por la etnología, es decir entre el soma y su correspondencia en las cosas. Este puente – que es la somática histórica – debe ser una relación entre la vivacidad carnal auto-experimentada y la cultura material.

⁶⁵Para Aristóteles, la palabra **organon** era un término fisiológico y anatómico empleado frecuentemente en un sentido cercano a **meros** (parte) o a **móron** (parte del cuerpo como Leib). Ver . Wolf, J. H.: "Begriff **Organ** in der Medizin," 1971.

Según Aristóteles, la naturaleza genera órganos para funciones y no funciones para órganos , ver Aristoteles, de part. anim. 4,12, 694b 13f.

Algunas partes del **sôma** pueden ser divididas en partes iguales (**mére, homeomera**) sin que la carne deje de ser carne, mientras otras partes no lo pueden. Esas últimas tienen funciones y se llaman por ello **organa**. Los órganos son pues partes del **soma** que no pueden ser divididas sin dejar de ser lo que son.

⁶⁶... es decir lo más concreto que hay.

⁶⁷Duden, Barbara, Abschlußbericht..., op. cit..

2. La segunda tarea hace frente a la de-somatización del mundo de las cosas, es decir a la desaparición de los componentes somáticos, humorales y miméticos del mundo de las cosas. Es una advertencia sobre “el desglose y la secuenciación del cuerpo en la oferta didáctica contemporánea y la tendencia a hacer del ‘cuerpo’ el resultado de actos de producción y construcción, anulando así toda sus particularidades concretas como *Leib*”. Hoy, tanto la ciencia como la filosofía y la medicina pasan a un lado de la cosa material misma es decir de la somática – siempre específica de una época dada –, de la auto-comprensión y de la auto-percepción⁶⁸. Inversamente, Illich y Duden exhortan a los sabios modernos a tener el valor de lanzarse a estudios “que argumenten a partir de la vivacidad carnal sin ponerse bajo el yugo de “hechos biológicos”, “identidades fijas” o “esencias físicas”.

La primera tarea es la constitución de un espejo del pasado⁶⁹, es decir del espejo de la **somática histórica** en él que la desencarnación tecnógena de la modernidad pueda ser observada. La segunda tarea es la observación de la realidad de hoy en este espejo del pasado.

⁶⁸Duden, Barbara, Abschlußbericht..., op. cit..

⁶⁹Illich, Ivan, In the Mirror of the Past, London: Marion Boyars Publishers Ltd, 1992.

El cuidado de la mirada en la edad del “show”⁷⁰

Este texto se basa en la conferencia inaugural pronunciada por Ivan Illich en el gran encuentro internacional sobre el “Interface” celebrado en Hamburgo el 19 de enero 1993. Fue publicado por primera vez en inglés en la revista RES, Anthropology and History editada por el Museo Peabody, Cambridge, Mass., Harvard University, 1995.

En el régimen scópico de la mirada radiante, *ta optika* (las cosas de la mirada o opsis) eran implícitamente éticas, ya que la mirada era el acto de un “organo” temporal del cuerpo.

Después de la revolución inducida por al-Haytam, que invierte el cono óptico, cada época scopica tuvo que reconstruir una postura ética. Durante el régimen del objeto radiante, el *De oculo morali* de Petrus de Limoges sirvió de guía ética en cosas relacionadas con la mirada y, por extensión, la cognición.

Más difícil es determinar los textos que especifican la *ética de la mirada* del tercer régimen scópico o régimen de la mirada mediatizada por la imagen. Recomendando a quien querrá investigar la ética de la mirada en ésta época explorar las consideraciones sobre el uso de las imágenes del Concilio de Trento (1545-1563), la encíclica papal *Sollicitudini Nostrae* de Benedicto XIV (1745)⁷¹. Para el contexto mexicano se recomienda *La guerra de las imágenes* de Serge Gruzinsky.

El texto de Ivan Illich resumido, citado y comentado en seguida ¿representa una propuesta original de ética de la mirada bajo el cuarto régimen scópico.

Durante varios semestres consecutivos, desde fines de los años 1980, he evocado la historia de la mirada en el marco del programa doctoral de la Universidad de Pennsylvania y de dos universidades alemanas. Tanto en Pennsylvania State University como en Oldenburg, traté de clarificar la oposición entre la mirada y el tipo de percepción visual que hemos llegado a tomar como buena. Se olvida por lo general que la mirada fue tradicionalmente concebida como una actividad libre, plenamente humana y *virtuosa* a condición de practicarla con disciplina. La invitación a dar una de las conferencias frente a un público amplio de técnicos, sicólogos y especialistas de la comunicación para evocar el impacto sobre nuestra sociedad de las imágenes proyectadas en pantallas es una buena oportunidad para tratar de la ética de la mirada evocando una tradición milenaria de ascesis ocular, esa *custodia oculorum* que fue practicada hasta nuestros días⁷².

El hipertexto y la realidad virtual atraen los espectadores hacia los “shows” sobre las pantallas y, en ocasiones, hasta en las nubes del cielo de Hamburgo.

En las aulas, el lenguaje dominante es el de la *información*. Y la palabra clave de éste encuentro es *interface*. Información es, en los términos del lingüista Uwe Poerksen, una *palabra de plástico*, parte de lo que él llama “la tiranía de un lenguaje modular”⁷³. En tanto al término *interface*, aparece en 1962, bajo la pluma de Marshall McLuhan⁷⁴, con el sentido ‘medio o lugar de interacción entre dos sistemas’. “El interface del

⁷⁰ Resumen y comentario de Ivan Illich, « Surveiller son regard à l’âge du ‘show’ » *La perte des sens*, Paris : Fayard, 2004.

⁷¹ Francois Boespflug, *Dieu dans l’Art*, Paris: Éditions du Cerf, 1984, p.24-210.

⁷² Op. cit., p. 187, n. 1.

⁷³ Uwe Poerksen, *Plastic Words, the Tyranny of a modular language*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995 [1988].

⁷⁴ Marshall McLuhan, *Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto: University of Toronto Press, 1962. En tanto verbo, la expresión *to interface* se remonta a McLuhan, en *The Medium is the Message*, 1967, p. 88. “Entre tipos asociales existe frecuentemente una liga extraña que tiene que ver con su poder de ver los ambientes cómo son verdaderamente. Esta necesidad de interconectar (to interface), de enfrentar el ambiente con cierto poder antisocial es manifiesta en la historia de ‘los hábitos nuevos del emperador’. Cinco años después del invento de la palabra por McLuhan, los sistemas de gestión se interconectan (interface) con las organizaciones funcionales, siguiendo el ejemplo de la *Linguistic Society* que “interfaces with UNESCO”. “El interface entre la física y la música presenta un interés directo ...[por] los efectos psicológicos de la audición”. (*Nature*, 1970, p. 684), “La cuestión de la locura como estrategia de defensa en los asuntos

Renacimiento fue el encuentro del pluralismo medieval y de la homogeneidad y del mecanismo moderno" (p. 141), Es probable que McLuhan forjó esta palabra en analogía a "intercom", abreviación de la expresión "material de intercomunicación" que se aplicaba a los teléfonos altavoces en el ejército americano después de 1940. Cuando se reduce la relación a las imágenes a una relación de *interface*, se nos invita a poner en el mismo plano a los sistemas, que hayan nacido de un a mujer o hayan sido concebidos por un *cyber-freak*.

En su conferencia, Illich se define como un historiador del medioevo y afirma:

...me siento como pez sacado del agua en medio de esa muchedumbre de estudiosos de la informática y la comunicación. Aún que sea profano en esas materias, fui invitado para hablar de *das Bild*, palabra que, en alemán, significa tanto "el cuadro" como "la imagen". Lo haré comparando la imagen que le corresponde al interface a la imagen que conozco del pasado. Al presentar un mini-bosquejo histórico de la noción de imagen, espero clarificar los conceptos que creo éticamente pertinentes⁷⁵.

Si vemos la historia de la imagen en andanza de cangrejo, vemos desaparecer características que creíamos inherentes a toda imagen. Para usar otra metáfora, si usamos la palabra imagen como una cuerda de alpinista para bajar de la pantalla paradigmática que domina nuestra época a las ideas de Platón, constatamos que la fibra de la que está hecha esa cuerda cambia en la medida en que se desliza entre mis manos. Bajo cada régimen scópico, el nombre bajo el cual circula la imagen, el poder que ejerce y el respeto que impone cambian.

Illich escribe que, al estudiar la historia de la imagen, se precisan tres intuiciones:

1. el estatus polémico de la imagen es un rasgo de la historia occidental;
2. hasta muy recientemente, las controversias sobre la naturaleza de las imágenes eran cuestión es éticas;
3. en la actual edad del interface, la imagen que era objeto de controversias hace lugar a algo nuevo que llamo un "show".

Determinar en qué ese "show" y lo que se llamó otrora imagen son dos cosas heterogéneas será tarea de historiador. Lo que queda claro es que una visión históricamente distanciada del "show" es doblemente fundamental 1. para elaborar una ética de la mirada: es necesaria para inscribirnos en la tradición de la iconología ética y 2 para enfrentar el reto ético nuevo que nos plantea la edad del "show".

Cuando hablo de ética, entiendo una reflexión disciplinada sobre mis acciones en tanto que son fuente de mis hábitos – de mi *hexis* hubieran dicho los griegos. Ahí donde los pedagogos hablan de crecimiento y los sicólogos de desarrollo, el que habla de ética entiende una postura personal, una actitud o una disposición que puede componerse sobre a un fondo de "virtudes" o de "vicios"⁷⁶.

criminales "Los especialistas de las ciencias de la educación están convencidos que el necesario interface del conferencista y de los estudiantes no disminuirá".(ibid.)

[...] se ubica en el interface entre la medicina, el derecho y la ética" (*Scientific American*, 51, 1972, p. 3). En física, particularmente en cristalografía, el adjetivo "interfacial" se usa desde 1837 para designar fenómenos entre dos lados de un cristal o con otro cuerpo, en relación con la energía de superficie, la polarización, la tensión y la adsorción (sic!). En 1964, los *Annals of the New York Academy of Sciences*, 115, p. 574 nos enseña que "el conjunto de los elementos que relacionan ordenadores analógicos y digitales los unos con los otros y controlan y convierten los datos recibe generalmente el nombre de "interface". Según el *Oxford English Dictionary Supplement* de mediados de los años 1960, "interface" standing casi todo o cualquier cosa. Ver también Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extension of Man*, McGraw: New York, 1964, p. 236. "La estrechez del trabajo en equipo y la lealtad tribal que requiere hoy el intercom eléctrico permite de nuevo a los japoneses de establecer una relación positiva con su tradición".

⁷⁵ Ivan Illich, op. cit., p. 189.

⁷⁶ Op. cit., p. 190.

Lo que pregunto es : “¿qué puedo hacer para sobrevivir en medio del ‘show?’”, y no ¿Qué hacer para mejor el show business?” Como historiador, Illich quiere trazar las etapas en las cuales la imagen se volvió un determinante de la visión.

Durante los últimos años, se publicaron numerosos estudios sobre la historia de los regimenes (e)scópicos, una expresión popularizada por Martin Jay⁷⁷.

Los historiadores de los regimenes scópicos son gente que se concentra en la etología de las actividades ensérialas en culturas y épocas diferentes. Si tuviera que dar un nombre a su disciplina, la llamaría *opsis* histórica, en oposición a la historia de la óptica. [...] *Opsis* es un nombre verbal que designa la mirada en griego. Describe una actividad humana – mirar – que es análoga a otras actividades: hablar, caminar, comer y escuchar. Mirar es una acción generalizada. Si bien sólo unos nadan o cazan, todos miran y ven [...] Mi propósito al estudiar la mirada en el pasado es clarificar la distinción entre una forma anterior de mirada y la mirada contemporánea: la mirada europea casada durante siglos con la imagen y la mirada actual, absorta en el interface con el “show”⁷⁸.

Que hasta muy recientemente, el acto de mirar haya sido objeto de una ética es evidente para todas las personas mayores de cierta edad. Illich confiesa sentirse culpable si los reflejos del MTV al qué expuso su mirada distraen su atención de un texto en latín medieval. Hoy las cosas cambiaron, y “la mirada desvergonzada es considerada de buen gusto, pero no estoy hablando de pornografía ni de sadomasoquismo”⁷⁹.

El paradigma contemporáneo es instrumental: el ojo ha sido entrenado a competir con el mando “buscar” de Word. Está atrapado en un interface con los íconos de Microsoft Windows, y la formación del ojo moderno reduce la mirada a una forma de escaneo. [...].

El vocabulario del la vista se ha empobrecido⁸⁰.

Mientras, en México, se sigue temiendo el *mal de ojo*⁸¹, mis colegas alemanes se ríen de Rupert Sheldrake, que estudia la manera en qué la gente voltear cuando se la mira fijamente en la espalda.

Hace siglos, la imagen se ha vuelto una trampa para el ojo. Pero hoy, es difícil distinguir entre el producto de la inserción en un sistema interactivo de programas digitales – que son interfaces entre máquinas y sujetos humanos - y la formación de la imagen llamada a la existencia por un pintor del pasado. Sin embargo, el régimen anterior no ha desaparecido del todo. Lo que prevalece hoy es una especie de *ménage à trois* en él que nuestra mirada es, a veces, atrapada por imágenes y otras veces fascinada por el “show”.

Una ética de la visión podría sugerir que el usuario de la televisión, del magnetoscopio, de la Macintosh y de los gráficos proteja su imaginación de una distracción irresistible, que amenaza llevar a la adicción. Puede haber reglas rigiendo la exposición a imágenes visualmente apropiadores; la exposición al “show” puede exigir una postura de resistencia razonada⁸².

⁷⁷ “Scopic Regimes of Modernity”, Hal Foster, ed., *Vision and Visuality*, Seattle: Dia Art Foundation, 1988, pp. 3-27.

⁷⁸ Iván Illich, op. cit., p. 194, 195.

⁷⁹ Op. cit., p. 196.

⁸⁰ Op. cit., p. 197, 198.

⁸¹ George M. Foster, “The Anatomy of Envy: a study in symbolic behavior”, *Current Anthropology*, 13, 2, 1973, p. 165-202.

⁸² Ivan Illich, op. cit., p. 199.

El resto del texto comprende una presentación de los *régimenes (e)scópicos* desde la Grecia antigua hasta la era contemporánea. Son, repetimos lo:

1. El régimen de la mirada radiante (p. 204-215).
2. El régimen del objeto radiante (p. 215-220).
3. La tercera época (e)scópica (régimen de la mirada humillada o mediatizada por la imagen) (p.220-224).
4. La época de la pantalla sobre una orilla distante (régimen del “show”) (p. 224-230).

Quiero atraer la atención sobre el inicio y el fin de una época scópica caracterizada por el matrimonio de la mirada y de la imagen. Su relación empezó a relajarse hace aproximadamente dos cientos años. Nuevas técnicas ópticas fueron utilizadas para destacar la imagen de la realidad del espacio en el cual los dedos pueden manipularla, la nariz olerla, la lengua saborearla y de montarla en un nuevo espacio isométrico, “objetivo” en el cual ningún ser sensible puede entrar.

Lo que nos amenaza es la emergencia de una época que toma el “show” por la imagen⁸³.

⁸³ Op. cit., p. 231.

“HISTORIA DE LA MIRADA Y DE LOS RÉGIMENES SCÓPICOS”

Contribución de Jean Robert

En los años 1980 y 1990, seguí de cerca la progresión de los estudios de Ivan Illich y Barbara Duden, sucesivamente en las universidades de Marburgo, Oldenburg, Bremen y Pennstate University. Sus temas eran la *historia del cuerpo* y, como un capítulo de ello, la *historia de la mirada*. Personalmente, solía ofrecer un seminario sobre la *historia del espacio* es decir, la historia de la pérdida de agudeza de las percepciones sensoriales que acompaña la transición de la inmersión en un *lugar*, único y carnal, al concepto abstracto y progresivamente hegemónico de *espacio*⁸⁴. Para mí, esos estudios históricos coronaban años de resistencia militante a la hegemonía, no sólo del coche, sino de los transportes motorizados en general, paradigma de la *heretonomía* y de la persecución de la *autonomía* de movimiento⁸⁵.

La *historia del cuerpo* o *somática histórica* es una disciplina que se da por tarea estudiar el *cuerpo sentido* es decir vivido en la carne, “experimentado desde adentro”, y no la historia de la proyección de conceptos abstractos sobre el cuerpo, que son como capas y capas sucesivas de descripciones que recubren y paralizan la percepción carnal de si mismo o, colmo dicen Illich y Duden, la *autocepción*.

Para los autores comentados, un capítulo de la *historia del cuerpo* es la *historia de la mirada*. La mirada, *opsis* en griego, era un “órgano temporal” que el ojo proyectaba sobre los *visibilia*, las cosas por ver. Como todas las actividades corporales, la mirada estaba sometida a una *ética*. Para los Griegos, la expresión *ta optika*, plural de *ton optikon*, literalmente “las cosas de la mirada” era en si misma una ética: la ética de la adquisición de buenos hábitos (*hexis*) en la actividad de mirar.

De misma manera que, en su historia del cuerpo, han estudiado varias formas de la *autocepción del cuerpo* o experiencia íntima del *soma* (forma en que los griegos hablaban del cuerpo, distinta, en sus varios sentidos, del latín *corpus*), Ivan Illich y Barbara Duden distinguen cuatro grandes *regímenes scópicos* en la historia de la mirada.

Los regímenes scópicos

El primero es el *régimen de la mirada radiante*, para el cual la mirada era literalmente un “órgano eréctil del ojo” que iba a las cosas, se cargaba de sus colores y los llevaba al ojo. El carácter moral de la mirada concebida como una actividad somática era evidente.

Alrededor del año 1000, un sabio árabe, Al-Haytam o Alhazen en la tradición medieval, invirtió el cono óptico y con ello, la dirección del rayo. Es ahora el rayo de luz que penetra al ojo, y no el rayo de la mirada que busca a los objetos. Se inicia el *segundo régimen scópico* o *régimen de los objetos radiantes*. La mirada deja de ser directamente activa y, con ello, pierde su carácter ético inmediato. En el *De oculo morali*, Petrus de Limoges elaboró una *ética de la mirada* apropiada al segundo régimen scópico.

Hasta ahora, la *imagen* no está incorporada al proceso de la visión misma. Esa incorporación ocurrirá en el *tercer régimen scópico*, el *régimen de la mirada mediatizada por la imagen* o *régimen de la mirada humillada*. Es *grosso modo* el régimen en el cual nació la *óptica* como ciencia, ya no de la mirada, sino de los rayos luminosos, la perspectiva central y el concepto de *imagen* con su dispositivo clásico de *distalidad* o distancia finita entre el ojo y el objeto, punto de vista fijo, distancia finita al suelo. En este dispositivo –

⁸⁴ Parte de mis trabajos sobre el tema han sido publicado, como un curso para los estudiantes de Historia de la Universidad de Hagen : Jean Robert, *Raum und Geschichte* (Espacio e historia), Hagen: Fernuniversität, 1998, 3 cuadernos.

⁸⁵ Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert, *La Trahison de l'opulence*. Paris : Presses Universitaires de France, 1976 ; Jean Robert, *Le Temps q u'on nous vole. Contre la société chronophage*, Paris : 1980.

magníficamente ilustrado por *Las Meninas* de Velásquez, por ejemplo – la objetividad de la imagen siempre es subjetiva, es decir relativa a un sujeto.

El cuarto *régimen scópico* o *régimen del show* o flujo ininterrumpido de “imágenes” carentes de las características clásicas de las imágenes (distalidad, posición definida del ojo y de los pies, fijada del ojo) es él que ésta progresivamente invadiendo las percepciones contemporáneas. Quizás sería más adecuado hablar de “pérdida de la distalidad, del punto de vista, de la continuidad entre el espacio del espectador y el espacio representado”, que de “posmodernidad”. Varios términos han sido propuestos para distinguir las “seudo-imágenes” cuyo flujo no deja de agredirnos, radicalmente distintas de las imágenes dotadas de distalidad, punto de vista y vistas por pintores o fotógrafos dotados de pies. Uno de esos términos, propuesto por Uwe Pörksen, es *visiotipo*.

Esta presentación se concluye por un ensayo de Ivan Illich en él que el historiador de la mirada trata de esbozar una ética para el cuarto régimen scópico.

El evangelio y la mirada⁸⁶

Iván Illich no quería escribir, hablar y menos actuar como un teólogo católico. Los teólogos, decía, cumplen con una función definida institucional y jurídicamente dentro de la Iglesia romana. Por circunstancias felices, añadía, nadie puede decir que era un teólogo. “No soy teólogo y no quiero actuar como teólogo”⁸⁷.

No querer actuar como teólogo no significa no tener fe. Sin embargo, durante más de treinta años, el hombre público Iván Illich tuvo hacia Dios una actitud que la tradición calificó de *apofática*: no sólo no hablaba del nombre de cuatro letras, sino que evitaba toda alusión a él que hubiera podido, como decía, arruinar semánticamente sus frases. En la última serie de entrevistas concedidas a David Cayley de la que el texto presentado aquí es un capítulo, Iván vuelve a mencionar el nombre del Muy Alto en un sentido explícitamente no teológico.

De 1990 a 1994, en mis lecturas y en mis conferencias, me concentré en la historia de los sentidos. Para ello, aproveché la especie de “libertad del loco” que me da mi renuncia a toda posición permanente de profesor. Cuando se me invita a dar un curso, puedo realmente enseñar lo que quiero enseñar, sin tener que restringirme a un tema o un método impuestos. Es a partir de esas condiciones que trato contestar las dos preguntas siguientes: ¿Cómo consideré importante dedicar una parte importante del tiempo de los últimos años de mi vida a la historia de los sentidos? Más precisamente: ¿por qué intento entender los actos de oír, ver, oler, tocar, caminar, sentir considerándolos desde el pasado?⁸⁸

Para Illich, se trataba de entender cómo “los sentidos podían ser satisfechos” en culturas prácticamente desprovistas de dinero y con pocas mercancías en circulación. Por ejemplo, quería comprender cómo los médicos de la tradición galénica podían ayudar a sus pacientes a sentirse bien sin “curar sus enfermedades”.

Me di cuenta de que, si quería entender el pasado en su realidad, tenía que estudiar la historia del cuerpo. Eso se había vuelto un proyecto mayor para algunos de mis amigos, particularmente Barbara Duden⁸⁹, quien había estudiado la percepción del cuerpo femenino en siglos pasados. Me parece evidente que, en el pasado, cuando la gente hablaba de recobrar su equilibrio, hablaba de algo que percibía en forma muy distinta de lo que siente un paciente moderno que se somete a un examen médico... Así que, para tratar de captar este “algo” del que la gente tenía la experiencia como de un rasgo sensual de la vida cotidiana, tuve que concentrarme en la historia de la mirada⁹⁰.

La actividad de los ojos ha sido entendida de maneras muy diversas en el curso de los tiempos.

En la antigüedad, contrariamente a lo que pasa en la época moderna, los que se ocupaban de “óptica” se dedicaban a estudiar la actividad de mirar. La palabra griega *opsis* designa la mirada y la locución *ta optika* (neutro plural) significa “las cosas de la mirada”. Los rayos que estudiaban eran rayos oculares, es decir rayos que se originaban en el ojo. Era la proyección activa de quien miraba, la manifestación de su modo de captar o asir las cosas del mundo. El estudio de “las cosas de la mirada” (*ta optika*) se ocupaba de lo que hacemos con nuestros rayos visuales (u oculares). Es decir que la “óptica”

⁸⁶ Iván Illich y David Cayley, “The Gospel and the Gaze”, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, Toronto: House of Anansi Press, 2005, pp. 104-120, traducción española inédita.

⁸⁷ *The Rivers North of the Future*, op. cit., p. 121.

⁸⁸ Op. cit., p. 104.

⁸⁹ Ver Barbara Duden, *The Woman beneath the Skin*, and ---, *Disembodying Women*.

⁹⁰ Iván Illich y David Cayley, op. cit., p. 104,105.

antigua era inherentemente moral: todo lo que pretendía atraer nuestra atención no merecía capturar nuestros rayos oculares.

El rayo ocular se originaba en la pupila y era considerado como un miembro eréctil del ojo que se proyectaba sobre las cosas del mundo. Es este carácter eréctil de la mirada que recuerda aun la expresión “echar una mirada”.

Cuando te miro, te acaricio con mis ojos. Miro tu rostro: mi rayo ocular se proyecta sobre tu piel a la que el sol da color. Mi rayo y tu color se mezclan y regresan al ojo en cuyo interior vidrioso tu imagen será comprendida⁹¹.

Pero, ¿por qué esta digresión sobre la “optica” antigua?

La idea que Illich defiende en éste texto es que algunas maneras novedosas de percibir se hicieron posibles con el Nuevo Testamento. Insistimos: no sólo nuevas formas de concebir el mundo, sino de percibirlo. Estas nuevas maneras de percibir tuvieron una influencia decisiva sobre la forma occidental de vivir, de relacionarse con los otros, de pensar lo bueno y lo deseable. Han sido mediatizadas por la Iglesia, que deriva su autoridad de que habla en nombre del Nuevo Testamento. Según Illich, la Iglesia trató de preservar la novedad del Evangelio institucionalizándolo y, con ello, corrompió su novedad. Pero, ¿qué tiene que ver con ello el rayo visual?

El corazón del mensaje del Nuevo Testamento es que lo infinito, lo bueno, lo sabio, lo poderoso – aquel Uno cuyo nombre los judíos no pronunciaban, el Allá y, finalmente, permíteme decirlo, Dios, no sólo se hizo palabra (verbo) en boca de los profetas, sino que también se hizo carne en las entrañas de una muchacha. La carne de la que Juan el evangelista recuerda con lágrimas en los ojos que la tocó cuando apoyó su cabeza en el hombro de Jesús durante la Última Cena, es la carne del Dios Hombre. Por ello, la carne humana adquiere una nueva dignidad. Los seres humanos se hacen dignos de un nuevo respeto, no en tanto entidades sociales, sino como personas encarnadas en una forma única⁹².

La gente moderna tiende a vivir en lo que Illich llama un *cuerpo iatrogénico*, es decir producido por diagnóstico médico. Este cuerpo no tiene nada que ver con el cuerpo propio de otras épocas.

En mi búsqueda de lo que alguna vez fue el “cuerpo”, la historia de la mirada reveló ser muy significativa por la manera en que “ver” ha sido concebido como una relación carnal con el objeto de mi mirada. Al mismo tiempo, me proporcionaba una perspectiva sobre el proceso de des-encarnación que me parece ser una característica de los tiempos modernos. Ahora bien: si hablo de esta des-encarnación como de una progresión histórica que se extiende sobre un período de 2000 años, entiendo que un historiador que trabaja en tal escala de tiempo debe ser también un poco poeta o novelista. Y como un novelista que convierte su intuición psicológica en los capítulos de un libro, tengo que definir épocas dentro de esta progresión. Es así como el primer capítulo de mi investigación trata de la edad de *opsis*, la edad de la *pupila* eréctil. La época siguiente ha sido bien descrita por Johannes Kepler. [1571-1630] que habla de la luz como si fuera un mensajero imperial que lleva a mis ojos las noticias del mundo. Y ahora, estamos en una tercera época que me es difícil nombrar. En éste mundo nuevo, estoy constantemente confrontado a imágenes: imágenes de la televisión, imágenes en las pantallas de las computadoras, imágenes de la publicidad, representaciones gráficas de cantidades. Durante los últimos cincuenta años, ver se ha vuelto algo diferente de la recepción de imágenes llevadas al ojo por los mensajeros que, según Kepler, iluminaban mi interior. En nuestra época, “ver” se parece más bien a una participación en mundos virtuales, en los que uno se deja impresionar por imágenes y la virtualidad se transforma en la forma “real” de la objetividad. Pienso haber esbozado así los pasos hacia la des-encarnación de la mirada.

⁹¹ Op. cit., p. 106.

⁹² Op. cit., p. 106, 107.

Mientras la mirada fue considerada como una acción intencional, fue sujeta a decisiones morales, tan capaz de entrenamiento que hablar u oír. Según Euclides, el estudio de *opsis* no es como una simple actividad intelectual, sino una disciplina que fundamenta una conducta moral apropiada⁹³.

La creencia en la encarnación de Dios llevó a los cristianos a una nueva percepción del cuerpo, que adquirió una nueva gloria, un espesor, una densidad fenomenológica. Por un lado, el que toca a la puerta pidiendo hospitalidad será tratado como Cristo – no como *si fuera* Cristo. Pero

...la secularización de esta fe produce la extraordinaria des-encarnación que es uno de los signos de la época contemporánea, la experiencia escalofriante de cualquiera que haya vivido los últimos veinte años con los ojos abiertos⁹⁴.

En su carta a los Colosenses, Pablo dice que Cristo es la imagen del Dios invisible. ¿Que significa esto? ¿Cómo un ser humano puede ser la *imagen* del Invisible? Pablo, un judío helenizado, no ignoraba, cuando hablaba de “imagen”, un rasgo de la cultura griega de su tiempo, la *ikono-skepsis*, un titubeo o una vacilación filosófica frente a las imágenes. Con la difusión del alfabeto en tiempos pre-socráticos, ocurrió una transición progresiva del interés por las imágenes a un nuevo interés por los conceptos.

Es del amor que el filósofo quiere hablar, no de Afrodita; del agua, no de Neptunio; de la guerra [...] y no de Marte. Es del centro, de la luz, es de la vida, no del sol.

Un desplazamiento de las imágenes a las palabras y a los conceptos tuvo lugar. A consecuencia, Dios – el Dios último, el dios invisible – se volvió pensable, aun que no sea imaginable⁹⁵.

La cristiandad entró así a un mundo en el que la imagen había sido criticada y trascendida por los filósofos. A esa *ikono-skepsis* helénica, hay que añadir la prohibición judía, y luego islámica de las imágenes, consideradas como desviaciones hacia simulacros de la atención a lo real.

En el siglo VIII, en una Constantinopla (o Bizancio) rodeada por las tropas de un Islam destructor de imágenes, la tensión entre la veneración cristiana de las imágenes, la vacilación filosófica griega frente a ellas y la prohibición judía y musulmana estalló en una guerra que duró varias generaciones. En 726, León III, el emperador de Bizancio, quitó la imagen de Cristo que se encontraba en la puerta de entrada del palacio y la sustituyó por una simple cruz. Con ello, desató una verdadera guerra civil entre los *iconoclastas*, los destructores de imágenes, y los *iconódulos*, que las veneraban.

Teológicamente – si no, no es que políticamente – la controversia entre las dos actitudes fue clarificada por Juan Mansur el Damasceno, hijo de un visir de Damasco. La imagen, echa por una mano humana, es un *typos* del *prototypos* que no es de este mundo.

El icono es una ventana hacia la eternidad donde Cristo resucitado y su madre [...] ya se encuentran en la gloria de los ángeles. El feligrés que se inclina frente a la pared de los iconos que separa el pueblo del altar misterioso usa la belleza “creada”, por el artista para pasar con devoción, del *typos* al *prototypos*. Así, si bien se inclina frente a una imagen, es una imagen que refleja la carne real de los que ya han sido incorporados al cuerpo de Cristo. Al expresar su devoción en un acto de piadoso respeto, explica Juan el Damasceno, el feligrés no sólo toca con sus ojos lo que está más allá del umbral que es el icono, sino que también acoge en su ojo la mezcla de su

⁹³ Op. cit., p. 107, 108.

⁹⁴ Op. cit., p. 110.

⁹⁵ Op. cit., p. 111.

mirada con la carne del resucitado y con ello, participa en la construcción de la Iglesia como un verdadero cuerpo de carne, aquí en la tierra⁹⁶.

Según esta interpretación, el icono no es tanto una pintura como un umbral ligando el mundo visible con el invisible.

Pero también abrió la posibilidad del mundo que ahora nos rodea, el mundo de la iconomanía. Es lo que llamo la *perversio optimi*, la perversión de lo mejor por la cual un primer paso perfectamente inocente pudo conducir a las pantallas digitalizadas interactivas y a cada vez nuevos desarrollos en un largo martirio de la imagen. La doctrina del Segundo Concilio de Nicea sirvió para socavar la prohibición judía y musulmana de las imágenes, fundada en la idea de que las imágenes pueden distraernos de lo real, que un retrato puede servir de excusa para no hacer frente a la persona retratada, hasta que, finalmente, la persona parece ser un reflejo del retrato. De esta manera, Nicea hizo el lecho de la marcha victoriosa, en el curso de los siglos, de formas cada vez más secularizadas de imágenes⁹⁷.

Uno de los grandes cambios del último tercio siglo es la rapidez con la que proliferaron los espacios virtuales y los “objetos” situados en ellos.

No faltan los pensadores serios que argumentan que entre los cambios más profundos de los últimos 25 años destaca la ubicuidad de los espacios virtuales de los cuales se nos pide derivar nuestros conocimientos. Eso clarifica las razones por las que hablé tanto de los iconos. El icono se concebía como un umbral hacia una super-realidad a la que sólo la fe podía conducir. El espacio virtual requiere de ti que mires hacia un no-lugar en el que nadie podría vivir⁹⁸.

⁹⁶ Op. cit., p. 114, 115.

⁹⁷ Op. cit., p. 117.

⁹⁸ Op. cit., p. 119.

Teología de las imágenes, historia de la mirada

Recordemos al segundo mandamiento: "No harás ninguna imagen esculpida de nada que se parezca a lo que está arriba en los cielos, aquí en la tierra o en las aguas, abajo de la tierra. No te postrarás frente a tales imágenes ni les prestarás servicio. Pues yo, YHWH, tu Dios, soy un Dios celoso que castiga la falta de los padres sobre los hijos, los nietos y los bisnietos para los que me odian, pero que hago gracias a miles, por los que me aman y guardan mis mandamientos." (Deuteronomio 5.8)

De las tres tradiciones del Libro, dos, la hebraica y la

Islámica han tomado el segundo mandamiento al pie de la letra. La otra, la nuestra, ha necesitado, transigido, transgredido, interpretado. Ha erigido "la cuestión de las imágenes" en un debate teológico primordial. Según el dominico francés Bernard Boepflug, ha elaborado una teología iconológica extremadamente coherente y, según el mismo, también se ha librado a lo que él llama la libido videndi, la pasión casi libidinosa de ver lo velado, de volver visible lo invisible.

En la cultura cristiana de Occidente, la imagen, o mejor

dicho, el que contempla imágenes tiene, en el fondo de sí, un rezago de mala conciencia. Las obras de Leonardo, Miguel Ángel, Rembrandt, y hasta de Fra Angélico y Giotto son, en cierta manera, frutos de la desobediencia al segundo mandamiento. A fortiori lo son los modernos sonogramas o las imágenes del "planeta azul" desde el espacio interplanetario. Este malestar frente a las imágenes es parte de la cultura occidental desde sus orígenes medievales.

En 726, el Emperador de Bizancio León III, después de haber vencido a los musulmanes, quitó la imagen del Cristo glorioso que adornaba la gran puerta de su palacio y la sustituyó por una cruz desnuda. Este gesto de deferencia hacia la austeridad iconológica de los vencidos desató un debate despiadado, que duró varias generaciones, a veces con violencia y guerra. ¿Pueden los cristianos postrarse y rezar frente a imágenes? Los partidarios del Emperador, los iconoclastas (destructores de imágenes) hacían valer que esto era idolatría. Por su parte, los iconodulos (devotos hacia las imágenes) mantenían que, desde los orígenes de la Iglesia, el culto de las imágenes era una forma legítima de devoción.

La pregunta fue planteada y debatida en el Segundo Concilio de Nicea en 787. La opinión de Juan de Damasco prevaleció. Este hizo ver al Concilio que la imagen cristiana es esencialmente distinta de los ídolos de los gentiles. La imagen cristiana o icono no niega su naturaleza de artefacto. Es tela o madera o piedra con pintura, y la imagen que forman estos materiales no es más que el *typos* de un ser invisible, el *prototypos*, generalmente Cristo o la Virgen. Ahora bien, durante la contemplación del icono por el feligrés, el *prototypos* puede, por voluntad propia, manifestar su presencia atrás del *typos*. La contemplación del icono se transforma así en una forma de epifanía o de revelación. No pensamos suficientemente en la dignidad que esta idea teológica dio al icono, ni en la manera como la imagen fue humillada en épocas ulteriores.

Esta teología iconológica, que concluyó el último gran intento cristiano de seguir el segundo mandamiento al pie de la letra, insiste en el carácter activo de la mirada. La relación con la imagen es epifanía cuando la mirada de Cristo o de la Virgen responde a la del devoto, que, de repente, existe más intensamente bajo esta mirada porque es reconocido por ella.

En sus conferencias sobre la custodia del ojo, en la universidad de Bremen en Alemania, Iván Illich insistió en que la ética de la mirada, que postula la dignidad inalienable del otro, debe partir de un entendimiento de la historicidad de ésta. De misma manera que un texto es lo que es dentro de cierta etología de la lectura (es decir: de los gestos, del comportamiento físico y mental que acompañan, en cada época, el acto de leer), la manera en que manchas de color, texturas y líneas o puntos llegan a constituir

imágenes y las cualidades de estas se deben interpretar dentro de la mirada propia Illich dice: del régimen scópico - de cada época.

Aparentemente, el mundo contemporáneo es, más que ningún otro, invadido por imágenes. En los libros de texto, la "imagen" ha llegado a prevalecer sobre el texto: "imágenes" de lo que, por su dimensión o su distancia, queda vedado al ojo desnudo (átomos, espermatozoides, cromosomas, el interior del útero o paisajes marcianos) o representaciones gráficas de lo que no tiene forma visible porque no tiene existencia concreta (la curva de descenso del PNB). ¿Serán estas "imágenes" la culminación de la libido videndi que caracteriza a Occidente? Y, si lo son, ¿son aún imágenes, o son quizás el producto sin nombre de una época ya post-iconológica, porque humilló la imagen hasta su casi-extinción en la plétora?

La proporcionalidad en música

extractos de:

Matthias Rieger, *Helmholtz Musicus. Die Objektivierung der Musik in 19. Jahrhundert durch Helmholtz' Lehre von den Tonempfindungen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.

(Helmholtz musicus. La objetivación de la música en el siglo XIX examinada a través de la teoría de las sensaciones fónicas de Helmholtz.)

p. 50 ss.:

“La leyenda de Pitágoras y su significado para la doctrina de las proporciones”.

Ninguna figura de la historia de la filosofía se encuentra tan estrechamente ligada a la música como el filósofo antiguo Pitágoras de Samos. De la Antigüedad al siglo XVII, los autores de tratados musicales se refieren a él como al descubridor de las proporciones de las consonancias musicales. Después de Nicomaco de Gerasa, que, en el primer siglo d. C. relata la leyenda de Pitágoras en su *Encheiridion harmonikes*, pasamos a Boethius Severinus (Boecio, 480-524) que vuelve a comentar el descubrimiento de Pitágoras en su *De institutione musica*. Boecio describe como Pitágoras descubrió los fundamentos de la consonancia música en una forja. “Conducido por una intuición divina, pasó a un lado de una forja y oyó que los golpes de los martillos de los herreros sonaban en armonía. Llevado por el azar a lo que buscaba desde mucho tiempo, entró a la forja. Sumido en una profunda meditación, pensó primero que la diferencia entre los tonos de los diferentes martillos dependía de la fuerza con la que se golpeaban. Para averiguarlo, pidió a los herreros que intercambien sus martillos. Pero las propiedades de los sonidos no dependían de los brazos de los hombres, sino de los martillos. Había cinco martillos. Encontró que los pesos de dos de ellos eran en proporción de 1:2 y, golpeados juntos, daban una consonancia de una octava. Había otro martillo cuyo peso correspondía a tres cuartos del martillo mas pesado. Golpeados juntos, produjeron una consonancia de una cuarta. El peso del último martillo era de dos tercios del peso del martillo más pesado. Cuando los golpeó juntos, produjo una quinta. (...) Las consonancias musicales octava, quinta y cuarta eran conocidas desde antes de Pitágoras. Lo que éste descubrió fueron las proporciones en la que estas consonancias pueden expresarse. (*De inst.*, I, X). Por su descubrimiento de las proporciones asociadas con las consonancias, Pitágoras fue celebrado como el inventor legendario de la música porque había mostrado que la música hacía parte de una armonía universal. En muchas obras medievales se encuentra la expresión “Pitágoras musicus”, forma en que Cassiodoro lo llama en una carta a Boecio (...).

Para Boecio, no cabía duda de que la música refleja una armonía universal. Esta convicción se expresa claramente en su distinción entre tres especies de música: “... la primera es la música del universo (música mundana); la segunda es la música humana; en tanto a la tercera, es la que se toca sobre ciertos instrumentos especiales.”

p. 54 ss.:

“La demostración de las proporciones en el monocordio”.

Las relaciones de consonancia descubiertas por Pitágoras se vuelven particularmente visibles en el monocordio (*De inst.* IV, I-IX), un instrumento descrito por primera vez por Euclides en su *Sectio canonis*.

El monocordio consta de una caja de resonancia sobre la cual se tiende una cuerda que puede ser dividida de varias maneras por medio de un traste. Para obtener una octava, se divide la cuerda de tal manera que uno de los segmentos equivalga a $\frac{2}{3}$ de su longitud. Ya que el segmento restante representa $\frac{1}{3}$ de la longitud original, la proporción entre los dos segmentos es de 2:1. La quinta se produce cuando el traste divide la cuerda en $\frac{3}{5}$ y $\frac{2}{5}$, estando los dos segmentos en una proporción de 3:2. La cuarta se oye cuando el traste divide la cuerda en $\frac{4}{7}$ y $\frac{3}{7}$, es decir en una proporción de 4:3.

Cuando las consonancias musicales se ponen a vibrar en el monocordio, se muestra que el alma del hombre puede reconocer el orden proporcional del mundo: “La prueba servía para demostrar que el alma es racional en virtud de su capacidad de reconocer la coherencia de las proporciones numéricas; la proporción servía de medida correctiva a los fenómenos desordenados e irracionales.”⁹⁹

“El número: de la *tetraktys* pitagórica al *senario* de Zarlindo”

Para Boecio y sus sucesores, los cuatro números a partir de los cuales se forman las proporciones de las consonancias [1, 2, 3, 4] tenían un significado especial. Esta *tetraktys*

era reputada perfecta, porque los números 1, 2, 3 y 4 forman juntos el número 10. Pero, en la doctrina pitagórica, cada número particular es también significativo: la peculiaridad del uno consiste en que no se considera un número, sino el comienzo de todas las cosas, el origen de los números. El primer número verdadero es el dos. Su sentido reside en que representa los principios de la igualdad, pero también de oposición polar, porque, igual si se suma a si mismo o si se multiplica por si mismo, se llega al número cuatro. El tres pasa por ser el primer número perfecto. Además de las dimensiones del espacio, simboliza el inicio, el medio y el fin y con ello también la dimensión temporal, pasado, presente y porvenir. El cosmos esta subordinado al cuatro, porque en el se expresan los cuatro elementos fuego, agua, aire y tierra, las cuatro estaciones, los cuatro puntos cardinales, pero también las cuatro partes del mundo.

Una multitud de significados adicionales se refleja en las representaciones geométricas de los cuatro primeros números. El uno, representado por un punto, es el origen de la línea con la que se representa el dos. El tres se representa como una superficie circunscrita por un triángulo. El cuatro realiza otra dimensión que abre la superficie al espacio.

La doctrina pitagórica de los números manifiesta cuan complejo es el entramado de significados que relaciona entre si los cuatro primeros números que forman las consonancias musicales. Él que esta doctrina conservara su validez hasta bien avanzado el siglo XVI se puede ilustrar con el ejemplo de Zarlindo. Su *Istitutioni harmoniche* (1558) [...] retoma la doctrina pitagórica pero añade los números 5 y 6 a la *tetraktys*. Zarlindo, “maestro di capella” a San Marco dedujo la pequeña y la gran tercia en analogía con las proporciones de las consonancias pitagóricas 2:1, octava; 3:2, quinta; 4:3, cuarta, añadiendo 5:4, la ‘pequeña tercia’ (la tercia) y 6:5, la ‘gran tercia’ (la sexta). Para integrar las ‘tercias’ a la serie de las consonancias musicales, no parte más de la *tertaktys*, sino de los seis primos números enteros, que forma lo que llamará el *senario*. Si bien el cuatro, en la doctrina pitagórica, es un número perfecto, Zarlindo tratará de demostrar que el seis es el número armónico adecuado, porque es el primer número verdaderamente perfecto. En efecto, si se suman los números por los cuales el seis se puede dividir, 1, 2 y 3, se obtiene seis. Pero Zarlindo, no contento de fundar el significado particular del seis en consideraciones aritméticas, apela a su función simbólica: Dios ha creado el mundo en seis días, y

⁹⁹ William Jordan, “Galileo and the Demise of Pythagoreanism”, in Victor Coehlo, comp., *Music and Science in the Age of Galileo*, Doordrecht, 1992, p. 129-142.

también el número de los “planetas” conocidos era de seis: la luna, Mercurio, Venus, Mars, Júpiter, Saturnio. Además, hay seis direcciones: arriba, abajo, adelante, atrás, derecha e izquierda (*Ist. Harmoniche* I, 13, 14). Al añadir la tercia y la sexta, Zarlindo amplía el dominio de las consonancias pitagóricas pero los argumentos aritméticos y simbólicos con que justifica la sustitución de la *tetratēys* por el *senario* son aún conformes a la tradición de las consonancias pitagóricas.

p. 52 ss.:

“La proporción: el más bello de las ligas entre dos elementos”

El concepto de ‘proporción’ es fundamental a la comprensión de la ‘armonía’ y de la ‘consonancia’. Las proporciones entre los segmentos [separados por un traste] de las cuerdas

y entre los tonos de las consonancias era una manifestación de la belleza de los acordes. Una proporción, como Platón lo destaca en el *Timeo*, es la más bella de las ligas entre dos elementos: “Que dos elementos constitutivos se ligen bien sin un tercer elemento no es posible; pues, cierta liga intermedia debe proporcionar la relación entre ambos. La más bella de las ligas es la que se unifica a lo que relaciona. Por su naturaleza misma, es la proporción que lo hace mejor.” (*Timeo* 31c).

El término ‘proporción’ se origina en la traducción latina de la palabra griega ‘logos’ (λογος) que significa relación, lengua, equilibrio o definición. Euclides (alrededor de 300 a.C.) dio una definición precisa a la palabra. Llamó *logos* la relación $a:b$ entre dos elementos. Pero también consideró la relación de proporción entre dos o más elementos y la llamó ‘analogía’; la *analogía* es la ‘proporción de proporciones’ $a:b::b:c::d:e...$

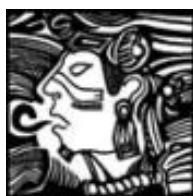
Boecio tradujo la palabra *logos* como *ratio* o *proportio*, mientras que [...] tradujo la palabra *analogía* por *proporcionalitas*. Para Boecio, la ‘proporcionalidad’ era pues la relación de proporción entre varias relaciones.

COLABORADORES

ALICIA DORANTES CAMACHO

ADRIANA HERNANDEZ SALGADO

CESAR RAMIREZ BAEZ



DeLaSalle



Universidad
La Salle
Cuernavaca

La asociación educativa con mayor presencia en el mundo



En los años setenta, Cuernavaca era conocida en todo el mundo. Su nombre se asociaba con el de Iván Illich y con el CIDOC o Centro de Documentación Intercultural dirigido por Valentina Borremans. El CIDOC no era formalmente una universidad, sino mucho más: un centro de estudios libres en que pensadores de cuatro continentes venían a discutir los fundamentos axiomáticos de la sociedad industrial. Estos fundamentos de la sociedad más ecocida de todos los tiempos son imágenes imperativas del hombre como la de *homo transportandus*, el hombre constantemente necesitado de un transporte para ir a otra parte, *homo educandus*, el hombre que no aprende nada sin un proceso de educación formal y el *cuerpo iatrogénico* -generado por la medicina - de hombres y mujeres dependientes de servicios de salud continuos.

El CIDOC cerró sus puertas en 1976 por haber cumplido su misión.

Iván Illich se transformó entonces en un filósofo itinerante, con lo que sus pensamientos tomaron un giro novedoso, aún poco conocido en el mundo de expresión hispánica.

El coloquio *El humanismo radical de Iván Illich* (Cuernavaca, 13-15 de diciembre 2012) recordará los trabajos de los “tiempos de Cuernavaca” (1961-1976) y los contrastará con los avances de los años ulteriores (1976-2002).



IVÁN ILICH